LORENZO INFANTINO



CERCATORI DI LIBERTÀ

RUBBETTINO

Come è stato efficacemente sintetizzato, «se esistessero uomini onniscienti, se potessimo sapere non solo tutto quanto tocca la soddisfazione dei nostri desideri di oggi, ma pure i bisogni e le aspirazioni future, resterebbe ben poco da dire a favore della libertà». Questo volume è un viaggio attraverso pensatori che, nell'accertata ignoranza e fallibilità degli esseri umani, hanno visto la ragione della libertà individuale di scelta. Si sono perciò impegnati a "isolare" le condizioni che rendono possibile o impossibile tale libertà, la cui istituzionalizzazione permette la mobilitazione di conoscenze e risorse altamente disperse all'interno della società, accende cioè un esteso processo di esplorazione dell'ignoto e di correzione degli errori. L'autore si rifà soprattutto a quella tradizione anglo-austriaca che, da Bernard de Mandeville, David Hume, Adam Smith, giunge a Carl Menger e Friedrich A. von Hayek. La prosa è matura e scorrevole. I concetti sono comprensibili, oltre che agli addetti ai lavori, al vasto pubblico. Si percorre così un itinerario che consente di individuare i "motivi" che impongono di allargare, quanto più possibile, il territorio della cooperazione sociale volontaria. Il che limita la sfera d'intervento delle pubbliche autorità, a cui viene attribuita la circoscritta funzione di complemento delle attività liberamente intraprese dai cittadini. È questo l'unico modo per difendersi dall'autoreferenzialità del potere pubblico e dall'utilizzo arbitrario e dilapidatorio delle risorse sociali. Ciò significa che la libertà individuale di scelta sta alla base della crescita e del benessere collettivo. In appendice al volume, vengono raccolti due scritti su Luigi Einaudi, anch'egli esponente della famiglia dei "cercatori di libertà": il primo riguarda i suoi rapporti culturali con la Scuola austriaca di economia, il secondo il suo progetto europeista.

Lorenzo Infantino è titolare della cattedra di Filosofia delle Scienze Sociali nella LUISS Guido Carli di Roma, dove insegna sin dal 1983. I suoi maggiori lavori sono stati tradotti in inglese e spagnolo. Ha svolto la ricerca sui principali temi della sua riflessione nell'Università di Oxford. Presso l'editore Rubbettino, ha fondato la collana editoriale "Biblioteca Austriaca", in cui sono raccolte le traduzioni italiane delle maggiori opere di Carl Menger, Ludwig von Mises e Friedrich A. von Hayek. Con la stessa casa editrice, ha pubblicato *Ignoranza e libertà* (1999), *Individualismo, mercato e storia delle idee* (2008), *Potere. La dimensione politica dell'azione umana* (2013). È stato presidente dell'Italian Linacre Society. È attualmente presidente della Fondazione Hayek – Italia.

Saggi 401
Scienze politiche e sociali

Lorenzo Infantino

Cercatori di libertà

RUBBETTINO

Lorenzo Infantino, *Cercatori di libertà*.

ISBN 978-88-498-5981-2

Prima edizione digitale 2019

© 2019 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli
Viale Rosario Rubbettino, 10
tel (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Progetto Grafico di Ettore Festa, HaunagDesign
Illustrazione di Alberto Giammaruco

Quest'opera è protetta dalle norme vigenti sul diritto d'autore. È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata. È assolutamente vietato installare questo file su dispositivi appartenenti a terzi, spedirlo via email o distribuito mediante qualsiasi strumento informatico.

a Juan Marcos de la Fuente,
in memoriam

Prefazione

Se esistessero uomini onniscienti, se potessimo sapere non solo tutto quanto tocca la soddisfazione dei nostri desideri di oggi, ma pure i bisogni e le aspirazioni future, resterebbe ben poco da dire a favore della libertà.

FRIEDRICH A. VON HAYEK

I saggi raccolti in questo volume si pongono in linea di continuità con quanto sostenuto ne *L'ordine senza piano* (1995), *Ignoranza e libertà* (1999), *Individualismo, mercato e storia delle idee* (2008), *Potere. La dimensione politica dell'azione umana* (2013). Aggiungono ulteriori riflessioni a quelle contenute nei miei precedenti lavori. Ma fanno parte dello stesso «programma di ricerca», che si basa sull'utilizzo dell'individualismo metodologico e che cerca di gettare luce sulle condizioni che rendono possibile o impossibile la libertà di scelta e, con essa, la crescita della razionalità.

La questione del metodo ha dato orientamento ai miei studi. E ciò mi ha reso consapevole delle ragioni per le quali Carl Menger ha ritenuto che la chiarificazione di quel problema fosse il «bisogno più urgente» delle scienze sociali[1]. È l'esigenza che si ritrova in una lettera di Georg Simmel a Heinrich Rickert[2]. Ed è il motivo che ha spinto Max Weber a scendere in campo e a prendere le distanze da Gustav Schmoller e dagli esponenti della Scuola storica tedesca dell'economia[3].

La conoscenza scientifica ha il compito di ricondurre i fenomeni ai loro «originari e più semplici fattori», di stabilire la funzione svolta da tali fattori e di mostrare come dai «più semplici elementi, isolatamente pensati, prendano forma i fenomeni più complessi»[4]. Ossia: per spiegare quel che avviene nella vita sociale, occorre prendere avvio dall'azione degli uomini. Bisogna cioè adottare quel metodo che Menger denominava «compositivo» e che, dopo Joseph A. Schumpeter, siamo soliti chiamare «individualismo metodologico»[5]. La rinuncia all'azione umana come causa dei fenomeni sociali conduce infatti alla reificazione dei concetti collettivi. Semplici «stenogrammi» (la società, lo Stato, la Chiesa, il partito, la razza, la classe e tanti altri *Kollektivbegriffe*) divengono in tal modo soggetti distinti e autonomi, che agiscono con una loro propria identità e una loro forza. Cadiamo in un evidente errore di duplicazione della realtà. E le azioni dei singoli, anziché essere la causa dei fenomeni sociali, ne divengono

conseguenza. Non siamo noi ad agire: agiscono gli stenogrammi reificati.

L'attore a cui fa ricorso l'individualismo metodologico è «ignorante e fallibile». La sua conoscenza è molto limitata. E limitate sono le sue risorse: la sua è una perenne condizione di scarsità. Vede perciò nella cooperazione sociale lo strumento con cui cercare di dare soluzione ai propri problemi. Egli vive assieme agli altri, interagisce e, senza soluzione di continuità, pone in essere atti cooperativi. Sui suoi progetti grava ovviamente l'incertezza. Le sue azioni producono esiti intenzionali e/o inintenzionali.

L'individualismo metodologico è tuttavia vittima di una ricorrente incomprensione. Viene spesso confuso con l'utilitarismo in senso stretto, quella tradizione di ricerca che discende da Jeremy Bentham e che opera attraverso la figura dell'*homo oeconomicus.* Ma si tratta di una grossolana assimilazione. L'attore è qui a conoscenza dei «dati rilevanti». Egli non si trova pertanto davanti a un problema; deve semplicemente svolgere un esercizio. Non c'è incertezza e non ci sono esiti inintenzionali. Non solo. La dimensione economica della vita non nasce dalla condizione di scarsità, ma dal «desiderio di ricchezza». Come dire che sarebbe sufficiente reprimere tale desiderio per far venire meno il carattere economico dell'azione. Siamo chiaramente di fronte a una forma di psicologismo, incapace di cogliere le condizioni con cui l'attore deve permanentemente fare i conti.

Friedrich A. von Hayek ha affermato che Menger «è stato il primo in epoca moderna a far rivivere l'individualismo metodologico di Adam Smith e della sua scuola»[6]. Certo, Menger ha scritto un'ineludibile pagina del dibattito sul metodo. Ma coloro che hanno aperto la strada sono stati Bernard de Mandeville e i moralisti scozzesi. È a loro che si deve la «scoperta della società». Il che è esemplarmente testimoniato dall'affermazione di David Hume, secondo cui le regole della morale «non sono conclusioni della nostra ragione», né della ragione di un Grande Legislatore onnisciente, né della ragione di cospiratori o potenze misteriose[7]. Sono invece le condizioni alle quali dobbiamo sottoporci per rendere possibile la cooperazione, cioè a dire lo scambio sociale[8]. Dietro le regole della convivenza, c'è quindi l'interazione. È questa che ne determina la nascita e che le sottopone a un incessante processo di mutamento. Siamo nell'ambito dell'evoluzionismo culturale, che impone di spiegare i fenomeni sociali in base all'agire reciproco e alle conseguenze inintenzionalmente generate. È questo il compito delle scienze sociali, nate esattamente nel momento in cui è stata «scoperta» la società, quando si è cioè compreso che norme e istituzioni, indecifrabili mediante il ricorso alle intenzioni dei singoli attori, sono l'esito non

programmato dell'interazione, dell'azione che ciascuno esercita sull'altro.

Ciò suggerisce già che i meriti di ciascuno di noi sono largamente inferiori a quelli che amiamo attribuirci. E un'ulteriore considerazione può indurci ad ancora maggiore modestia. Respingendo l'idea di un intelletto ordinatore della società, l'individualismo metodologico ci spiega infatti che lo sviluppo della stessa mente umana «è parte» di quello della civiltà e che essa «non può mai prevedere il proprio progresso»[9]. La modestia dovrebbe accumunare gli uomini.

Tutto considerato, non meraviglia allora che il metodo individualistico, basato sul presupposto dell'ignoranza e della fallibilità umane, e perciò proteso ad allargare quanto più possibile il processo di interazione, abbia sviluppato una teoria politica che assegna al potere pubblico una funzione di complemento nei confronti della cooperazione sociale volontaria e che pone come garanzia della libertà individuale di scelta la conseguente e rigorosa limitazione di quel potere. Si comprende in tal modo la ragione per la quale Hume ha scritto che «coloro che scegliamo come governanti non diventano immediatamente di natura superiore al resto dell'umanità, solo perché hanno un potere e un'autorità superiori»[10]. E si capisce perché i primi esponenti dell'individualismo metodologico hanno operato nel solco della tradizione *whig*.

Non anticiperò il contenuto dei saggi qui raccolti. Sono rivisitazioni di autori che hanno adottato il metodo individualistico e del cui lavoro ho tratto vantaggio. E, poiché il nesso su cui mi sono maggiormente soffermato è quello che unisce la condizione di ignoranza e fallibilità alla libertà individuale di scelta, ho ritenuto che il titolo più appropriato fosse *Cercatori di libertà*. Ho aggiunto in appendice, pure se sono stati pensati per la stampa quotidiana, due scritti su Luigi Einaudi, esponente anch'egli della famiglia dei "cercatori di libertà".

Non mi resta che riconoscere i miei debiti. Desidero anzitutto ringraziare José Antonio de Aguirre e Raimondo Cubeddu, della cui paziente attenzione sono sempre beneficiario. Ringrazio inoltre Pierpaolo Benigno, Emma Galli, Giampaolo Garzarelli, Salvatore Nisticò e Pietro Reichlin. Sono grato a Biancamaria Fontana, alla quale ho sottoposto il saggio su Benjamin Constant. Rivolgo infine un ringraziamento affettuoso a Simona Fallocco e Nicola Iannello, che con le loro feconde osservazioni accompagnano ogni mio lavoro. La responsabilità per quanto sostenuto è ovviamente soltanto mia.

Roma, LUISS Guido Carli, febbraio 2019

L.I.

Hume e Rousseau: un rapporto impossibile*

Sono stato […] un uomo di temperamento mite, padrone del mio carattere, di umore aperto, socievole e brioso, capace di affetto, […] poco sensibile all'inimicizia e di grande moderazione in tutte le passioni.

DAVID HUME

Sento il mio cuore e conosco gli uomini. Non sono fatto come nessuno di quanti ho conosciuto […] mi sono sempre creduto, e mi credo ancora, tutto sommato, il migliore degli uomini.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1. HUME A PARIGI

La rottura dei rapporti fra David Hume e Jean-Jacques Rousseau è stato un avvenimento che a quel tempo ha appassionato l'opinione pubblica di Parigi, Londra, Berlino e delle principali città della Svizzera[1]. Sicuro che Rousseau ne avrebbe parlato nelle proprie memorie, Hume ha voluto pubblicare un proprio "resoconto", che quasi contemporaneamente è uscito in francese e in inglese[2]. La sua lettura ha bisogno della conoscenza di alcuni antefatti.

La contessa de Boufflers è stata colei che ha aperto la strada al rapporto personale fra Hume e Rousseau[3]. La nobildonna francese è stata «una distinta – se non la più distinta – *salonnière* del Settecento»; il che «è stato unanimemente riconosciuto»[4]. Dichiaratamente anglofila, Mme de Boufflers ha indirizzato a Hume, il 13 marzo del 1761, una lettera ricolma di ammirazione. Fra le altre cose, ha affermato: «La chiarezza […], la penetrante semplicità del vostro stile mi rianimano […]. Voi siete, signore, un pittore ammirevole. I vostri dipinti hanno una grazia, una spontaneità, un'energia che sorpassano ciò che la stessa immaginazione può aspettarsi»[5]. E aggiungeva: «quel che esce dalla vostra penna vi mostra come un perfetto filosofo, un uomo di Stato, uno storico pieno di genio, un politico illuminato»[6].

Hume ha risposto nel maggio dello stesso anno. Ha ringraziato vivamente Mme de Boufflers. Si è però subito sottratto alla «vanità». Ha attribuito gli apprezzamenti ricevuti alla «distinzione» della contessa, «educata alla corte di Francia», e alla sua «indulgenza»[7]. È stato questo il primo atto della lunga relazione fra il filosofo scozzese e la nobildonna francese, un rapporto di «difficile» definizione, che ha «superato i confini della mera amicizia»[8]. In

Inghilterra dall'aprile al luglio del 1763, la contessa avrebbe voluto incontrare Hume[9]. Ma questi si trovava in Scozia e, soprattutto, temeva che la sua "solitudine" filosofica ben poco si potesse accordare con la vita e le abitudini dell'«alta società».

Le cose sono presto cambiate. Un fatto nuovo ha reso inevitabile l'incontro fra i due. Nominato ambasciatore a Parigi dopo la guerra dei Sette Anni, Lord Hertford ha chiesto a Hume di accompagnarlo come segretario d'ambasciata[10]. Nella sua autobiografia, il filosofo scozzese ha dichiarato: «Sebbene fosse attraente, ho dapprima declinato l'offerta, sia perché ero riluttante a stringere rapporti con i potenti, sia perché temevo che le modernità e le gaie compagnie di Parigi potessero riuscire sgradevoli a una persona della mia età e del mio temperamento»[11]. Ma Lord Hertford ha subito dopo rinnovato la sua richiesta. E questa volta Hume non ha esitato ad accettare[12]. È stato nominato segretario d'ambasciata, carica che ha ricoperto dall'autunno del 1763 fino all'estate del 1765, allorché è divenuto incaricato d'affari, a seguito della nomina di Lord Hertford a luogotenente d'Irlanda e in attesa del duca di Richmond, nuovo ambasciatore in Francia[13].

Il periodo vissuto a Parigi è stato il più bello della vita di Hume. Dopo l'accettazione dell'incarico, egli ha fra gli altri informato Adam Smith, il barone di Caldwell, il reverendo Hugh Blair, Mme de Boufflers. In una lettera inviata a Smith il 9 agosto del 1763, Hume scrive: «Ho esitato molto ad accettare tale incarico […]. Ho pensato che, se avessi abbandonato ogni occupazione letteraria, se avessi deciso di consegnare la mia futura vita per intero ai divertimenti, non ci sarebbe stato passatempo migliore di un viaggio, specialmente con un uomo del carattere di Lord Hertford, il quale mi avrebbe reso facile sottrarre la mia accettazione al pur minimo aspetto di un rapporto di dipendenza. Per tutte queste ragioni, e per consiglio di ogni mio amico, ho alla fine accettato di accompagnare sua signoria e di partire domani per Londra»[14]. È da qui che, in una lettera inviata a Mme de Boufflers il successivo 22 settembre, Hume afferma: «Credo di dovermi ritenere estremamente obbligato a Lord Hertford per molti aspetti e, in particolare, per avermi destato da una condizione di indolenza e di pigrizia, che falsamente onoravo con il nome di filosofia. A dire il vero, sebbene quell'invito fosse nel contempo onorevole e vantaggioso per me e sebbene mi provenisse dal più amabile nobiluomo della corte d'Inghilterra, tale stato di letargia era cresciuto così tanto che ho inizialmente declinato l'invito di sua signoria a seguirlo nella sua qualità di ambasciatore in Francia. Mi rendo ora conto, dopo le sue ripetute richieste, di avere nuovamente abbracciato il mondo e

che è meglio per un uomo stare nel mezzo della società; sono particolarmente contento della situazione che mi attende, in cui mi troverò vicino a voi e alla possibilità di coltivare l'amicizia di una persona tanto stimata e così unanimemente onorata»[15].

L'incontro con Mme de Boufflers non ha avuto luogo nell'immediatezza dell'arrivo di Hume a Parigi. La nobildonna francese si trovava all'Isle-Adam, affetta da morbillo. E così scriveva il 19 ottobre: la malattia da cui non mi sono ancora ripresa «mi impedisce di essere, come sarebbe stato nelle mie intenzioni, a Parigi al vostro arrivo, mi dispiace molto non potervi dare la prova della mia stima e del mio rispetto e dare a me stessa l'onore di essere la prima nel regno a tributare ciò che è dovuto a un uomo tanto illustre»[16]. Non conosciamo la data del loro primo incontro, che sicuramente è stata successiva alla presentazione di Hume a corte[17]. In ogni caso, il filosofo scozzese è stato accolto nel salotto di Mme de Boufflers e il legame fra i due è presto cresciuto. È divenuto tanto intenso da spingere Hume a dichiarare: «Fra le altre obbligazioni verso di voi, che sono innumerevoli, c'è quella di avermi salvato dalla totale indifferenza nei confronti di ogni cosa della vita umana»[18].

E tuttavia un fatto imprevisto ha modificato il corso degli eventi: la morte del marito, il conte Éduard de Boufflers-Rouverel, ha spinto la nobildonna francese a pensare di poter divenire la consorte legittima del principe de Conti. È stata un'aspirazione che ha inflitto a Mme de Boufflers delle gravi frustrazioni[19]. Hume ha subito compreso il significato di quanto avvenuto. E si è limitato, «deliberatamente e amaramente», a svolgere il ruolo di confidente della contessa[20]. Probabilmente, la loro perdurante amicizia è stata la forma assunta da un amore impossibile[21].

Quali che siano stati i rapporti con Mme de Boufflers, il soggiorno di Hume a Parigi è stato trionfale. Egli ha intrattenuto intense relazioni culturali con i maggiori esponenti dell'Illuminismo francese, che apprezzavano la sua filosofia. Ha attribuito rilevante importanza alle conversazioni con «d'Alembert, Buffon, Marmontel, Diderot, Duclos, Helvétius»[22]. Il sodalizio più stretto è stato quello con d'Alembert, a cui Hume destinerà poi un lascito testamentario. E non solo. Se gli intellettuali francesi avevano seria considerazione di ciò che Hume aveva filosoficamente prodotto, la corte aveva ben compreso che egli era lo studioso che aveva osato «versare una lacrima generosa per il destino di Carlo I e del conte di Strafford»[23]. Grandi riconoscimenti gli sono stati perciò tributati. Del che si trova testimonianza nelle lettere inviate ad Adam Smith, Adam Ferguson, Alexander Wedderburn e William Robertson. In una missiva spedita a Smith il

28 ottobre del 1763, Hume afferma: «sono stato tre giorni a Parigi e tre a Fontainebleau; e in ogni dove mi sono stati resi gli onori più straordinari che la più esorbitante vanità potrebbe volere o desiderare. Gli omaggi dei duchi, dei marescialli di Francia e degli ambasciatori stranieri mi vengono al momento per ogni nonnulla […]. Tutti i cortigiani, che stavano attorno a me quando sono stato introdotto a Mme de Pompadour, mi assicurano di non averle mai sentito dire così tanto di un uomo»[24]. E, «come da ogni parte mi viene detto, il delfino non perde occasione per parlare molto favorevolmente di me»[25].

In una lettera del 9 novembre indirizzata ad Adam Ferguson, Hume scrive ancora: «Ho trascorso quattro giorni a Parigi e circa due settimane alla corte di Fontainebleau, fra persone che sembrano, dalla famiglia reale in giù, avere molto a cuore il proposito di convincermi, con ogni espressione di stima, che mi considerano uno dei più grandi geni del mondo. Sono sicuro che Luigi XIV, in nessun periodo di tre settimane, abbia mai ricevuto così tanta adulazione»[26].

L'accoglienza ricevuta a Parigi è andata quindi al di là di ogni aspettativa. Hume ha trovato in Francia rispetto e ammirazione. E ha ricambiato con la stessa intensità. Dopo qualche settimana di permanenza a Parigi, in una lettera a William Robertson, dichiara: «comincio a sentirmi a casa. È probabile che questo luogo divenga la mia casa per lungo tempo. Ho poca attitudine per i faziosi barbari di Londra; ho sempre desiderato rimanere nel posto in cui mi trovo ben piantato. Dove cercare di più, se mi trovo nel migliore posto del mondo!»[27]. Scrivendo qualche giorno dopo al reverendo Hugh Blair che gli chiedeva notizie, Hume non ha esitato ad affermare: «gli uomini di lettere sono qui davvero gradevoli; sono tutti uomini di mondo, che vivono in totale o quasi totale armonia fra loro»[28].

2. ROUSSEAU IN SVIZZERA E L'IDEA DI UN RIFUGIO IN INGHILTERRA

È per prima Mme de Boufflers a chiedere a Hume di ospitare Rousseau in Inghilterra. Dietro a ciò, c'è una ben precisa circostanza. Nella notte che precede l'alba del 9 giugno 1762, allorché le pubbliche autorità condannano l'*Émile* a essere bruciato e spiccano mandato di cattura, Rousseau viene raggiunto da un messo che gli porta una lettera di Mme de Luxembourg, dentro la cui busta si trova una missiva del principe de Conti, indirizzata alla stessa nobildonna[29]. Qui si legge: «alle sette del mattino sarà spiccato il mandato di cattura e manderanno immediatamente ad arrestarlo; ho ottenuto che non l'inseguano se si allontana; ma, se persiste a volersi lasciarsi prendere, sarà preso»[30]. Mme de Luxembourg

desidera parlare con Rousseau. Questi si veste e la raggiunge in fretta. Arriva da Parigi Mme de Boufflers. È una notte tumultuosa. La prima reazione di Rousseau è quella di rifugiarsi a Ginevra. E al riguardo egli scriverà: «ma un istante di riflessione è stato sufficiente a dissuadermi dal fare una simile sciocchezza. Sapevo che il Ministero di Francia, ancora più potente a Ginevra che a Parigi, non mi avrebbe lasciato in pace nella prima città più che nell'altra»[31]. E ancora: «poiché né l'onore né la ragione mi permettevano di rifugiarmi come un fuggiasco, ho preso la determinazione di avvicinarmi soltanto e di andare ad attendere in Svizzera la decisione che sarebbe stata presa a Ginevra»[32]. Con la disapprovazione di Mme de Boufflers, che lo spingeva verso Hume e l'Inghilterra, egli parte nel pomeriggio di quella tormentata giornata alla volta di Yverdon, nel cantone di Berna[33]. Più tardi confesserà: «Non ho mai amato l'Inghilterra né gli inglesi, e tutta l'eloquenza di Mme de Boufflers, lungi dal vincere la mia ripugnanza, pareva aumentarla, senza che sapessi il perché»[34].

Qualche giorno dopo la partenza di Rousseau, il 14 giugno del 1762, la nobildonna indirizza una lettera a Hume. Fra le altre cose, vi si legge: «Jean-Jacques Rousseau, cittadino di Ginevra e autore di numerosi scritti che vi sono verosimilmente noti, ha pubblicato un trattato sull'educazione in quattro volumi, in cui espone molti princìpi contrari ai nostri, tanto in materia politica che religiosa. Poiché non beneficiamo qui della libertà di stampa […], le autorità ne hanno decretato l'arresto […]. Egli è perciò partito, incerto su quale esilio scegliere. Gli ho consigliato di ritirarsi in Inghilterra, promettendogli delle lettere di presentazione per voi, signore, e per altri miei amici. Pago la mia promessa e non posso, a mio avviso, scegliere per lui, in tutta Europa, un protettore più rispettabile per i suoi lumi e più raccomandabile per la sua umanità»[35].

La lettera di Mme de Boufflers prosegue: «Il signor Rousseau è visto come un uomo singolare dalla maggior parte delle persone di questo paese. E, se si prende tale aggettivo nel suo vero significato, gli è giustamente attribuito, perché è diverso sotto molti aspetti dal modo di agire e di pensare degli altri uomini. Egli ha un cuore giusto, l'anima nobile e disinteressata. Rifiuta ogni tipo di dipendenza e, per tale ragione, ha preferito in Francia guadagnarsi da vivere copiando della musica, piuttosto che ricevendo la benevolenza dei suoi migliori amici, che vorrebbero porre rimedio alla sua cattiva sorte. Tale delicatezza può sembrare eccessiva, ma non ha nulla di criminale, ed essa stessa presuppone dei sentimenti elevati. Egli si sottrae ai rapporti con il mondo, si trova a suo agio solo nella solitudine, un desiderio che gli ha procurato dei nemici, [mentre] l'amor proprio di coloro che l'hanno cercato è stato ferito dai suoi rifiuti. Malgrado la

sua apparente misantropia, credo che non ci sia un uomo più dolce, più umano, più compassionevole delle sofferenze degli altri e più paziente verso le proprie»[36].

Nella sua risposta (1 luglio 1762), Hume scrive: «Assicuro vostra signoria che non c'è uomo in Europa di cui abbia una più alta idea e che sarei più orgoglioso di servire; e, poiché in Inghilterra la sua reputazione è molto elevata, spero che ognuno cercherà di attrarlo con cortesie e servigi, in maniera che egli possa accettare»[37]. Hume si rivolge il giorno dopo direttamente a Rousseau: «Sono stato onorato da una lettera inviatami da una signora di grande merito, che ha molto particolare riguardo per voi, la contessa de Boufflers […]. Senza ostentare convenevoli di sorta, mi prenderò la libertà di dirvi schiettamente che, fra tutti gli uomini di lettere europei, voi siete, fin dalla morte [… di] Montesquieu, colui che più onoro per la forza del vostro genio e la grandezza della vostra mente»[38].

Hume riteneva che Rousseau fosse già a Londra. Ma sotto quella data si trovava a Yverdon. La lettera perviene a Jean-Jacques con otto mesi di ritardo. Ed egli risponde il 19 febbraio del 1763. Fra l'altro, afferma: «Se avessi previsto l'accoglienza che mi è stata riservata in patria, sarebbe stato indubbiamente nella vostra nazione, e il più possibile vicino a voi, che avrei cercato ospitalità. Non esiste altro paese che possa preferire all'Inghilterra»[39]. E aggiunge: «Se non vi avvicinasse a me il vostro buon cuore, sarebbero le vostre grandi idee, la vostra sorprendente imparzialità e il vostro genio a elevarvi assai al di sopra degli uomini»[40]. Rousseau prende però tempo: «Signore, una salute migliore e una situazione più tranquilla possano, così come l'avrei desiderato, consentirmi di fare questo viaggio!»[41].

Qual era stata l'accoglienza ricevuta in patria da Rousseau? Il 19 giugno del 1762, il Piccolo Consiglio di Ginevra aveva ordinato di bruciare l'*Émile* e il *Contrat social* e, nel caso si fosse trovato nel territorio della repubblica, di arrestare e processare l'autore. Il successivo 10 luglio, Rousseau era stato espulso da Yverdon. Aveva raggiunto Môtiers-Travers, territorio appartenente al Re di Prussia, dove riteneva di dover essere «al riparo da ogni persecuzione» o, quantomeno, credeva che la religione non potesse «servire da pretesto»[42]. La sua idea era che quel sovrano pensasse «da filosofo e si comportasse da re»[43]. E questo suo giudizio era del tutto noto. Ma Rousseau non riteneva «impossibile che […Federico] approfittasse della circostanza per investire col peso della sua generosità l'uomo che aveva osato pensare male di lui»[44].

La vicenda aveva in poco tempo assunto uno svolgimento molto favorevole. Governatore dei territori di Neuchâtel era all'epoca George Keith. Questi aveva addirittura proposto a Rousseau di andare a vivere nel castello di Colombier, non

distante da Môtiers-Travers, dove egli abitava nel periodo estivo[45]. Keith aveva informato Federico della presenza di Rousseau nella contea di Neuchâtel. E Federico si era comportato con grande generosità[46]. I rapporti fra il ginevrino e Keith erano diventati tali che Rousseau lo chiamava «padre», ottenendo in contraccambio l'appellativo di «figlio»[47]. Come amico ed estimatore di Hume, Keith aveva confermato le qualità de *le bon David* a Rousseau[48]. E aveva anch'egli chiesto a Hume di accogliere Jean-Jacques in Inghilterra. Si ha notizia di ciò in una lettera del filosofo scozzese a Mme de Boufflers del 22 gennaio 1763. In tale lettera, si può leggere: «Ho avuto recentemente una missiva dal mio amico il Lord Maresciallo, governatore di Neuchâtel, da cui ho appreso che il signor Rousseau si è messo sotto la sua protezione per difendersi dai propri nemici. Il maresciallo apprezza estremamente la cortesia e la gradevolezza della conversazione del signor Rousseau, e sembra molto desideroso di trattenere *l'onesto selvaggio*, come egli amabilmente lo chiama, nel suo territorio: ma sospetto che l'autorità del Re di Prussia sia in quel luogo così limitata da non garantire al filosofo una sufficiente protezione dai bigotti che continuano a infastidirlo»[49].

Rousseau giudicava il soggiorno a Môtiers «piacevolissimo»; pensava addirittura di finire i suoi giorni in quella località[50]. Ma era anche consapevole che il favore del Re di Prussia e di Milord il Maresciallo non sarebbero stati sufficienti a sottrarlo alla crescente ostilità dell'ambiente in cui si trovava[51]. Nel momento in cui (febbraio 1763) riceve la lettera di Hume, che si dichiara disposto ad accoglierlo in Inghilterra, la situazione è già precaria. Nell'agosto del 1762, Rousseau aveva scritto una lettera al pastore di Môtiers, Frédéric-Guillaume de Montmollin, per «fare atto di buona volontà e per dichiarargli» che era stato «sempre unito col cuore alla chiesa protestante»[52]. Ma ciò non era stato sufficiente a impedire che il conflitto con Montmollin divenisse sempre più aspro. Intanto, Milord il Maresciallo si trovava a Potsdam, nell'impossibilità quindi di fare alcunché per il suo protetto. E, quando il 1 settembre del 1765 giunge a Môtiers, Mme de Verdelin constata di persona la forte ostilità di una parte della popolazione nei confronti di Rousseau[53]. La nobildonna condivideva già da tempo il suggerimento di Mme de Boufflers. E ripropone con forza a Rousseau di accettare l'ospitalità di Hume in Inghilterra.

Meno di una settimana dopo, le cose precipitano irrimediabilmente. È stato lo stesso Rousseau a raccontarlo: «il fermento si faceva più vivo e, nonostante i reiterati rescritti del re, nonostante i frequenti ordini del Consiglio di Stato, nonostante le cure del castellano e dei magistrati del luogo, il popolo,

considerandomi veramente come l'Anticristo, e vedendo inutili tutti i suoi clamori, [… è passato] agli atti di violenza. Già per i sentieri i ciottoli cominciavano a rotolarmi dietro, lanciati tuttavia ancora un po' troppo da lontano perché potessero colpirmi. Alla fine, la notte della fiera di Môtiers, che si svolge al principio di settembre, sono stato assalito nella mia dimora in maniera da mettere in pericolo la vita di coloro che l'abitavano»[54]. Rousseau abbandona Môtiers e il 10 (o l'11) settembre (1765) raggiunge l'isolotto di Saint-Pierre, in mezzo al lago di Bienne. Viene però espulso dal Senato di Berna. E parte per Basilea e Strasburgo.

3. ROUSSEAU IN INGHILTERRA E LA ROTTURA CON HUME

Nella ricerca di un asilo, Rousseau si è trovato di fronte a varie possibilità. Milord il Maresciallo gli chiedeva di ritirarsi a Potsdam, il Re di Prussia gli avrebbe dato sicura ospitalità, e parimenti avrebbe fatto la duchessa di Sassonia-Gotha[55]. Il passaporto rilasciato il 24 ottobre dalle autorità di Nidau prevedeva che egli andasse in Germania[56]. Ma alla fine è prevalsa la soluzione originariamente suggerita da Mme de Boufflers, fatta propria da Mme de Verdelin e approvata anche da Milord il Maresciallo. Rousseau scrive (4 dicembre 1765) da Strasburgo a Hume per accettare la sua ospitalità[57]. Rientra a Parigi e nei primi giorni di gennaio parte con *le bon David* alla volta dell'Inghilterra. Qui sembrava che le cose andassero per il verso giusto. Rousseau manifestava a Hume grande riconoscenza e gli rivolgeva esagerate, e probabilmente insincere, espressioni di affetto. Hume pensava di far ottenere al ginevrino una pensione da parte di Giorgio III, per il tramite del generale Conway, segretario di Stato[58]. Ma la situazione si è rapidamente ingarbugliata.

Nel mese di dicembre, poco dopo la decisione di Rousseau di seguire Hume in Inghilterra, Horace Walpole aveva progettato una burla. Aveva preparato una lettera a firma del Re di Prussia, con la quale rimproverava Jean-Jacques di avere rinunciato a Ginevra e alla patria, di avere rifiutato la propria protezione e lo minacciava di renderlo miserabile[59]. Tale lettera era stata messa in circolazione dopo la partenza di Hume e Rousseau per l'Inghilterra. Le copie si sono in breve moltiplicate, facendo il giro dell'Europa. Il «St. James's Chronicle» l'ha pubblicata a Londra. E Rousseau, che fino a qualche giorno prima aveva visto in Hume il suo grande benefattore, ha inviato al direttore del giornale una lettera di protesta, in cui tra l'altro afferma: «Vi faccio presente, signore, che questa lettera è stata architettata a Parigi, e ciò che rattrista e spezza il mio cuore è che

l'impostore ha dei complici in Inghilterra»[60]. Ossia: Rousseau pensava che dietro la burla ci fosse quella che egli denominava «cricca holbachiana»[61]. Riteneva che Hume fosse il rappresentante in terra inglese di quella «cricca». E immaginava che, in combutta con quei suoi «nemici», Mme de Boufflers e Mme de Verdelin lo avessero spinto fra le braccia del filosofo scozzese per averlo in loro potere[62].

La rottura è stata conseguente. Sebbene Hume lo abbia informato della decisione da parte di Giorgio III di accordargli la pensione su cui i due avevano convenuto, Rousseau si è chiuso in un ingrato mutismo. E, per di più, ha inflitto allo scozzese una grave umiliazione: con una tortuosa lettera, si è rivolto direttamente al generale Conway[63]. Poi, alla reiterata richiesta di spiegazioni da parte di Hume, ha risposto con una ispida missiva: «Credevo […] che il mio silenzio, correttamente interpretato dalla vostra coscienza, fosse abbastanza eloquente»[64]. La replica di Hume non si è fatta attendere: «Poiché la coscienza mi dice che ho sempre agito nei vostri confronti nel modo più amichevole e che vi ho dato in ogni occasione le prove più riguardose e più manifeste di un sincero affetto, giudicate voi l'estrema sorpresa che ha causato in me la lettura della vostra lettera. […], questa faccenda non può, non deve fermarsi qui. Suppongo pietosamente che qualche infame calunniatore mi abbia screditato presso di voi; ma in questo caso il dovere vi obbliga, e sono convinto che questa sia la vostra stessa disposizione d'animo, a darmi la possibilità di conoscere il mio accusatore e di giustificarmi; cosa che potete fare soltanto informandomi di ciò di cui vengo accusato»[65].

Rousseau non si è sottratto a ciò che Hume chiedeva. Ma lo ha fatto a modo suo. Gli ha indirizzato (10 luglio 1766), una lunga, contorta e melodrammatica lettera, giudicata da Ernest C. Mossner come «uno dei documenti più brillanti e affascinanti prodotti da una mente sconvolta»[66]. Rousseau ha dapprima affermato di essere «malato e poco in grado di scrivere»[67]. Ma dai meandri oscuri che agitavano la sua vita ha tratto la forza, di cui egli stesso si è dichiarato sorpreso, per un febbrile atto d'accusa[68]. Il testo dà la netta impressione che la lettera non sia stata concepita come una risposta a Hume. Il tono e il contenuto non rientrano negli schemi di uno scambio di spiegazioni, finalizzato a fugare un qualche equivoco malamente insorto fra amici o fra persone accomunate da un qualsivoglia rispetto. Il che è corroborato dal fatto che Rousseau prende la decisione di parlare di Hume «in terza persona»[69]. Il documento ha allora un'altra funzione. È scritto per consentire al ginevrino di ascoltare se stesso e compiacersi delle proprie contorsioni mentali; è scritto per essere declamato dal pubblico e dai posteri, ai quali spetta tributare la dovuta gloria alle capacità

causidiche e all'ingegno dell'autore[70].

Hume ha risposto molto sobriamente, limitandosi a mettere in evidenza le contraddizioni del suo interlocutore. E questa è stata l'ultima comunicazione fra i due[71]. Rousseau rivelerà più tardi la permanente condizione della propria anima tormentata: «Nell'abisso di mali in cui sono sommerso, sento l'urto dei colpi che mi vengono vibrati, ne scorgo lo strumento immediato, ma non riesco a vedere né la mano che lo dirige, né i mezzi ch'essa mette in opera. L'obbrobrio e le disgrazie cadono su di me, come da sé soli e senza che ciò sia palese. Quando il mio cuore straziato lascia sfuggire qualche gemito, ho l'aria di un uomo che si lamenti senza motivo, e gli autori della mia rovina hanno scoperto l'arte inconcepibile di rendere il pubblico complice della loro congiura»[72]. Il che sarà dichiarato da un uomo che nella propria vita ha abbondantemente beneficiato della generosità altrui[73].

Hume conosceva la situazione. Durante il viaggio da Parigi a Londra e la permanenza di Rousseau in Inghilterra, non aveva avuto difficoltà a decifrare la personalità del ginevrino. E l'ha descritta con poche parole: «Lo dico con riluttanza, ma ne sono costretto: oggi so con certezza che questa ostentazione di miseria e di angoscia estrema non è altro che una piccola ciarlataneria, di cui il signor Rousseau si serve con successo per rendersi interessante e per suscitare la commiserazione del pubblico»[74]. Hume ha ancora affermato: «Ho cominciato […] a preoccuparmi per quello che osservavo nell'atteggiamento e nel carattere del signor Rousseau; ho cominciato a temere che l'irrequietezza dell'animo, che in lui è naturale, gli potesse impedire di godere del riposo a cui l'ospitalità e la sicurezza che trovava in Inghilterra gli suggerivano di abbandonarsi. Con immenso dispiacere, vedevo che era nato per il tumulto e le tempeste e che l'avversione che segue il godimento sereno della solitudine e della tranquillità presto lo avrebbe reso un peso per se stesso e per tutti coloro che lo circondavano»[75].

La questione di maggiore importanza non sta tuttavia nello squilibrio emotivo di Rousseau. Riguarda invece le posizioni teoriche che egli sosteneva. Nella lettera del 14 giugno 1762, con la quale aveva chiesto a Hume di ospitare Rousseau in Inghilterra, Mme de Boufflers non aveva esitato a dire: nell'*Émile* si trovano esposti «molti princìpi contrari ai nostri»[76]. Cedeva perciò alla frettolosa tentazione di collocare Hume e gli intellettuali da lei frequentati sotto lo stesso denominatore. Ma esprimeva palesemente il giudizio degli Enciclopedisti, che avevano piena consapevolezza del territorio culturale che faceva da *habitat* a Rousseau e che era molto diverso da quello in cui essi si trovavano.

Voltaire non aveva fatto mistero di ciò. Dopo aver avuto una copia del *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, aveva scritto a Rousseau (30 agosto 1755): «Ho ricevuto, signore, il vostro nuovo libro contro il genere umano, vi ringrazio […]. Non è stata mai spesa tanta ingegnosità per renderci simili alle bestie. Quando si legge la vostra opera, viene voglia di camminare a quattro zampe»[77]. Voltaire aveva poi aggiunto: «Tuttavia, poiché è da più di sessant'anni che ho perduto tale abitudine, sento che mi è impossibile riacquistarla»; e ancora: «Non posso più imbarcarmi per andare a trovare i selvaggi del Canada», perché le «malattie a cui sono condannato m'impongono di avere disponibile un medico dell'Europa […], mi limito a essere un tranquillo selvaggio, nella solitudine che ho scelto vicino alla vostra patria»[78]. Successivamente, nell'agosto del 1756, Rousseau aveva inviato a Voltaire una lettera per difendere l'idea della Provvidenza, messa in discussione dallo stesso Voltaire nel *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Sembrava che tutto dovesse rimanere nell'ambito di una discussione fra "filosofi"[79]. Ma poi, nel 1758, era giunta la *Lettre a M. d'Alembert sur les spectacles*: un rifiuto totale di ciò che l'*Encyclopédie* rappresentava.Rousseau aveva messo il «suo nome e la sua penna al servizio dei pregiudizi di un'epoca passata»[80].

Quanto pensava Hume a proposito di Rousseau non era diverso da quello che pensavano gli Enciclopedisti. Già in una lettera inviata a Mme de Boufflers il 23 gennaio del 1763, lo scozzese aveva affermato: «ci sono ragioni per sospettare che egli scelga i suoi temi, più che per convinzione, per il piacere di mostrare la sua inventiva e sorprendere il lettore con i suoi paradossi»[81]. E, quanto allo stile, aveva paragonato Rousseau a un prolisso «oratore romano»[82]. L'identità culturale del ginevrino non sfuggiva quindi a Hume. Prendendo le distanze da Rousseau, egli rivendicava, senza bisogno di un'esplicita dichiarazione, la diversa collocazione e la diversa fattura del proprio lavoro intellettuale.

Da parte sua, come abbiamo già posto in evidenza, il ginevrino nutriva una profonda avversione nei confronti degli inglesi e dell'Inghilterra. E sapeva bene, pur affermandolo pubblicamente solo dopo la rottura d'ogni relazione, che i «princìpi» che ispiravano Hume erano molto «diversi» dai suoi[83]. Il fatto è che il rapporto fra Hume e Rousseau è nato dalla cortesia del primo nei confronti di Mme de Boufflers, Mme de Verdelin e George Keith, nonché dalla necessità del secondo di trovare un asilo. Ma non c'erano presupposti umani o intellettuali per una salda relazione.

Pertanto, diversamente da quel che Rousseau pensava, né gli Enciclopedisti, né Hume cospiravano contro di lui. Gli uni non erano una «cricca» di cospiratori. E

l'altro non era il loro rappresentante in terra inglese. È semplicemente accaduto che, con il suo atteggiamento e con i suoi scritti, Rousseau si è autoescluso da una grande vicenda intellettuale, dal drammatico tentativo di capire e accettare il profondo riorientamento che la vita individuale e collettiva stava subendo[84]. Trovandosi nello stesso crocevia storico, egli ha imboccato una direzione di marcia a cui, in modi diversi, gli Enciclopedisti e Hume si opponevano[85].

4. HUME E ROUSSEAU: DUE MONDI CONTRAPPOSTI

Com'è noto, Alexis de Tocqueville non ha lesinato critiche a Voltaire e ai vari esponenti dell'*Encyclopédie.* Ha visto alcuni loro limiti culturali[86]. Gli Enciclopedisti erano dei "riformatori". Avrebbero potuto essere dei migliori "riformatori". È significativo che Ludwig von Mises abbia criticato Voltaire nei seguenti termini: «Voltaire errava quando – nel 1764 – alla voce *Patrie* del suo *Dictionnaire philosophique* scriveva: "Essere buon patriota è desiderare che la propria comunità si arricchisca con il commercio e acquisti potenza con le armi; è ovvio che un paese non può avvantaggiarsi che a spese di un altro e che non può conquistare senza far del male ad altra gente". Al pari di tanti autori che l'hanno preceduto e seguito, Voltaire riteneva superfluo conoscere un po' di teoria economica. Se avesse letto i saggi del suo contemporaneo David Hume, avrebbe imparato come sia falso identificare guerra e commercio estero. Voltaire, il grande distruttore delle vecchie superstizioni e degli errori popolari, è stato inconsapevolmente vittima dell'errore più grave»[87].

La caratura teorica di Hume era indubbiamente superiore a quella degli Enciclopedisti[88]. Il che rendeva ancora più netto il contrasto con quanto sostenuto da Rousseau. Come sarà più tardi acquisito, Hume faceva parte della ristretta schiera dei «darwiniani prima di Darwin»[89]; e condivideva con Adam Smith il primato all'interno di quello «sceptical» o «scientific Whiggism», a cui dobbiamo l'individuazione dei presupposti gnoseologici della Grande Società e delle moderne scienze sociali, nonché una penetrante e pioneristica indagine sulla dinamica di un ordine sociale basato sulla libertà individuale di scelta e sulla complessità derivante dalle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali[90]. Sullo stato di natura, sul contratto originario, sulla proprietà privata, sul denaro, i commerci, le arti, la città, il lusso e su ogni altra questione, fra Hume e Rousseau c'era un'irriducibile contrapposizione. E ciò era ovviamente dovuto al fatto che il primo era un "esploratore" che intendeva estendere il più possibile il territorio della libertà individuale di scelta, mentre

l'altro intendeva esattamente cancellare quel territorio.

Da evoluzionista qual era, Hume ha rifiutato l'idea di un *inizio* della società. E non ha esitato a considerare lo stato di natura «come una semplice finzione, non diversa dall'*età dell'oro* inventata dai poeti»[91]. Non solo. Hume ha spiegato che i valori non sono veri e non sono falsi, che le «regole della morale […] non sono delle conclusioni della nostra ragione»[92]. Non c'è quindi una scienza del Bene e del Male; il che è l'acquisizione che sta alla base della libertà di coscienza. Rousseau è invece andato alla ricerca della «volontà generale». Ha cioè inseguito l'illusione di rendere «nulla» la volontà del singolo attraverso l'individuazione di un "punto di vista privilegiato sul mondo"[93]. E, quando si è reso conto di avere imboccato un itinerario impossibile, ha candidamente affermato: «ci vorrebbe un'intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini e non ne provasse alcuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura, e pur la conoscesse a fondo, la cui felicità fosse indipendente da noi, e che tuttavia volesse davvero occuparsi della nostra; e che infine, preparandosi una gloria futura con il passare del tempo, potesse lavorare in un secolo e godere in un altro»[94]. E ha concluso: «Ci vorrebbero degli Dei per dare leggi agli uomini»[95]. Il che costituisce la solenne dichiarazione del suo fallimento: perché l'onniscienza non è una prerogativa umana.

Hume ha fatto discendere l'istituzione della proprietà privata dalla condizione di scarsità a cui soggiace l'uomo[96]; ha reso chiaro che il diritto serve per delimitare i confini fra le azioni, cioè per regolare il conflitto sociale[97]; si è legato indissolubilmente al "governo della legge", a cui ha pure affidato il compito di limitare il potere pubblico e la sua sfera d'intervento[98]; ha compreso che nell'abbondanza verrebbe meno l'idea stessa di giustizia[99]; ha mostrato i vantaggi di cui beneficiano le parti nella cooperazione volontaria[100]; ha visto nella moneta l'indispensabile strumento della vita aperta allo scambio[101]; ha riconosciuto che, «in tempi in cui l'operosità e le arti fioriscono, gli uomini sono costantemente occupati e godono del premio tanto dell'occupazione quanto di quei piaceri che sono il frutto del loro lavoro»[102]; ha eguagliato il lusso alla raffinatezza[103].

Nulla di tutto ciò si trova in Rousseau. Sulla proprietà privata, il suo giudizio sembra altalenare: nel *Discours sur l'inégalité*, viene condannata, perché ritenuta la causa del conflitto sociale, anziché l'indispensabile strumento per la sua regolazione[104]; nel *Discours sur l'économie politique* e nel *Contrat social*, viene accettata[105]; nel *Projet de constitution pour la Corse* viene rigidamente circoscritta[106]. Ma la questione di fondo è che il modello di società a cui Rousseau è sempre rimasto fedele è quello del collettivismo spartano. Nel *Discours sur les*

sciences et les arts, ha definito Sparta una «repubblica di semidei più che di uomini»[107]; nel *Discours sur l'inégalité*, ha respinto la possibilità di riaggiustare «continuamente» le cose e ha affermato l'esigenza di riplasmare l'esistente, facendo «piazza pulita, scartando tutti i vecchi residui, come fatto da Licurgo a Sparta, per poter poi costruire un buon edificio»[108]. Il modello spartano è reiteratamente proposto nell'improvvida *Lettre a M. d'Alembert*; Sparta è presente nel *Contrat social*[109]; è il punto di riferimento nel *Projet de constitution pour la Corse*, dove vengono addirittura proposte l'autarchia e l'abolizione del denaro, nonché il calcolo in natura[110]; e Sparta ricompare nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, testo in cui si rammenta che «Licurgo, per sradicare la cupidigia […], non ha eliminato le monete, ma le ha fatte di ferro»[111].

L'adozione di Sparta come proprio modello sociale e il rifiuto del denaro, che è il mezzo della libertà individuale di scelta, indicano chiaramente l'obiettivo che Rousseau si prefiggeva[112]. Quanto scritto contro la scienza, le arti, la grande città e il lusso ne è un mero complemento[113]. E lo è pure la sua invettiva contro il teatro, a cui ha attribuito ogni genere di perversità e la corruzione delle donne[114]; eppure, era già autore di opere rappresentate[115].

Le divergenze teoriche fra Hume e Rousseau erano quindi rilevantissime. E non si limitavano alle questioni fin qui toccate. Hume pensava che l'Inghilterra godesse, «se non del migliore sistema di governo, perlomeno del più completo sistema di libertà mai visto e conosciuto dal genere umano»[116]. E, richiamando l'esperienza del terrore vissuta durante la Rivoluzione puritana, era dell'idea che il «governo popolare» avrebbe sradicato ogni forma di libertà, perché avrebbe mandato in pezzi la costituzione e assunto un potere illimitato e vessatorio[117]. Rousseau era di tutt'altro avviso. Scriveva: «il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso»; «i deputati del popolo non sono […], né possono essere i suoi rappresentanti»; «nelle antiche repubbliche, e anche nelle monarchie, mai il popolo ha avuto rappresentanti»; «la stessa parola era ignorata»[118]. Confermando la diagnosi di Hume, toccherà poi a Benjamin Constant gettare nuova luce sulle conseguenze del «governo popolare»: «non appena la sovranità deve fare uso del potere detenuto o, in altre parole, non appena occorre procedere all'organizzazione pratica del potere [...], l'azione posta in essere nel nome di tutti è necessariamente, ci piaccia o no, l'azione di un singolo individuo o di pochi individui, accade cioè che, nel sottomettersi a tutti […], ciascuno si sottomette a coloro che agiscono nel nome di tutti»[119].

Giungiamo allo strato più profondo della questione. Hume non credeva nella possibilità di poter avere esseri perfetti; riteneva che, per rendere possibile la

cooperazione sociale, fosse necessario impedire all'uomo, quando è al peggio della propria condizione, di procurare danno al prossimo. Il che sta alla base della teoria liberale della società. Rousseau si poneva invece l'insolubile problema di espungere il male dalla vita degli uomini. Lo spiega il vicario savoiardo: «se […] considero la società umana come tale […], non vi vedo che confusione e disordine, e nasce il problema di spiegare *il male sulla terra*»[120]. Qual è la causa del male? «Tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo»[121]. Anzi, è già degenerato. «In quello che è ormai lo stato delle cose, un uomo che dalla nascita fosse abbandonato a se stesso in mezzo agli altri sarebbe il più deformato di tutti. I pregiudizi, l'autorità, la necessità, l'esempio, tutte le istituzioni sociali nelle quali ci troviamo sommersi soffocherebbero in lui la natura e non metterebbero nulla al suo posto»[122].

Il punto decisivo è stato ben colto da Ernst Cassirer, il quale ha giustamente scritto: «là dove Voltaire, d'Alembert, Diderot vedevano semplici difetti della società, semplici errori della sua "organizzazione", che si sarebbero dovuti man mano correggere, Rousseau vedeva piuttosto la *colpa* della società»[123]. Bisogna allora raderla al suolo e riedificarla dal nulla. Essa è nata da un patto fraudolento, mediante il quale il «ricco» ha realizzato il «progetto più meditato che lo spirito umano abbia mai formulato: utilizzare a proprio vantaggio le forze di coloro che l'attaccavano, fare degli avversari i suoi difensori, ispirare loro altri princìpi e dar loro altre istituzioni, che gli fossero tanto favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario»[124]. Occorre perciò un nuovo «patto sociale», che cancelli quello esistente. La promessa rousseauoiana è una «forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga la persona e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca […] soltanto a se stesso»[125]. Ciò è quanto Rousseau ha promesso. Ma l'obiettivo che intendeva conseguire era ben altro: munire la «volontà generale», che in definitiva coincide poi con la volontà di chi si trova al potere, di una «forza reale superiore all'azione di ogni volontà particolare»: perché, «se le leggi delle nazioni potessero avere, come quelle della natura, un'inflessibilità che mai nessuna forza umana potesse vincere, la dipendenza dagli uomini ridiventerebbe allora quella dalle cose»[126].

È in questo modo che Rousseau si prefiggeva di edificare il "regno della virtù". Sparta era semplicemente una società collettivistica. Ma il collettivismo "giustificato" dall'idea della redenzione dal male produce, come abbiamo tristemente sperimentato, il terrore totalitario[127]. Caratteristica di ogni forma di totalitarismo è promettere machiavellicamente la soluzione dei "problemi maledetti" della condizione umana. E tuttavia ciò a cui realmente punta o che, in

ogni caso, realizza è la più violenta e onnipervasiva repressione della libertà individuale di scelta[128].

5. LA PUBBLICAZIONE DEL "RESOCONTO"

La rottura dei rapporti fra Hume e Rousseau è avvenuta in conseguenza dei sospetti del ginevrino su un episodio (la falsa lettera del Re di Prussia) che una mente più equilibrata avrebbe valutato diversamente: perché avrebbe saputo tenere ben conto della sollecitudine e della generosità che grondavano dal comportamento di Hume. Ma nessun convenevole sociale avrebbe mai potuto nascondere il fatto che i due erano separati da concezioni della vita diametralmente opposte. Ossia: anche a prescindere dalle ossessioni di Jean-Jacques, non c'era fra loro affinità umana. E ciò veniva reso ancora più drammatico dalla mancanza di affinità culturale. La lunga e complicata lettera inviata da Rousseau a Hume il 10 luglio del 1766 e la risposta dello scozzese del successivo 22 luglio costituiscono la pietra tombale di un rapporto impossibile, che senza l'intervento "mediatore" di Mme de Boufflers, di Mme de Verdelin e di George Keith non sarebbe mai nato[129].

Malgrado l'epilogo, Hume non ha mancato di raccomandare a Richard Davenport, presso le cui proprietà Rousseau aveva trovato sistemazione, di «continuare nel lavoro caritatevole già intrapreso»[130]. E non ha mancato di informare d'Holbach e d'Alembert[131]. Ha pure chiesto a Horace Walpole, affermando comunque di non volerne dare pubblicità, di riconoscersi autore della lettera del Re di Prussia[132]. Intanto Adam Smith, che si trovava a Parigi, d'Holbach, d'Alembert, Mme de Boufflers e Turgot sconsigliavano Hume di pubblicare alcunché sulla vicenda[133]. D'Alembert scriveva: «vi prego di pensare due volte prima di mettere sotto gli occhi del pubblico le vostre doglianze»[134]. E Mme de Boufflers precisava: «c'è qui un grosso partito composto da tutti coloro che saranno contenti di vedervi agire come un uomo ordinario […]. Né Rousseau, né alcuno vi può nuocere»[135].

Ma d'Alembert ha in brevissimo tempo capovolto il proprio giudizio sulla "strategia" da seguire. In una lettera inviata il 21 luglio a Hume, scrive: «Se la vostra disputa con Rousseau non avesse fatto tanto rumore, se voi non aveste esecrato nella maniera più viva il suo comportamento, il che mi sembra la cosa più giusta, persisterei ancora nella mia prima idea di non stampare alcunché. Ma il pubblico è oggi troppo interessato a quanto accaduto fra di voi, e le cose sono andate troppo avanti, perché voi non rendiate assolutamente noti i fatti. Il caso

ha voluto che la maggior parte dei vostri amici, e soprattutto coloro a cui mi avete chiesto di far leggere la vostra lettera, si siano trovati da Mlle Lespinasse proprio nel momento in cui l'ho ricevuta; M. Turgot, l'abate Morellet, M. Roux, M. Saurin, M. Marmontel, M. Duclos. Tutti unanimemente, come Mlle Lespinasse e io stesso, siamo del parere che dobbiate rendere nota al pubblico tale storia, con tutte le sue circostanze»[136].

In una lettera di Hume a Turgot del 5 agosto, si legge: «Invierò i documenti a d'Alembert, con un breve resoconto che ponga in relazione le lettere; e, se egli e tutti voi deciderete di pubblicare quanto vi mando, ne sarò contento. Il pacchetto arriverà probabilmente prima dell'inizio di settembre»[137]. La decisione è ormai presa. E Hume incarica Smith di dare a d'Alembert la libertà di modificare a suo piacimento il testo, in maniera da renderlo adatto alla «latitudine di Parigi»[138]. Il traduttore sarà Jean-Baptiste-Antoine Suard, ma l'effettivo curatore sarà d'Alembert[139]. Il "resoconto" verrà pubblicato in francese nella metà del mese di ottobre (e in inglese circa due mesi dopo)[140]. Voltaire interverrà immediatamente nella disputa, con una lettera aperta a Hume (*Lettre* à *M. Hume*), a ridosso della quale aggiungerà delle caustiche e distruttive *Notes*[141]. Se Hume, per proprio temperamento e per rigoroso consiglio di d'Alembert, d'Holbach e Turgot, è rimasto dentro le strette maglie di una cronaca misurata, Voltaire ha allargato l'ambito della disputa. Reiterando in parte giudizi già espressi, ha messo a nudo la personalità di Rousseau. Ma quel che più conta è che ha tenuto energicamente distinta la propria apertura al mondo dall'ossessiva ambizione rousseauiana di sradicare ogni forma di libertà individuale di scelta[142].

Benjamin Constant: i suoi debiti nei confronti di Adam Smith*

[… Constant] è un esponente del pensiero liberale, le cui posizioni si sottraggono ai convenzionali attacchi portati contro quella tradizione culturale.

STEPHEN HOLMES

Quasi ogni autore che si occupi dell'opera di Benjamin Constant sottolinea i legami avuti dal giovane Benjamin con i moralisti scozzesi. Anche se il soggiorno a Edimburgo non è stato molto lungo, è durante quel periodo che è emerso il suo interesse per la storia (antica e moderna) e la politica[1]. Rammentando quell'esperienza, lo stesso Constant l'ha definita come la «più piacevole della sua vita»[2]. E ha aggiunto: «Impegnarsi negli studi era di moda fra i giovani di Edimburgo, i quali aderivano a varie associazioni letterarie e filosofiche. Di alcune ho fatto parte anch'io e, sebbene l'inglese non fosse la mia lingua, mi sono distinto come scrittore e come oratore. Ho allacciato rapporti molto stretti con numerose persone, parecchie delle quali hanno raggiunto, in età matura, una certa fama. Fra queste Mackintosh, attualmente regio Ministro della Giustizia a Bombay, [e] Laing, uno dei migliori continuatori di Robertson»[3]. D'altronde, lo scopo di Juste Constant, il padre, era esattamente quello di indirizzare Benjamin agli studi e di «farlo vivere molto più con i morti che con i vivi»[4]. L'«Atene del Nord» gli appariva come il luogo più adatto.

La permanenza a Edimburgo è stata per il giovane Constant estremamente fruttuosa. Come Theodora Zemek ha giustamente scritto, è stato in quel periodo che Benjamin ha acquisito un «insieme di nozioni, un modo di pensare, un metodo storico e un approccio "scientifico" alla filosofia morale»[5]. Se si trascura tutto ciò, «se non si tiene conto della teoria storica e sociale dell'Illuminismo scozzese, se s'ignora il fatto che si trovasse a Edimburgo mentre lì vivevano Adam Smith, Adam Ferguson e Dugald Stewart, diviene allora impossibile afferrare lo spirito che pervade e unifica il pensiero di Constant»[6]. E il suo lavoro, «visto fuori dal contesto dell'Illuminismo scozzese», «può apparire frammentario e confuso»[7].

Tutto ciò spinge a chiedersi quale sia stato il fattore che più ha caratterizzato

quella fase della vita culturale della Scozia. Sir Frederick Pollock ha giustamente visto in Montesquieu, Edmund Burke e Friedrich von Savigny dei «darwiniani prima Darwin»[8]. Ma tale connotazione, se può essere attribuita a Montesquieu, dev'essere riferita, ancor prima che a Burke e Savigny, a David Hume, Adam Smith e ai loro seguaci[9]. Come dire che, subendo l'influenza dei moralisti scozzesi, Constant ha assorbito quella concezione che, rinunciando al «punto di vista privilegiato sul mondo», ha presentato la vita sociale come un processo ateleologico, in cui le azioni di individui «ignoranti e fallibili» producono permanentemente esiti inintenzionali. Di qui la necessità di limitare la sfera d'intervento del potere pubblico e la conseguente istituzionalizzazione della libertà individuale di scelta, che è il mezzo attraverso cui procedere all'esplorazione dell'ignoto e alla correzione degli errori.

1. ADAM SMITH: DISPERSIONE DELLA CONOSCENZA E POTERE

Se è corretto affermare, come ha fatto Theodora Zemek, che l'Illuminismo scozzese «unifica il pensiero di Constant», bisogna anche aggiungere che Adam Smith è stato l'autore che ha fornito al losannese il principale argomento a favore della limitazione del potere e della conseguente istituzionalizzazione della libertà individuale di scelta. I *Principes de politique applicables à tous le gouvernements* del 1806 sono il testo in cui ciò è più chiaramente accertabile[10]. Ma conviene individuare prima quale sia stata la parte dell'opera smithiana da cui Constant ha tratto più direttamente vantaggio.

La pagina più rilevante della *Wealth of Nations* è probabilmente quella in cui Smith, basandosi su un'obiezione di carattere gnoseologico, ha abbattuto il mito del Grande Legislatore. Egli ha scritto: «È evidente che ognuno, nella sua condizione locale, può giudicare molto meglio di qualsiasi uomo di Stato o legislatore quale sia la specie di industria interna che il suo capitale può impiegare e il cui prodotto avrà probabilmente il più grande valore. L'uomo di Stato che dovesse cercare di indirizzare i privati relativamente al modo in cui dovrebbero impiegare i loro capitali non soltanto si addosserebbe una cura non necessaria, ma assumerebbe un potere che non solo non si potrebbe affidare tranquillamente a nessuna persona singola, ma nemmeno a nessun consiglio o senato e che in nessun luogo potrebbe essere più pericoloso che nelle mani di un uomo abbastanza folle e presuntuoso da ritenersi capace di esercitarlo»[11].

Smith ha inteso dire che il Grande Legislatore non dispone delle conoscenze necessarie per svolgere il compito che si prefigge. Esiste infatti una «conoscenza

molto importante, ma non organizzata, che non può essere considerata scientifica, perché non è conoscenza di leggi generali: la conoscenza delle circostanze particolari di tempo e di luogo. Rispetto a questo tipo di conoscenza, ogni individuo si trova praticamente in vantaggio su tutti gli altri, per la ragione che egli possiede informazioni uniche, che possono essere vantaggiosamente utilizzate, ma solo se le decisioni che dipendono da esse vengono lasciate a lui o sono prese con la sua attiva collaborazione»[12]. E ancora: se anche si volesse prescindere dal fatto che il Grande Legislatore è privo delle conoscenze di tempo e di luogo con cui adottare le decisioni, resta il problema che attribuirgli il compito di decidere per i singoli individui significa conferirgli un potere illimitato, «pericoloso» nelle mani di chiunque e, soprattutto, in quelle di chi sia tanto «folle e presuntuoso da ritenersi capace di esercitarlo».

Smith ha quindi sollevato due questioni. 1) le conoscenze di tempo e di luogo sono «disperse» all'interno della società: sono conoscenze all'istante, che possono essere utilizzate solamente da coloro che le possiedono. 2) se tali conoscenze potessero essere centralizzate, si conferirebbe un potere illimitato a quanti sono chiamati a utilizzarle. Quale soluzione dare al problema?

Smith ha scritto che «l'uomo di Stato che dovesse cercare di indirizzare i privati relativamente al modo in cui dovrebbero impiegare i loro capitali […] si addosserebbe una cura non necessaria». Perché? Per la ragione che l'impiego dei capitali non può che essere orientato dalle conoscenze di tempo e di luogo. Il che viene fatto da ciascuno in base alla propria «condizione locale». Ma a ciò si può opporre un interrogativo: la mobilitazione dei capitali affidata ai singoli rende possibile la cooperazione sociale?

La risposta di Smith si trova qualche riga prima. È la teoria della «mano invisibile»: «cercando per quanto può di impiegare il suo capitale a sostegno dell'industria interna e di indirizzare questa industria in modo che il suo prodotto possa avere il valore più grande, ogni individuo contribuisce necessariamente quanto può ad accrescere il reddito annuale della società […]. Né per la società è sempre un male che questo fine non entri nelle sue intenzioni»[13]. Ossia: se le conoscenze di tempo e di luogo fossero centralizzabili, il Grande Legislatore prescriverebbe il contenuto delle nostre azioni. La cooperazione sociale sarebbe di carattere coercitivo. Coerente con il suo teorema della «dispersione della conoscenza», Smith ha invece imboccato la strada della cooperazione volontaria. Dal momento che per conseguire le proprie finalità ciascuno deve fare qualcosa per l'altro, c'è fra gli attori uno scambio di mezzi che è del tutto intenzionale. Tuttavia, poiché non c'è una gerarchia obbligatoria dei

fini, ciascuno coopera agli scopi altrui in forma inintenzionale: normalmente non li conosce e, se li conoscesse, potrebbe non condividerli. È così che si allarga il perimetro della cooperazione e se ne accresce il volume.

In una sola pagina della *Wealth of Nations*, Smith 1) ha formulato il teorema della «dispersione della conoscenza»; 2) tramite questo, ha abbattuto il mito del Grande Legislatore; 3) ha mostrato come sia possibile e vantaggioso porre al posto della cooperazione coercitiva quella volontaria; 4) ha in tal modo eretto delle robuste barriere all'intervento del potere pubblico, che è stato spogliato del ruolo di variabile indipendente del sistema e retrocesso al rango di complemento della cooperazione sociale volontaria.

Considerati tutti insieme, i punti sopra richiamati ci consentono di comprendere che, partendo dal teorema della «dispersione della conoscenza», Smith ha potuto realizzare un doppio programma. Ha anzitutto potuto rivolgere una devastante critica all'interventismo della politica nell'economia. E ha poi sviluppato una teoria della società di mercato. Ha pertanto poggiato sulla stessa base teorica la parte *destruens* e quella *construens* della sua opera.

Tutto ciò può essere chiarito mediante le stesse parole di Smith. Egli ha scritto: lo scopo dei «regolamenti» che disciplinano gli interventi pubblici è quello di «sviluppare le nostre manifatture non mediante il loro miglioramento, ma per mezzo degli ostacoli frapposti alle manifatture di tutti i nostri vicini e mettendo fine, per quanto possibile, alla scomoda concorrenza di odiosi e sgradevoli rivali. [… Si ritiene] ragionevole avere il *monopolio dell'ingegno* di tutti i […nostri] connazionali»[14]. Smith ha ancora affermato: «Penso sia superfluo osservare che questi regolamenti sono contrari alla propagandata libertà dei cittadini, di cui fingiamo di essere tanto gelosi»[15].

Come si vede, il teorema della «dispersione della conoscenza» colpisce qui la pretesa di poter realizzare quel «monopolio dell'ingegno» che, in quanto tale, si arroga il diritto di conoscere quali attività debbano essere sviluppate e demanda alla contrattazione politica la scelta dei soggetti «meritevoli» di protezione pubblica. Il che giuridicamente dà luogo a un processo che si sottrae alla possibile applicazione di «princìpi generali», cioè di norme generali e astratte, e che alimenta una produzione normativa finalizzata ad accordare privilegi. Ogni cosa viene consegnata all'attività dell'uomo politico, i «cui giudizi vengono ispirati dalle circostanze del momento»[16].

Veniamo alla parte *construens*. Se il potere pubblico non deve distribuire privilegi, in che cosa consiste il suo compito? Deve salvaguardare le condizioni che rendono possibile l'esercizio della libertà individuale di scelta: non deve

imporre di fare «il bene», ma impedire a ciascuno di arrecare danno agli altri, cioè a dire di fare «il male»[17]. Già nella *Theory of Moral Sentiments*, Smith aveva scritto: «[…] la mera giustizia è solo una virtù negativa, che ci impedisce di danneggiare il prossimo. Chi semplicemente si astiene dal violare la persona, la proprietà o la reputazione dei propri simili ha di certo assai poco merito. Tuttavia, egli obbedisce a tutte le regole di quella che è propriamente chiamata giustizia e fa tutto ciò a cui i suoi pari potrebbero costringerlo o per cui omissione potrebbero punirlo. Spesso si può obbedire a tutte le regole di giustizia standosene fermi a sedere senza far niente»[18].

È la «regolare amministrazione della giustizia» a permettere la prosperità: perché essa permette di mobilitare liberamente le risorse in base alle «conoscenze disperse». Non è un caso che, quando «nelle città si istituì l'ordine e il buon governo e, con essi, la libertà e la sicurezza degli individui […] qualsiasi capitale che si fosse accumulato nelle mani degli abitanti industriosi della campagna, si rifugiava naturalmente [… in esse], i soli santuari in cui questo capitale avrebbe potuto essere garantito alla persona che l'aveva accumulato»[19].

2. LA DISPERSIONE DELLA CONOSCENZA NELLE PAGINE DI CONSTANT

Nello studio della *Wealth of Nations*, Constant è stato favorito dalla traduzione francese dell'opera, apparsa nel 1802 per iniziativa di Germain Garnier, il quale l'aveva pure corredata di importanti sue annotazioni. I «luoghi» in cui Constant ha rivolto all'intervento dello Stato delle obiezioni gnoseologiche di derivazione smithiana sono numerosi. In un breve capitolo del libro terzo dei *Principes* del 1806, Constant si è soffermato sulle «ipotesi senza le quali l'estensione dell'autorità sociale è inammissibile». Egli ha dapprima scritto: «L'immaginazione può inventare un impiego singolarmente utile dell'autorità sociale illimitata, supponendola sempre esercitata in favore della ragione, dell'interesse di tutti e della giustizia, capace di scegliere immancabilmente mezzi di nobile natura e di sicuro successo, in grado di assoggettare le facoltà dell'uomo senza degradarle – in una parola, capace di agire nello stesso modo in cui i devoti concepiscono l'azione della provvidenza, ossia unendo insieme la forza del comando e la convinzione che penetra in fondo ai cuori»[20].

Si può concepire il potere alla stregua della provvidenza e, per tale ragione, renderlo illimitato? Per fare ciò, occorre anzitutto ritenere il «governo, se non infallibile, sicuramente come più illuminato dei governanti. Infatti, per

intervenire nelle relazioni fra individui con maggiore saggezza di quanto non potrebbero fare essi stessi o per dirigere lo sviluppo delle loro facoltà e l'impiego dei loro mezzi con maggiore successo di quanto non potrebbe fare il loro giudizio, bisogna possedere la sicura prerogativa di distinguere meglio di loro ciò che è vantaggioso e ciò che è nocivo. Senza questa supposizione, quale guadagno in termini di felicità, ordine o moralità otterrete estendendo le attribuzioni dei governi? Creerete una forza cieca […]. Ogni estensione dell'autorità di cui i governanti sono investiti avviene sempre a spese della libertà dei governati»[21]. E non solo. È inoltre necessario supporre che, «qualora il governo, malgrado i suoi lumi superiori, commetta degli errori, questi saranno meno funesti di quelli commessi dagli individui» e bisogna «assicurarsi che i mezzi di cui il governo dispone non producano un male più grande del bene che devono raggiungere»[22].

Constant ha anche utilizzato un'affermazione del conte di Mirabeau: «Nessun sovrano, nessun ministro può conoscere gli affari personali di migliaia di uomini, mentre ciascun individuo conosce molto bene i propri»[23]. In anni più tardi, soffermandosi sull'opera di Gaetano Filangieri, lo stesso Constant ha riaffrontato il problema. Ha rimproverato al pensatore italiano di considerare il legislatore «come un essere a parte, al di sopra del resto degli uomini, necessariamente migliore e più illuminato degli altri»[24]. Ha aggiunto che l'autore de *La scienza della legislazione*, «entusiasmandosi per un fantasma creato dalla sua immaginazione», gli ha accordato un potere che raramente ha pensato di limitare[25]. E ha concluso che, stando al pensatore italiano, si può credere che la legge discenda «dal cielo, pura e infallibile, senza la necessità di ricorrere a intermediari, i cui errori la falsano, i cui calcoli personali la sfigurano, i cui vizi la solcano e la rendono perversa […] la legge è opera degli uomini [… e] l'opera non merita maggiore fiducia dei suoi facitori»[26].

Ne consegue che, «per attribuire all'autorità la direzione dei lumi, occorre supporre che gli uomini non possano arrivare con le loro proprie forze alla scoperta delle verità di cui hanno bisogno, oppure che esistano verità la cui scoperta sarebbe pericolosa e, di conseguenza, che vi siano degli errori che è utile non correggere»[27]. «I governi sono a volte riusciti a interrompere, per qualche tempo, la marcia dell'intelligenza umana. Ma sarebbe un'inferenza erronea supporre che essi siano in grado di incoraggiarla. L'ignoranza può, al loro comando, prolungarsi sulla terra; ma i lumi brillano soltanto sotto la guida della libertà»[28].

Non dobbiamo pertanto guardare ai governanti come a una «fonte privilegiata della conoscenza» o a una «saggezza superiore»[29]. Essi sono sottoposti alla stessa

condizione di «ignoranza e fallibilità» di tutti gli altri uomini. Coloro ai quali conferiamo il potere «sono soggetti, come tutti gli altri, all'errore»[30]: e prendono «a pretesto i loro stessi errori» per giustificare altre decisioni, da cui discendono ulteriori errori[31]. Senza dire che il potere di cui li investiamo può «essere impiegato contro le verità più necessarie»[32]. E, anche quando si fa ricorso alla volontà popolare per legittimarlo, non bisogna farsi ingannare. «Poiché l'azione compiuta a nome di tutti è necessariamente, lo si voglia o no, azione di uno solo o di pochi, ne consegue che, conferendo il potere a tutti, non è affatto vero che non si dia a nessuno. Al contrario, si dà a coloro che agiscono nel nome di tutti»[33]. La soluzione non sta allora nel modo in cui il potere pubblico viene «giustificato», ma nella sua limitazione: senza di questa, «la libertà può essere perduta, malgrado il principio della sovranità del popolo o proprio a causa di esso»[34].

Bisogna poi rendersi conto che gli «incentivi o gli aiuti del governo per le attività economiche sono una specie di gioco. È impossibile supporre che l'autorità conceda i propri aiuti e i propri incentivi soltanto a coloro che lo meritano o che li accordi sempre nella giusta quantità. In questo genere di cose, un solo errore trasforma gli incentivi in una lotteria»[35]. È così che la «speranza anche lontana e incerta dell'assistenza dell'autorità getta, nella vita e nei calcoli dell'uomo laborioso, un elemento totalmente diverso dal resto della sua esistenza […]. Non è più quel commerciante o quel fabbricante tranquillo che faceva dipendere la sua prosperità dalla saggezza delle sue speculazioni, dalla qualità dei suoi prodotti, dall'approvazione dei suoi concittadini […]. È un uomo il cui interesse immediato, il cui desiderio pressante consiste nell'attirare l'attenzione dell'autorità»[36]. Il che conduce a ispirare nei cittadini la volontà di «scambiare le loro relazioni commerciali con relazioni compiacenti e clientelari», che acquisiscono i «vizi delle corti, senza assumere al tempo stesso l'eleganza che almeno velava quei vizi»[37].

Per sottrarsi agli errori del potere pubblico (e alla corruzione determinata dal suo interventismo in campo economico), è necessario lasciare ciascuno «perfettamente libero nell'uso dei suoi capitali e del suo lavoro, perché individuerà meglio di qualsiasi governo l'impiego migliore che possa farne»[38]. «L'interesse individuale è sempre più illuminato, per quel che lo riguarda, del potere collettivo»[39]. «Senza essere incoraggiato dall'autorità», ognuno nella propria «condizione locale» sarà spinto a cercare il «genere di occupazione più vantaggiosa»[40].

Resta da vedere come sia possibile rendere compatibili i piani individuali, dare

cioè vita alla cooperazione sociale. «L'interesse bene inteso di ogni uomo è quello di non infrangere le regole della giustizia»[41]. Tali regole impediscono agli attori di «nuocersi reciprocamente»[42]. Non impongono di «fare il bene», ma impediscono di fare il «male»[43]. Se è quindi vero che nessuno può realizzare i propri piani senza l'intervento dell'altro, il contesto normativo pone ciascuno nella condizione di poter cooperare solo volontariamente.

Ciò fa comprendere che in Constant, come d'altronde in Smith, l'ordine sociale è concepito come un esito non programmato delle azioni poste in essere per il conseguimento di fini individualmente decisi. Le «regole di giustizia», che limitano le occasioni in cui ciascuno può danneggiare l'altro, sono uno strumento che perimetra l'ambito di autonomia di ogni attore. Esse segnano i confini entro cui l'azione di ognuno deve svolgersi. Danno perciò vita a un «ordine astratto» che lascia indeterminato l'ordine che concretamente si realizzerà (in conseguenza delle azioni poste in essere da ciascuno nell'esercizio della propria libertà di scelta)[44]. Poiché non prescrivono il contenuto delle azioni, le «regole di giustizia» possono garantire che l'ordine, cioè la compatibilità fra le azioni, ci sarà. Ma non possono in alcun modo anticiparne la concreta configurazione. Ciò significa che l'ordine non è l'obiettivo di alcun soggetto. Ognuno ha una propria gerarchia personale di fini da perseguire: scambia continuamente e intenzionalmente mezzi con l'altro. Ma l'ordine che si realizza è «inintenzionale», non è il prodotto dei suoi piani. Siamo nell'ambito del «governo della legge». Se le norme imponessero un contenuto, non sarebbero più delle norme generali e astratte. Detterebbero una gerarchia obbligatoria dei fini. E l'ordine sarebbe un esito «intenzionale» generato dalle decisioni del Grande Legislatore o di chi, in ogni caso, impone quella gerarchia. È l'affermazione del «governo degli uomini».

3. UN PASSO A RITROSO: DALL'*ADOLPHE* AI *MORAL SENTIMENTS*

Constant ha applicato la teoria delle conseguenze inintenzionali pure al di fuori dell'ambito strettamente politico. Lo si vede nell'*Adolphe*, un testo da cui è inoltre possibile desumere che i debiti di Constant riguardano anche altri punti dell'opera smithiana.

Theodora Zemek ha scritto che nell'*Adolphe* il «lettore è lasciato con il vago sentimento che [… i protagonisti] non siano gli esclusivi responsabili dell'esito»[45]. Il che non può costituire una sorpresa. È infatti noto che il romanzo, come genere letterario, ha una struttura basata sugli esiti inintenzionali[46].

Sorprende invece che, uscendo dall'immediatezza narrativa, Constant porti in primo piano concetti puramente teorici. Quando Adolphe dice a Ellénore che «le leggi della società sono più forti della volontà umana»[47], sembra che a parlare non sia l'amante, ma uno scienziato sociale, impegnato ad analizzare dall'esterno la vicenda[48].

Ovviamente, c'è qui la questione delle conseguenze inintenzionali prodotte dalle nostre azioni. Ogni nostro atto produce una «cascata» di conseguenze non programmate, che possono facilitare o impedire il conseguimento dei nostri obiettivi. È una questione che, portata più in profondità, ci pone davanti all'interazione, cioè a dire al rapporto intersoggettivo, in cui l'Altro è sempre una gamma di possibilità e di impossibilità, che in buona misura sono incorporate nelle norme che regolano la vita sociale[49]. Quando interagiamo con un'altra persona, la conclusione che ci viene spontanea è pensare che siamo in due. Ma non è così: non viviamo nel vuoto. Utilizzando uno stenogramma, Constant parla della presenza e dell'azione della società. In forma meno evasiva e meno reificante, possiamo dire che in qualunque relazione, anche di tipo intimo come quella di Adolphe e Ellénore, interviene un «terzo personaggio», il contesto fatto di uomini e di regole, da cui non si può prescindere[50].

Per fare entrare in scena questa «terza persona», Constant ricorre a quanto esposto da Smith nella *Theory of Moral Sentiments*. Adolphe afferma: «Quasi sempre, per essere in pace con noi stessi, travestiamo da calcoli e da sistemi le nostre incapacità o debolezze: ciò soddisfa quella parte di noi la quale, per così dire, è spettatrice dell'altra»[51]. È questo uno squarcio da cui si vede la chiara presenza dello smithiano «spettatore imparziale»[52].

Qual è il punto? Nella teoria di Smith, nessun uomo nasce con un io preformato. Se a qualcuno di noi fosse «possibile divenire adulto in un luogo solitario, senza comunicare con creature della propria specie, allora egli non potrebbe pensare al proprio carattere, al merito o al demerito dei propri sentimenti e della propria condotta, alla perfezione o ai difetti della propria mente, alla bellezza o alla deformità del proprio volto. Sono, questi, oggetti che egli non può scorgere con facilità, che non vede naturalmente, perché non ha uno specchio che glieli possa presentare. Entrando in società, tale uomo è immediatamente fornito dello specchio che cercava»[53].

Il contesto storico-sociale in cui veniamo al mondo ci fornisce pertanto i modelli di comportamento e le scale dei valori. È così che s'insedia dentro di noi uno «spettatore imparziale», un vero e proprio «uomo interno» o «grande compagno interiore», che continuamente ci indica le regole a cui dobbiamo

sottoporci e gli «scostamenti» a cui le nostre concrete azioni danno luogo[54]. In diretta connessione con ciò e citando il brano di Smith, Karl R. Popper ha scritto: «non nasciamo come io, ma […] dobbiamo imparare a essere degli io»[55]. Accade cioè che, «molto tempo prima di arrivare alla coscienza e conoscenza di noi stessi, diventiamo consapevoli di altre persone, di solito i nostri genitori»[56]. Incontriamo prima gli altri e poi noi stessi[57]: la nostra identità comincia a «svilupparsi attraverso la mediazione di altre persone: nello stesso modo in cui impariamo a vedere noi stessi in uno specchio, così il bambino diventa cosciente di se stesso intuendo il suo riflettersi nello specchio della coscienza di sé di altre persone»[58].

C'è tuttavia un altro interrogativo a cui rispondere. È vero che l'io di ciascuno di noi si forma nel contesto in cui viene al mondo, ma qual è l'origine dei modelli di comportamento e dei valori che ci danno lo «specchio» di cui abbiamo bisogno? Non c'è un primo uomo che li abbia proposti o prescritti. Essi sono nati attraverso il processo di interazione e sono da questo sottoposti a un incessante mutamento: «Ogni facoltà di un uomo è la misura con cui egli giudica l'analoga facoltà di un altro. Io giudico la tua vita in base alla mia. Il tuo orecchio in base al mio, la tua ragione in base alla mia ragione, il tuo rancore in base al mio rancore, il tuo amore in base al mio. *Non ho e non posso avere altro modo per giudicarli*»[59]. È così che nello scambio sociale la prestazione di Ego è la misura della prestazione di Alter. Quando adottiamo un modello di comportamento, sappiamo già quali siano le nostre «libertà» e quali siano i nostri obblighi, che sono poi le «libertà» dell'Altro. Lo «spettatore imparziale», l'«uomo interno», è lì a ricordarci ogni cosa. Ovviamente, ognuno cerca di essere indulgente con se stesso. Ecco perché «distogliamo sovente lo sguardo da quelle circostanze che potrebbero rendere sfavorevole il giudizio» sulle azioni che poniamo in essere[60]. «Questo auto-inganno, fatale debolezza umana, è la fonte di metà dei mali della vita»[61]. Ma ciò non è «del tutto privo di rimedio»[62].

Come aveva già scritto David Hume, le «regole della morale non sono […] conclusioni della nostra ragione»[63]. Sono il prodotto della necessità di ognuno di ottenere la cooperazione altrui. Ma non nascono da una volontà finalizzata alla loro creazione. Sono l'esito non programmato dell'impossibilità di rinunciare all'opera dell'Altro. È tale impossibilità a spingere ciascuno di noi a collocarsi al posto dell'Altro, per cercare di giudicare dalla prospettiva altrui la propria azione[64]. Diamo in tal modo vita a una «mobilità» a cui Smith ha dato il nome *sympathy*. Ma non si tratta di un sentimento di «compassione, empatia o di un'imitazione»[65]. È semplicemente il tentativo di darsi conto delle aspettative in

base a cui gli altri sono disposti a prestarci la loro cooperazione.

Ecco allora da dove viene l'affermazione di Adolphe, secondo cui una parte di noi è «spettatrice dell'altra»[66]. E diventa chiaro il significato da attribuire ad altri brani. Si pensi al seguente: «Siamo creature talmente mobili che finiamo col provare sentimenti che fingiamo»[67]; o anche: «[…] non c'è uomo che, una volta nel corso della sua vita, non si sia trovato diviso fra il desiderio di rompere una relazione che non è degna di lui e il timore di affliggere una donna che ha amato»[68]; e ancora: «La società è troppo forte, si riproduce sotto troppe forme, mescola troppe amarezze all'amore che essa non ha sanzionato»[69].

4. PROPRIETÀ PRIVATA E DIRITTI INDIVIDUALI

L'*Adolphe* è indubbiamente il testo in cui è più facilmente rinvenibile l'influenza dei *Moral Sentiments*. E tuttavia, una volta accertata, tale influenza getta luce su altri aspetti dell'opera di Constant. Da buon «darwiniano prima di Darwin», Smith ha operato in un territorio ben diverso dallo psicologismo utilitaristico, secondo cui le «leggi sociali devono essere in ultima analisi riducibili alle leggi psicologiche»[70]. «Lo psicologismo è […] costretto, volente o nolente, a operare con l'idea di un *inizio della società* e con l'idea di una natura umana e di una psicologia umana quali esisterebbero anteriormente alla società»[71]. Il che costituisce, lo ha sottolineato Popper, una «posizione disperata, perché la teoria di una natura umana pre-sociale, che spiega la fondazione della società – versione psicologistica del contratto sociale – non è soltanto un mito storico, ma anche, per così dire, un mito metodologico. Esso non può neppure essere preso seriamente in considerazione, perché abbiamo buone ragioni per credere che l'uomo o, meglio, il suo antenato è stato sociale prima di essere umano (se si pensa, per esempio, che il linguaggio presuppone la società)»[72]. Da cui la conclusione che le «istituzioni sociali e, con esse, le tipiche regolarità sociali o leggi sociologiche sono esistite prima di quella che alcuni amano chiamare la "natura umana" e prima della psicologia umana»[73].

Le norme e le istituzioni sono pertanto un prodotto della vita sociale. Sono la risposta alla necessità di co-adattare i piani individuali e rendere in tal modo possibile la cooperazione. La stessa proprietà privata, che è la pietra angolare della Grande Società, è nata da un processo storico. Nelle lezioni di Glasgow, Smith ha affermato che le sue origini «risalgono probabilmente a individui che si sono trasferiti in abitazioni fisse e che hanno cominciato a vivere insieme in nuclei urbani, cosa che probabilmente si verifica in qualunque società

avanzata»[74]. È una tesi che si ritrova nella *Wealth of Nations*[75]. Ma già Montesquieu, a cui Smith si è ispirato per formulare la sua teoria degli «stadi» dello sviluppo, aveva scritto: «Le leggi hanno uno stretto rapporto con la maniera grazie alla quale i diversi popoli si procurano di che vivere. È necessario un codice di leggi più esteso per un popolo dedito al commercio e alla navigazione che per un altro il quale si accontenta di coltivare le proprie terre. Ci vuole un codice più vasto per quest'ultimo che per un altro il quale vive di pastorizia. Ce ne vuole uno più esteso per questo che per un popolo che vive di caccia»[76].

Com'è noto, Montesquieu aveva potuto avvalersi dei resoconti di grandi viaggiatori. Si pensi ai lavori di Jean-Baptiste Tavernier, François Bernier e Jean Chardin, ripetutamente citati nell'*Esprit des lois*. Ai nostri fini, particolarmente utile è la lettera a Colbert, contenuta nei *Voyages* di Bernier. Qui il viaggiatore francese aveva mostrato come la proprietà privata non fosse un'istituzione «naturale». E aveva poi messo a confronto le condizioni di vita dei popoli in cui essa era presente con quella dei popoli in cui era assente. Stando a Bernier, la mancanza di proprietà privata aveva prodotto, per «inevitabile conseguenza, la tirannia, la schiavitù, l'ingiustizia, la miseria, la barbarie, [… reso] le terre incolte, [… trasformate] in un deserto, [… aperto] la via alla rovina e alla distruzione del genere umano, al crollo della monarchia e dello Stato; [… la proprietà privata è] la prima origine e la causa principale delle grandi differenze che notiamo fra i diversi stati e imperi del mondo»[77]. Bernier (ma anche Tavernier) è citato da Smith nella *Wealth of Nations*[78].

Da parte sua, Hume aveva affermato che le regole morali non sono «naturali»[79]. E, a proposito della proprietà privata, aveva in particolare aggiunto: essa è una «relazione non naturale, ma morale e basata sulla giustizia: è quindi del tutto assurdo immaginare che si possa avere un'idea della proprietà senza comprendere appieno il carattere della giustizia […]. L'origine della giustizia spiega quella della proprietà»[80]. Il che significa poi rinviare alla necessità della cooperazione sociale e, in special modo, all'esigenza di cooperare volontariamente. E non solo. Hume aveva anche scritto: «Un noto autore ha fatto della proprietà il fondamento di tutto il governo e la maggior parte dei nostri scrittori politici pare incline a seguirlo su questo punto»[81]. Il riferimento è a James Harrington che, nel *Commonwealth of Oceana*, aveva affermato: «Se un uomo è il solo signore di un territorio, o supera il popolo, possedendone tre parti su quattro, egli è il gran signore. Per questo il Turco è chiamato così, per la sua proprietà: e il suo governo e la monarchia assoluta»[82]. Ovviamente, anche Smith conosceva l'opera di Harrington[83].

Si comprende allora la ragione per la quale, nei *Principes* del 1806, Constant non abbia esitato ad affermare: «La proprietà non è affatto anteriore alla società perché, senza quest'ultima che le offra una garanzia, essa è il diritto del primo occupante – in altri termini, il diritto della forza, ossia un diritto che non è tale. La proprietà non è affatto indipendente dalla società, perché si può anche concepire una situazione sociale, in verità assai misera, senza proprietà, mentre non si può immaginare la proprietà al di fuori della condizione sociale. La proprietà esiste grazie alla società»[84].

E i diritti individuali? Non c'è dubbio che, se si tiene conto dei pensatori ai quali Constant si è rifatto, anche i diritti individuali solo legati alla posizione di cui beneficiano gli attori in un determinato contesto storico-sociale. Ritenere che le cose stiano diversamente significa privare di coerenza, o addirittura stravolgere, l'opera di Constant. Il che in fondo è stato fatto da Thierry Chopin, stando al quale l'autore dei *Principes* ha cercato di «limitare il campo legittimo di intervento del potere e di circoscrivere tale sfera partendo da una regola intangibile e assoluta: i diritti naturali dell'individuo»[85]. Se così fosse, l'esposizione di Constant mostrerebbe una frattura o un'ambivalenza[86]. E tuttavia, per giungere a ciò, occorrerebbe attribuire un peso esorbitante a elementi che compaiono occasionalmente e che rimangono fuori dalla più stretta trama constantiana. Si pensi all'affermazione secondo cui la «natura, quando ha creato l'uomo, non ha consultato l'autorità»[87]. Ma il fatto è che, differentemente da quel che sostiene Chopin, non sono i «diritti naturali» a delimitare in Constant la linea che separa la «sfera privata» e la «sfera pubblica»[88]. La libertà di scelta degli individui è resa necessaria dal fatto che la conoscenza è altamente dispersa all'interno della società; ed è resa possibile dalla proprietà privata, che è un prodotto storico-sociale, e dalle istituzioni a essa riconducili[89]. Non ci sono «diritti naturali»; e i diritti individuali non possono avere un'esistenza disgiunta da quella della proprietà. Di qui la conseguenza che non è possibile estendere l'ambito degli stessi diritti a danno della base su cui essi poggiano, cioè a dire la proprietà[90]: perché, quando viene messo a repentaglio o soppresso il regime proprietario, «tutte le libertà politiche e le carte dei diritti diventano un inganno»[91].

Alla luce di ciò, «appare chiaro, tanto dallo scarso numero di citazioni, quanto da alcuni brevi cenni, che l'incontro intellettuale di Constant con Locke non è mai accaduto»[92]. I punti di riferimento sono stati altri. Per i «darwiniani prima di Darwin», come per quelli successivi a Darwin, non c'è un primo uomo e non c'è un «inizio» della società. Quando è in grado di porsi il problema della convivenza

collettiva, l'essere umano beneficia già della condizione sociale. Smith non ha esitato ad affermare: «[…] non c'è alcuna utilità a dissertare sulle leggi vigenti nello stato di natura, o in qual modo avvenisse la successione nella proprietà, perché tale stato non è esistito»[93]. Pronunciata già nel corso delle lezioni tenute a Glasgow, tale affermazione è uno dei punti che maggiormente caratterizzano quello che Duncan Forbes ha chiamato «scientific Whiggism» o anche «sceptical Whiggism»[94]. Rispetto a Locke, si tratta di una pagina nuova nella storia del pensiero politico. Ed è una pagina strettamente correlata alla nascita delle moderne scienze sociali[95].

5. CONTRO BENTHAM

Ci sono quindi tutti gli elementi per dire che Constant non ha intellettualmente «incontrato» Locke. A indirizzarlo su una diversa via, è stata soprattutto l'influenza di Smith. Di qui anche l'impossibilità che egli potesse «abbracciare» la posizione di Jeremy Bentham. Sebbene questi considerasse il «contratto originario di Locke e dei suoi seguaci come una finzione», e anche se talvolta lo stesso Bentham è stato erroneamente ritenuto un «discepolo» di Hume e di Smith, la sua teoria è ben lontana da quella dei moralisti scozzesi[96]. Nell'universo di questi, le regole morali «non sono parte integrante della natura umana originaria [… e] non sono [nemmeno] rivelate dalla ragion pura»[97]. Bentham ha respinto la posizione giusnaturalistica, ma ha abbracciato l'idea secondo cui le norme sociali avrebbero dovuto essere il risultato del «calcolo felicifico». Non ha neppure considerato che le regole potessero essere delle «condizioni» non programmate, prodotte dalla necessità di cooperare con gli altri[98].
Constant ha avuto subito chiaro il problema: «Uno scrittore molto raccomandabile, per la profondità, la precisione e la novità del pensiero, Jeremy Bentham, si è levato recentemente contro l'idea dei diritti naturali, inalienabili o imprescrittibili; egli ha sostenuto che questa idea serve soltanto a confonderci e che va sostituita con quella dell'utilità, che a suo parere è più semplice e comprensibile»[99]. Ma le cose stanno ben diversamente. «Il diritto è un principio; l'utilità è soltanto un risultato. Voler sottomettere il diritto all'utilità significa voler sottomettere le eterne regole della matematica ai nostri interessi quotidiani […] e] non marcherebbero le occasioni per provare che sarebbe infinitamente più utile modificare […] i] rapporti a seconda delle circostanze. […] Ma] così l'utilità, per essere stata apparentemente considerata in modo troppo favorevole – e per essersi trasformata in causa invece di rimanere un effetto – scomparirebbe

definitivamente. La stessa cosa accadrebbe alla morale e al diritto»[100].
Ciò che muoveva Bentham era l'«utilitarismo degli atti». Il che era inaccettabile per Constant, il quale operava dentro le coordinate dell'«utilitarismo delle regole». Si sa che Smith avrebbe voluto scrivere un'opera di teoria del diritto. Il che è rimasto fra i suoi progetti irrealizzati. E tuttavia quanto sostenuto nella *Wealth of Nations* ci può venire in aiuto. Smith ha infatti lì spiegato che il diritto è fatto di «princìpi generali che sono sempre gli stessi», mentre il calcolo delle convenienze è attuato da «quell'insidioso e astuto animale comunemente chiamato uomo di Stato o politico, i cui giudizi sono ispirati dalle circostanze del momento»[101]. Sebbene posteriormente a Constant, Dugald Stewart, allievo di Adam Ferguson e primo biografo di Smith, ha posto la questione in termini ben precisi: «[…] il frequente appello all'utilità come misura dell'azione tende a introdurre incertezza rispetto alla condotta degli uomini», giacché un'azione a cui si attribuisce minore utilità viene continuamente sostituita da altre a cui si assegna maggiore vantaggio[102]. Il che mina lo stesso processo di interazione, che diviene imprevedibile[103]. L'utilità degli atti permette «eccezioni alle più importanti regole»; sanziona troppo benevolmente, quando il fine abbia qualche attrattiva, il «ricorso a mezzi di dubbia accettabilità»; e «consente una troppo estesa latitudine alla discrezionalità e all'intervento dei poteri politici», che divengono la variabile decisiva di ogni cosa[104].

La contrapposizione fra «utilitarismo delle regole» e «utilitarismo degli atti» riproduce pertanto quella fra «governo della legge» e «governo degli uomini». Come già rilevato, il primo delimita i confini fra le azioni e consente a ciascuno di mobilitare le proprie conoscenze e le proprie risorse, ponendo in tale modo in essere un processo di esplorazione dell'ignoto e di correzione degli errori: le norme generali e astratte garantiscono il co-adattamento delle azioni ma, lasciando agli attori libertà di scelta, non determinano l'ordine che concretamente si realizzerà. Il secondo presuppone invece che gli attori o, nel caso specifico, i governanti abbiano la disponibilità dei «dati rilevanti» e conoscano gli esiti delle loro decisioni[105]. Ma l'unica cosa certa, oltre alla presunzione di poter dominare fenomeni complessi come quelli sociali, è che provvedimenti adottati in base alle circostanze del momento aggrediscono ogni regola del diritto. Vengono in tal modo colpiti l'uguaglianza dinanzi alla legge, che discende dalla comune condizione di ignoranza e fallibilità, il diritto di proprietà e la libertà individuale di scelta. Esattamente quel che Constant ha temuto.

Aristotele aveva chiarito che «nessun decreto è universale» e che pertanto il

generalizzato utilizzo di provvedimenti specifici va a discapito del diritto[106]. Ma c'è di più. Aveva compreso che imboccare una tale strada equivale a voler riempire un vaso senza fondo: sia perché i beneficiari di atti legislativi particolari chiedono sempre nuovi interventi a loro favore, sia perché altri soggetti si sentono legittimati a chiedere a loro volta provvedimenti a loro vantaggio[107].

Alexis de Tocqueville, al quale non ha fatto difetto la conoscenza delle opere di Aristotele, ha cercato di prefigurare la complessiva situazione politica e sociale generata da una simile politica: «Al di sopra [… degli individui] si erge un potere immenso e tutelare che s'incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia; è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi. Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole essere l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri»[108]. Tocqueville si è poi chiesto: perché una tale autorità non dovrebbe levarci totalmente «il fastidio di pensare e la fatica di vivere?»[109].

Il fatto è che Bentham e i suoi seguaci non hanno mai avuto la preoccupazione di porre dei limiti all'esercizio del potere pubblico. Hanno pensato che, «una volta che ci fosse stata una maggioranza a controllare il governo, nessun'altra restrizione sarebbe stata necessaria»[110]. Ecco perché, di fronte ai timori manifestati da Tocqueville nei confronti della possibile «tirannide della maggioranza», John Stuart Mill ha visto nel «dispotismo della massa» un esclusivo fenomeno del passato[111]. Accade tuttavia che trascurare il problema della limitazione del potere pubblico significa consegnarsi alla «democrazia illimitata»: una situazione in cui, venendo meno il principio secondo cui la coercizione dev'essere circoscritta all'imposizione di norme generali e astratte (regole di «mera condotta»), «non è più la volontà o l'opinione della maggioranza […] a determinare cosa debba fare il governo, ma è il governo che è costretto a soddisfare ogni tipo di interesse particolare allo scopo di mettere assieme una maggioranza»[112]. La conseguenza è che gran parte delle risorse, sottratte alla cooperazione sociale volontaria, vengono allocate in base a criteri politici. Il che spiega la ragione per la quale la «democrazia illimitata» si accompagna inevitabilmente alla «democrazia in deficit»[113].

Anche se non ha avuto modo di soffermarsi in dettaglio sugli esiti della prevalenza «dell'utilità degli atti», Constant ha chiaramente compreso che

l'applicazione della teoria di Bentham avrebbe condotto all'abbandono del «governo della legge» e all'arbitrio[114].

6. ATENE O SPARTA?

Constant ha pronunciato nel 1819, presso l'Athénée Royal di Parigi, il noto discorso sulla *Liberté des Anciens comparée a celle des Modernes*. È un argomento già trattato nei *Principes* del 1806 che, come si sa, sono stati portati alla luce solamente in anni più vicini a noi. La questione sollevata da Constant non è qualcosa di sovrapposto o di periferico rispetto alla sua riflessione. Uno dei temi su cui si è più discusso nel Settecento è stato quello relativo al significato da attribuire alla libertà: se con tale termine si dovesse recuperare ciò a cui si pensava nell'antichità o se dovesse invece prevalere un significato moderno della parola. Proprio per rimarcare l'importanza del problema, uno degli autori che meglio ha ricostruito il dibattito sulla libertà degli antichi e la libertà dei moderni ha posto a corredo del suo lavoro il seguente sottotitolo: *Sparta, Atene e i "philosophes" nella Francia del Settecento*[115]. Ma la discussione non ha coinvolto solamente i pensatori francesi.

Commemorando Adam Smith a tre anni dalla morte, Dugald Stewart aveva posto la questione in termini a cui vale la pena prestare attenzione. «Il settore normativo che Smith ha scelto quale oggetto della sua opera mi spinge ovviamente a sottolineare un contrasto davvero singolare, rispetto alla ricchezza delle nazioni, tra lo spirito politico antico e quello moderno. Il grande obiettivo del primo era contrastare, per mezzo di leggi positive, l'amore per il denaro e l'inclinazione allo sfarzo, e di mantenere nella grande massa del popolo abitudini frugali e costumi severi. Filosofi e storici hanno unanimemente attribuito il declino degli stati, sia nella Grecia sia a Roma, all'influsso delle ricchezze sul carattere nazionale; e molti di loro hanno visto nelle leggi di Licurgo, che nel corso dei secoli hanno bandito i metalli preziosi da Sparta, come il più perfetto modello di legislazione concepito dalla saggezza umana. Quanto contrasta con questa la dottrina dei politici moderni! Lungi dal considerare la povertà quale vantaggio per uno Stato, loro grande scopo è individuare nuove fonti di opulenza nazionale e animare l'attività degli appartenenti a tutte le classi della popolazione, tramite il gusto degli agi e delle comodità della vita»[116].

Stewart aveva poi aggiunto: «Una delle cause principali di questa differenza fra lo spirito politico antico e quello moderno può essere rinvenuta nella diversità

delle fonti della ricchezza nazionale nei tempi antichi e in quelli moderni. Nelle età in cui il commercio e le manifatture erano ancora agli albori e gli stati costituiti come le vecchie repubbliche, un imprevisto afflusso di ricchezze dall'esterno era giustamente paventato come un male, allarmante per la morale, l'operosità e la libertà di una popolazione. Attualmente il caso è così diverso che sono le nazioni più ricche quelle nelle quali la popolazione è la più laboriosa e gode il maggior grado di libertà. Anzi, è stato il generale diffondersi della ricchezza fra le classi più basse che per primo ha fatto nascere lo spirito d'indipendenza nell'Europa moderna e che ha prodotto sotto alcuni dei suoi governi, e specialmente sotto il nostro, una più uguale diffusione della libertà e della felicità di quanto non avvenisse nelle più celebrate costituzioni dell'antichità»[117].

Le parole di Stewart coglievano esattamente il messaggio che Smith aveva rivolto alla propria generazione e a quelle future. Il modello da seguire non avrebbe potuto essere quello spartano[118]. D'altronde, quanto affermato da Smith, e prim'ancora da Mandeville e Hume, a proposito del lusso indicava chiaramente la direzione di marcia[119]. E Constant ha raccolto quel messaggio: «I legislatori antichi nutrivano un grande odio per le ricchezze. Platone rifiutava di dare leggi all'Arcadia soltanto perché quella regione era ricca. Tutti i politici dell'antichità vedevano nella povertà la fonte di ogni virtù e di ogni gloria»[120]. E anche i popoli dediti al commercio svolgevano la loro attività con un atteggiamento pervaso dallo «spirito del tempo, dall'atmosfera di guerra e ostilità che li circondava. Il commercio era allora un accidente fortunato»[121].

Ma oggi le cose – ha continuato Constant – stanno ben diversamente. I commerci sono la «condizione ordinaria, lo scopo unico, la tendenza universale, la vita vera delle nazioni. Esse vogliono la quiete; con la quiete, l'agiatezza; e, come fonte dell'agiatezza, l'attività economica. La guerra è ogni giorno di più un mezzo inadatto a soddisfare le loro aspirazioni. Le occasioni che si possono avere in guerra non offrono più, né ai singoli, né alle nazioni, un beneficio paragonabile ai risultati del lavoro pacifico e degli scambi regolari. Presso gli antichi, una guerra fortunata portava alla ricchezza pubblica e privata schiavi, tributi, terre da spartire»[122].

Nell'ultima parte del brano di Constant, c'è la risposta al perché i moderni hanno preferito le attività commerciali alla guerra. A differenza degli antichi, essi hanno compreso che gli scambi sono un gioco a somma positiva, un gioco cioè che migliora la posizione di tutti i contraenti[123]. Il che avviene sia nel commercio interno, sia nel commercio internazionale. Constant sapeva bene che, seguendo

l'insegnamento di Hume, Smith aveva argomentato, sin dai *Moral Sentiments*, a favore del libero scambio, rivolgendo poi nella *Wealth of Nations* una reiterata critica al sistema mercantilistico e alle sue pratiche protezionistiche. Di qui l'interrogativo: se dietro la vita degli antichi e dei moderni ci sono concezioni così diverse del modo in cui dare risposta al problema economico, è possibile che essi abbiano la stessa idea di libertà?

Presso gli antichi, la «libertà consisteva nell'esercitare collettivamente ma direttamente varie parti della sovranità tutt'intera, nel deliberare, sulla piazza pubblica, della guerra e della pace, nel concludere trattati di alleanza con gli stranieri, nel votare le leggi, nel pronunciare i giudizi, nell'esaminare i conti, gli atti […] dei governanti, nel farli comparire davanti a tutto il popolo, nel metterli in stato d'accusa, condannarli o assolverli; tuttavia, mentre indicavano ciò come libertà, ammettevano come compatibile con questa libertà collettiva l'assoggettamento completo dell'individuo all'autorità del tutto[124]. Non c'era presso di loro alcuno dei «godimenti che vediamo far parte della libertà dei moderni. Tutte le azioni private erano sottoposte a una sorveglianza severa […]. Le leggi regolavano i costumi e, poiché i costumi riguardano tutto, non c'era niente che le leggi non regolassero»[125]. Gli antichi vivevano quindi all'interno di un ordine prescrittivo, in cui la scelta individuale era impossibile.

Ma ciò non accadeva ad Atene: perché, fra tutte le repubbliche greche, era la più dedita ai commerci. E «accordava ai suoi cittadini una libertà individuale infinitamente più grande di quella accordata a Roma o Sparta»[126]. Constant ha precisato: «Se potessi entrare nei particolari storici, vi farei vedere che il commercio aveva fatto sparire fra gli ateniesi molte delle differenze che distinguono i popoli antichi dai moderni. […] Senofonte ci informa che durante la guerra del Peloponneso [i commercianti] trasferivano i loro capitali dal continente dell'Attica e li inviavano nelle isole dell'arcipelago. Il commercio aveva reso possibile la loro circolazione. Da Isocrate possiamo avere qualche traccia dell'uso delle lettere di cambio. […] Nei rapporti con gli stranieri, [gli ateniesi] prodigavano il diritto di cittadinanza a chiunque, trasferendosi presso di loro con la famiglia, aprisse un'officina o una fabbrica»[127].

Ebbene, tutto ciò conferma che pronunciare il discorso sulla *Liberté des Anciens comparée a celle des Modernes* non è stato qualcosa di estraneo o periferico rispetto ai temi di cui Constant si era in particolare occupato in precedenza e rispetto ai problemi posti in generale dall'avanzata della Grande Società. Sono stati in tanti a trovarsi allora, come poi è accaduto anche nel Novecento, dinanzi al medesimo crocevia. Coloro che hanno destinato le proprie

preferenze alla libertà individuale di scelta si sono rifatti al modello ateniese; basti pensare a Voltaire, secondo cui «il lusso di Atene ha creato grandi uomini in tutte le branche dell'attività umana», mentre Sparta «ha avuto soltanto qualche capo di eserciti e in misura minore delle altre città»[128]. Quanti hanno invece visto nell'individuo e nella sua autonomia un pericolo per la vita collettiva hanno accordato le proprie preferenze a Sparta. Constant ha collocato Rousseau e Mably fra costoro, cioè fra «gli imitatori moderni delle repubbliche antiche»[129]. Ma la lista è molto più lunga[130]. In modo opportuno, Jacob Talmon ha scritto: i «Giacobini hanno preso da Mably, non meno che da Rousseau, la loro idea di felicità virtuosa ed egualitaria»; e, proprio alla vigilia del Termidoro, Saint-Just ha portato con sé copie dell'opera di Mably al Comitato di salute pubblica»: le «ha distribuite fra i suoi collaboratori, gli altri dittatori della Francia rivoluzionaria», in modo da conquistarli alla causa della virtù, cioè a dire alla causa della soppressione della libertà individuale di scelta[131].

Mises e il nostro tempo*

A quegli incontri che si tenevano nei locali della Camera di Commercio [di Vienna], accorreva un uditorio internazionale, attirato dai suoi libri e trattenuto dalle sue lezioni.

FRANÇOIS PERROUX

L'idea di fornire al lettore italiano una nuova edizione di *Human Action* risale ormai a molti anni fa[1]. L'introvabile e lacunosa traduzione del 1959, presentata con il minimo sforzo di poche rituali righe e senza alcun inquadramento teorico, ha creato un vuoto culturale, le cui conseguenze non sono state irrilevanti, perché hanno privato generazioni di giovani studenti di una ricca fonte di apprendimento e di crescita.

Mises è stato il principale esponente di terza generazione della Scuola austriaca di economia. I *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* di Carl Menger sono stati la sua prima ispirazione[2]. E la sua formazione si è svolta soprattutto all'interno del seminario diretto da Eugen von Böhm-Bawerk, frequentato fra gli altri da Otto Bauer, Otto Neurath e Joseph A. Schumpeter[3]. Dal 1920 al 1934, il suo *Privatseminar* è stato un punto di riferimento per studiosi di varie nazionalità: partecipavano economisti, filosofi, storici ed epistemologi[4]. A tacer d'altri, è lì che hanno svolto il loro apprendistato Fritz Machlup, Gottfried von Haberler e Friedrich A. von Hayek; ed è lì che hanno mosso i primi passi Felix Kaufmann, Eric Voegelin e Alfred Schütz. All'indomani della Prima guerra mondiale, c'erano al mondo soltanto tre studiosi apertamente impegnati nella difesa e nello sviluppo dei princìpi del liberalismo: Edwin Cannan a Londra, Ludwig von Mises a Vienna e Frank H. Knight a Chicago[5].

Chiamato da William E. Rappard e Paul Mantoux a insegnare all'Institut des Hautes Études Internationales, Mises si è trasferito nell'autunno del 1934 a Ginevra[6]. E nel 1940 è stato accolto come esule politico negli Stati Uniti. Dal 1947 al 1969, ha tenuto un proprio seminario alla New York University, nell'ambito del quale si sono fra gli altri formati Israel M. Kirzner, George Reisman, Murray N. Rothbard, Hans F. Sennholz, Louis Spadaro[7].

Mises è stato un prolifico maestro. Ed è stato anche uno straordinario studioso, il cui percorso intellettuale è stato sempre caratterizzato dalla capacità

di individuare problemi e di porli in discussione. Il funzionamento del mercato, le cause monetarie delle crisi economiche, l'impossibilità del calcolo in regime di pianificazione, le contraddizioni e i fallimenti dello Stato interventista sono i temi a cui egli si è soprattutto dedicato. Quando nel 1959 è stata pubblicata la prima traduzione italiana di *Human Action*, nella nostra lingua erano disponibili solamente due suoi brevi scritti: *Geldwertstabilisierung und Konjunkturpolitik* e *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinswesen*[8]. Avendo a disposizione l'opera della maturità, sarebbe stato possibile porre in evidenza il lascito permanente di Mises, ciò che rende particolarmente feconda la sua lettura e impedisce a chiunque abbia fatto propria la «scienza come professione» di sottrarsi ai suoi interrogativi e alle sue riflessioni.

Non appena apparsa in inglese, Bruno Leoni aveva colto l'importanza di *Human Action*. L'aveva prontamente recensita e ne aveva segnalato la capacità di gettare luce sui fenomeni economici, sociali e politici[9]. Chiunque abbia letto la sua produzione di quegli anni sa che Leoni si era ormai profondamente radicato nella tradizione "austriaca". Nel momento in cui Luigi Einaudi stava per uscire definitivamente di scena, Leoni era divenuto una delle più rappresentative figure della Mont Pèlerin Society[10]. Conosceva personalmente Mises, da cui avrebbe potuto ricevere sostegno e chiarimenti: esattamente ciò di cui ha beneficiato Joaquín Reig Albiol nella preparazione della traduzione spagnola. Se la prima edizione italiana di *Human Action* fosse stata affidata a Leoni, sarebbe stato un indubbio vantaggio per la nostra cultura, perché sarebbero state almeno individuate le coordinate culturali entro cui collocare il lavoro di Mises. Ma non è stato fatto. L'opera è stata pubblicata quasi in silenzio, forse per la paura di dire che l'autore era all'epoca il maggiore difensore della libertà individuale di scelta e colui che più lucidamente aveva "isolato" le condizioni che la rendono possibile o impossibile.

1. L'AZIONE È SEMPRE ECONOMICA

L'idea misesiana di scrivere una teoria dell'azione umana ha avuto una lunga gestazione. Come lo stesso Mises ha ricordato, «il connotato che contraddistingue la Scuola austriaca [...] è proprio il fatto di essere portatrice di una teoria dell'azione [...] e non di una teoria dell'equilibrio»[11]. Ciò è già rinvenibile negli stessi *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* di Carl Menger. Ed è corroborato dal modo in cui il fondatore della Scuola austriaca di economia ha

chiuso i suoi rapporti epistolari con Léon Walras, al quale ha apertamente detto: «Non c'è conformità fra noi. C'è analogia di concetti in pochi punti, ma non sulle questioni decisive»[12].

Anche se non a tutti è apparso fin dall'inizio chiaro, la teoria dell'azione è nel codice genetico della tradizione "austriaca"[13]. Discende inevitabilmente dalla condizione di permanente disequilibrio in cui l'individuo è posto. Il che spinge all'azione, alimenta lo scambio e dà vita a un processo sociale di carattere ateleologico[14]. Già nel 1922, Mises affermava: «Supporre condizioni economiche stazionarie è un espediente teorico e non un tentativo di descrivere la realtà [...]. Per studiare il movimento, dobbiamo anzitutto immaginare una situazione in cui non esiste. La condizione stazionaria è quel punto di equilibrio verso il quale pensiamo che tendano tutte le forme dell'attività economica e che sarà raggiunto effettivamente se, nel frattempo, nuovi fattori non creeranno un nuovo punto di equilibrio. In questo immaginario stato di equilibrio, tutte le unità dei fattori di produzione sono impiegate nel modo più economico e non c'è alcuna ragione per pensare a cambiamenti nel loro numero e nel loro utilizzo»[15].

In *Human Action*, Mises è andato più in profondità. Ha spiegato che, «nell'economia stazionaria, ricchezza e reddito rimangono immutati»[16]. Ha aggiunto che, «se accompagnate da un corrispondente aumento o da una corrispondente caduta della ricchezza e del reddito, le cifre della popolazione possono crescere o diminuire»[17]. Ha inoltre precisato che la «domanda di taluni beni può cambiare, ma [che] i cambiamenti devono verificarsi lentamente, in modo che i trasferimenti di capitale dai settori di produzione che devono contrarsi a quelli che devono essere espansi possano essere realizzati rinunciando a rimpiazzare gli impianti logori nei settori in contrazione e investendo invece in quelli in espansione»[18]. Mises non si è tuttavia limitato a ciò. Ha introdotto il concetto di «economia uniformemente rotante», che è «caratterizzata dall'eliminazione del cambiamento dei dati e dall'eliminazione dell'elemento tempo»[19]. In tale modello, «non ci sono cambiamenti di sorta; c'è perfetta stabilità dei prezzi. Le stesse transazioni di mercato sono ripetute continuamente. I beni di ordine superiore passano nella stessa quantità attraverso gli stessi stadi di lavorazione fino a che, da ultimo, i beni di consumo giungono nelle mani dei consumatori e sono consumati. Nessun cambiamento si verifica nei dati di mercato. L'oggi non differisce dallo ieri e il domani non sarà differente dall'oggi. Il sistema è in perpetuo flusso, ma rimane sempre allo stesso posto»[20].

Perché Mises ha fatto ricorso a tale «costruzione immaginaria»? Per la ragione che gli «economisti matematici trascurano di occuparsi delle azioni che,

nell'ipotesi irrealizzabile che nessun ulteriore dato intervenga, conduce all'economia uniformemente rotante [...]. Descrivono questo equilibrio immaginario mediante una serie di equazioni differenziali simultanee. Non riescono a riconoscere che lo stato di cose di cui trattano non contiene più alcuna azione, ma soltanto una successione di eventi provocati da un mistico primo motore [...]. Il loro è un inutile gioco di simboli matematici, un passatempo che non porta ad alcuna conoscenza»[21]. Ci sono qui tutte le considerazioni che hanno a suo tempo condotto Menger a interrompere i suoi rapporti epistolari con Walras. E c'è la ragione per la quale quella "austriaca", quali che siano gli esponenti della Scuola, è sempre una teoria del disequilibrio[22].

La decisione di Mises di porre in primo piano lo specifico dell'impianto teorico "austriaco" non è però una conseguenza della sola volontà di prendere le distanze dall'approccio walrasiano. È probabilmente dovuta anche all'esigenza di collocare la teoria dell'azione su basi diverse da quelle su cui era stata posta da Max Weber. Nelle varie edizioni di *Human Action*, l'argomento non viene affrontato. Tuttavia, durante il semestre in cui Weber aveva insegnato a Vienna, Mises aveva avuto con lui un intenso scambio intellettuale, da cui aveva tratto il convincimento che al sociologo tedesco mancasse una compiuta conoscenza dell'economia in generale e della teoria soggettivistica in particolare[23]. E ciò lo ha spinto a dedicare, in aggiunta a varie citazioni e riferimenti, una parte consistente di un suo saggio alla valutazione critica della teoria weberiana dell'azione[24].

Avere cognizione dei punti su cui Mises ha dissentito da Weber è di grande utilità: perché permette di rendere palesi dei problemi teorici che non possono essere oscurati o lasciati nella penombra; il che consente anche una migliore comprensione delle ragioni che separano la tradizione "austriaca" dalle altre versioni dell'economia marginalista.

Conviene prendere avvio da un "abbaglio" a cui Weber non si è saputo sottrarre. Egli ha ritenuto responsabile l'economia politica – compreso il marginalismo in tutte le sue declinazioni – di considerare la vita degli uomini come «l'oggetto della loro "impresa", che si attua secondo un calcolo»[25]. Weber non ha tenuto conto che all'interno dell'economia classica si trovano due distinte tradizioni e che la stessa cosa avviene all'interno dell'economia neoclassica[26]. Nell'uno e nell'altro caso, sono presenti infatti evoluzionismo e utilitarismo in senso stretto. La posizione teorica di Bernard de Mandeville, David Hume e Adam Smith è diversa da quella di Jeremy Bentham e dei due Mill; e la stessa distanza separa Menger da William S. Jevons e Léon Walras. Non tutta

l'economia politica opera con l'*homo oeconomicus.* Quest'ultimo appartiene all'utilitarismo propriamente detto e attribuisce la qualificazione economica all'azione che nasce dal «desiderio» di «accumulare ricchezze» e di «impiegare tali ricchezze per produrne altre»[27]. Il che lascia pensare che, per eliminare ogni manifestazione economica, sia sufficiente "controllare" o reprimere il «desiderio di ricchezza». Ma le cose stanno diversamente. L'assenza di tale «desiderio» non ci sottrae al momento economico. Questo costituisce la nostra condizione esistenziale. È la scarsità che inevitabilmente caratterizza la nostra vita, perché c'è un permanente disequilibrio fra i nostri progetti e quanto l'ambiente esterno ci offre. Ed è la conseguenza del fatto che la «*necessità umana* abbraccia indifferentemente quanto è oggettivamente necessario e quel che è superfluo»[28].

L'azione non assume quindi la qualificazione economica per i fini che essa persegue (il «desiderio di ricchezza»). Lo fa per effetto della scarsità dei mezzi rispetto ai fini[29]. Ciò significa che la caratterizzazione economica non è conferita dalle finalità; essa deriva dall'insufficienza dei nostri mezzi e qualifica in tal modo ogni azione umana. Si può soltanto distinguere quel che è economico in senso stretto da ciò che è economico in senso lato. È economico in senso stretto quanto avviene nel territorio dello scambio monetario; è economico in senso lato quanto accade in ogni altro ambito[30]. Mises ha giustamente scritto: «Solo in una Cuccagna popolata da uomini immortali e indifferenti al passare del tempo, dove ogni uomo è sempre e dovunque perfettamente soddisfatto e completamente sazio, o in un mondo dove non può essere raggiunto un miglioramento della soddisfazione personale o i bisogni non si riproducono, non esiste quello stato di cose [... chiamato] privazione»[31].

Weber sapeva bene che la scarsità è la condizione dell'uomo[32]. Avrebbe perciò potuto mostrare che sono i mezzi a essere economici e non i fini[33]. Ma si è mosso in altra direzione. Ha cercato di salvare quanto affermato dall'utilitarismo e ha posto al suo fianco delle azioni a cui ha attribuito altre finalità. Di qui la nota quadripartizione, in cui l'«agire razionale rispetto allo scopo», a cui Weber assegna un fine prettamente economico, viene messo accanto ad altri tre tipi di azione, che mirano a conseguire delle finalità non economiche[34]. Il che non può essere fatto: perché chi pone a base dell'azione umana la condizione di scarsità sa che questa si riferisce ai mezzi e non ai fini. Trascurando ciò, la teoria weberiana contraddice la propria premessa.

E non solo. Weber avrebbe potuto trarre vantaggio da un grave errore dello schema utilitaristico. Il «principio dell'acquisto al prezzo più economico» è fuorviante[35]. Non spiega «perché qualcuno comperi l'abito migliore, anche se

quello meno costoso ha la stessa utilità "oggettiva", o perché viene generalmente speso più del dovuto per assicurarsi il minimo necessario – inteso nel senso più ristretto del termine – alla semplice sussistenza fisica»[36]. Ossia: lo schema dell'*homo oeconomicus* esclude le preferenze soggettive. L'individuo accetta quel che è meno costoso. E ciò nasconde il fatto che il principio economico interviene solo dopo che è stata adottata la decisione di comprare, quando cioè l'attore si trova davanti a «varie possibilità, per altri aspetti equivalenti»[37].
Le preferenze vengono quindi prima del calcolo. La scala dei bisogni non è costruita razionalmente; razionale è solo la scelta dei mezzi. Non è l'economia a dettare i fini. L'azione può essere «originata da motivi altruistici o egoistici, da una disposizione nobile o bassa», può essere «diretta verso il raggiungimento di fini materiali o ideali», può scaturire «da una riflessione esauriente e scrupolosa» o realizzare «impulsi passeggeri o passioni»[38]. Ci sono «malintesi, amore, odio, costume, abitudine, magnanimità»[39]. Come dire che, se mancano le preferenze, non c'è scelta, non c'è calcolo e non c'è azione. È questo il problema a cui Weber si sarebbe dovuto aggrappare per criticare l'utilitarismo. Il che gli avrebbe consentito di vedere chiaramente che, dal punto di vista delle preferenze o dei fini soggettivamente perseguiti, l'azione non può essere economica[40]. Ma non è andata così. E il suo tentativo di porre al fianco dell'«agire razionale rispetto allo scopo» dei diversi tipi di azione – l'«agire razionale rispetto al valore», l'agire orientato dalla tradizione e l'agire orientato dagli affetti – lo ha fatto cadere nella presunzione di poter in questo modo esaurire l'intera gamma delle azioni "non economiche". Poiché però i fini "non economici" sono i più disparati, qualunque classificazione risulta nel contempo insufficiente e arbitraria. L'uomo che agisce non classifica i suoi fini. Li pone solamente in ordine di importanza[41].

2. MUTAMENTO E CONSEGUENZE ININTENZIONALI

Che Mises abbia voluto qualificare *Human Action* come un "trattato di economia", è ora comprensibile. La scarsità dei mezzi rende inevitabilmente economica ogni azione umana. Non c'è nulla che possa colmare il disequilibrio. L'uomo «cambia da un momento all'altro le sue valutazioni e le sue decisioni; e gli atti cambiano con lui. Nel regno dell'azione, non c'è nulla di permanente all'infuori del mutamento. In questa incessante fluttuazione, non c'è un punto fisso [...]. È vano separare la valutazione e l'azione dall'instabilità dell'uomo, dalla variabilità della sua condotta e ragionare come se ci fossero nell'universo valori eterni, indipendenti dai giudizi di valore» espressi dagli individui[42]. Il dato

permanente è soltanto la condizione di scarsità, che è il prodotto del tentativo dell'uomo di allargare l'orizzonte della propria vita, del fatto cioè che l'idea di benessere è un «termine sempre mobile, illimitatamente variabile»[43].

Platone ha sostenuto che «non c'è nulla di più pericoloso del mutamento»[44]. Comte ha visto nella società basata sulla libertà individuale di scelta la «completa anarchia»[45]. Marx ha giudicato insopportabile il continuo mutamento, perché impedisce l'orientamento normativo, non permette di sapere «quale parte» sia la «destra» e «quale parte» sia la «sinistra»[46]. I collettivisti aspirano sempre a un regno della quiete, in cui sia assente il problema dell'incertezza[47]. È la stessa tentazione alla quale soggiace lo psicologismo utilitaristico. John Stuart Mill ha giudicato lo «stato stazionario» come la «condizione migliore per la natura umana», «quella per cui, mentre nessuno è povero, nessuno desidera diventare più ricco, né deve temere di essere respinto indietro dagli sforzi compiuti dagli altri per avanzare»[48]. Alfred Marshall ha auspicato un mondo di uomini «perfettamente virtuosi», senza «concorrenza», «proprietà privata e ogni forma di diritto privato», in cui nessuno possa desiderare di «avere una quota maggiore degli agi e dei lussi della vita del suo vicino»[49]. John M. Keynes ha ritenuto possibile la «beatitudine economica», un mondo privo del «problema» della scarsità[50].

Il collettivismo e l'utilitarismo in senso stretto alimentano spesso le stesse illusioni[51]. Fin da Platone, ai collettivisti non ha fatto difetto la conoscenza degli strumenti attraverso cui mettere sotto controllo la libertà individuale di scelta e il mutamento. Gli utilitaristi ne sono stati meno consapevoli. John Stuart Mill ha dichiarato: «Non credendo all'egoismo universale, non ho difficoltà a riconoscere che il comunismo sia sin da ora applicabile tra l'élite del genere umano e che lo possa diventare anche per il resto»[52]. Per certi versi, si tratta di un'affermazione dotata di una certa "attrattiva". Ma in essa non c'è senso della responsabilità e non c'è dramma. Siamo davanti a una rappresentazione in cui l'attore, sicuro di non dover subire alcuna conseguenza, cerca solamente di stupire. C'è in superficie un puro dandismo, sotto cui si cela una generalizzata sfiducia nei confronti della libera cooperazione sociale. Il che è il prodotto della presunzione che il potere, in mano a un'élite di uomini «perfettamente virtuosi», non debba essere limitato o sottoposto a controllo. Lo si voglia o no, lo psicologismo utilitaristico propone una soluzione di tipo platonico. È il governo degli uomini. E ciò esclude necessariamente il governo della legge.

Ben diversa è la posizione degli esponenti della Scuola austriaca di economia. Questi hanno tutti vissuto contro il proprio tempo. Menger si è battuto contro il

dirigismo economico e l'assolutismo politico di Gustav Schmoller. Böhm-Bawerk ha formulato quella che «non cesserà di essere *la* critica a Marx per eccellenza»[53]. Mises si è trovato nel mezzo di quella tragica temperie sociale che ha prodotto due guerre mondiali, il totalitarismo e le forme più aggressive di interventismo economico. In un'epoca in cui l'economista è divenuto un «esperto nel campo della legislazione economica, che [...] invariabilmente mira a impedire il funzionamento dell'economia di mercato», egli ha interpretato la propria professione come una «sfida alla presunzione di quanti sono al potere»[54]. È rimasto fedele al compito originario dell'economia politica, che è appunto nata come critica ai fallimenti dello Stato interventista, come cioè teoria della limitazione del potere pubblico. Non ci sono soggetti portatori di una conoscenza privilegiata, legittimati a imporre agli altri il contenuto delle azioni. Gli attori sono tutti "ignoranti e fallibili". Di qui la necessità di restringere l'ambito della cooperazione coercitiva e di affidarsi alla cooperazione volontaria, che è un processo sociale di esplorazione dell'ignoto e di correzione degli errori[55].

Ciò capovolge la relazione fra Stato e cittadino[56]. Non sono più i governati a essere al servizio dei governanti, ma è l'apparato pubblico a dover soddisfare le esigenze della cooperazione sociale volontaria, basata sulla libertà individuale di scelta. Ogni individuo agisce per il conseguimento dei propri fini. Presta continuamente la propria opera agli altri e beneficia a sua volta dell'opera altrui. Ossia: per procurarsi quanto necessario al raggiungimento dei propri fini, ognuno deve offrire qualcosa per il conseguimento dei fini della controparte. Ciascuno agisce intenzionalmente per ottenere i mezzi di cui ha bisogno. E, mediante quello che dà in cambio, coopera in maniera inintenzionale agli scopi perseguiti dagli altri. La cooperazione sociale, cioè a dire la società, «è il più grande mezzo utilizzato dall'individuo per raggiungere i propri fini»[57]. Il che costituisce un gioco a somma positiva, che procura vantaggi a tutte le parti interessate[58]. L'attore «non fa piani e non compie azioni finalizzate alla costruzione della società»[59]. Ma «la sua condotta e la corrispondente condotta degli altri» hanno generato e generano i legami sociali e i «corpi sociali»[60]. «L'uomo è apparso sulla scena degli eventi terreni come essere sociale»; l'individuo «isolato e asociale è una costruzione fittizia»[61].

Per mostrare lo svolgimento della cooperazione sociale volontaria, Mises ha fatto quindi ricorso alla teoria delle conseguenze inintenzionali, già utilizzata da Menger e posta a base delle scienze sociali da Mandeville, Hume e Smith[62]. Se gli esiti delle azioni umane fossero tutti di carattere intenzionale, i piani individuali coinciderebbero con la realtà. Ma l'azione è sempre interazione. E genera,

accanto agli esiti intenzionali (a volte in loro sostituzione), una "cascata" di conseguenze inintenzionali, che dà vita a quei fenomeni di cui si occupano le scienze sociali[63]. Ad agire è sempre l'individuo. I concetti collettivi (la società, lo Stato, la classe, la razza, la Chiesa, il partito, e così via) sono solo degli «stenogrammi» mediante cui, in maniera sintetica e veloce, ci riferiamo ad attori che svolgono determinati ruoli sociali[64]. Ma non dobbiamo cadere nell'errore di reificarli, di conferire a essi un'esistenza distinta e autonoma rispetto a quella degli individui, perché ciò dà luogo a una duplicazione della realtà e induce a pensare che le azioni degli individui siano gli effetti e non le cause dei fenomeni sociali. È questo l'individualismo metodologico, denominato da Menger «metodo compositivo»[65]. Esso si trova alle origini delle scienze sociali. È stato abbracciato dai «darwiniani prima di Darwin» ed è il prodotto dell'accettata condizione di «ignoranza e fallibilità». Chi crede di essere onnisciente, o di conoscere almeno i dati rilevanti di ogni situazione, nega l'esistenza delle conseguenze inintenzionali e nega nel contempo la necessità delle scienze sociali.

3. L'ORIGINE DEL DENARO E LE CAUSE MONETARIE DELLA CRISI ECONOMICA

Già nella prima opera di Menger, i *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, le conseguenze inintenzionali sembrano incombere in numerosi passaggi. Appaiono esplicitamente nel capitolo conclusivo, allorché l'autore si sofferma sulla nascita per via «organica» (senza alcuna progettazione) del denaro. Nelle successive *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Ökonomie insbesondere*, gli esiti ininintenzionali divengono il principio attraverso cui viene gettata luce sull'intera vita sociale. Non è più solamente il denaro a essere un prodotto non programmato dell'interazione sociale. Menger pone sotto gli occhi del lettore il linguaggio, la città, il diritto, lo Stato[66]. E tuttavia, fra le istituzioni nate senza una previa progettazione, il denaro rimane quella a cui il fondatore della Scuola austriaca ha con più insistenza rivolto la propria attenzione. Ne è testimonianza il fatto che nel 1892 ha ancora pubblicato un suo esteso scritto, «Geld», sul *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* e una sintesi di questo, «On the Origin of Money», sull'*Economic Journal*, la prestigiosa rivista degli economisti britannici[67]. Menger desiderava rendere note a un vasto pubblico le sue riflessioni. La dottrina del *prestatore di ultima istanza*, centralizzatore della riserva bancaria unica, si stava imponendo. Ed egli temeva che il denaro, nato per rendere possibile lo scambio

indiretto e servire così la cooperazione sociale volontaria, potesse divenire un incontrollato strumento del potere pubblico. Riconosceva che «l'introduzione della moneta coniata, comprensiva di tutti i gradi del valore, il mantenimento e la fissazione della purezza del suo contenuto sono serviti a conquistare la fiducia pubblica e, nella misura del possibile, a prevenire i rischi di alterazione della genuinità, del peso, del titolo e, soprattutto, ad assicurare la sua generalizzata circolazione». Ma ribadiva con forza che il «denaro non è una creazione della legge»; è un'«istituzione sociale e non statale»[68].

Mises ha visto nella ricostruzione mengeriana delle origini del denaro un'esemplare applicazione dell'individualismo metodologico e della connessa teoria delle conseguenze inintenzionali[69]. E ha dovuto fare i conti con quel processo, intravisto da Menger, che ha portato alla creazione della banca centrale e al monopolio dell'emissione monetaria, alla rinuncia a qualsiasi tipo di convertibilità e al corso forzoso, che ha sottratto allo strumento monetario il suo originario carattere economico-sociale e lo ha trasformato in un mero mezzo di pagamento[70]. Si è affermata la cartamoneta inconvertibile, che è un prodotto della politica in senso stretto. L'offerta di moneta è sempre maggiore della sua domanda. Il saggio d'interesse non è più un fenomeno reale, determinato dalle preferenze intertemporali degli attori, non ha più capacità selettiva. Il che ha consentito e consente al potere pubblico di espandere enormemente la propria sfera di intervento e di alterare le condizioni di funzionamento del mercato, cioè a dire le condizioni della libera cooperazione sociale.

Malgrado ciò, si è sempre più diffusa la credenza che l'espansione monetaria sia la «bacchetta magica destinata a sradicare la scarsità dei beni capitali, a ridurre il saggio d'interesse o ad abolirlo completamente, a finanziare dissennate spese governative, a espropriare i capitalisti, a determinare uno sviluppo economico durevole e a rendere tutti prosperi»[71].

Le questioni monetarie sono state il tema a cui Mises ha dedicato il suo primo impegno. La sua *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel* è originariamente apparsa nel 1912. Ma si può dire che solo con la seconda edizione di tale opera (1924) e con il successivo saggio su *Geldwertstabilisierung und Konjunkturpolitik* (1928) ci troviamo di fronte a quella che è stata poi denominata «teoria austriaca del ciclo economico». Ricorrendo all'individualismo metodologico, Mises ha reso chiaro che «un aumento nella quantità di moneta [...] significa sempre un aumento dell'ammontare di moneta detenuta da un certo numero di attori economici, siano essi gli emittenti della moneta segno o della moneta creditizia [...]. Per queste persone, il rapporto fra la domanda di moneta e la scorta di essa è

alterato; essi hanno una relativa sovrabbondanza di moneta e una relativa carenza di altri beni economici. La conseguenza immediata di entrambe le circostanze è che per loro diminuisce l'utilità marginale dell'unità monetaria. Il che influenza necessariamente il loro comportamento sul mercato. Come acquirenti sono in una posizione più forte e sul mercato esprimono ora in maniera più intensa di prima la domanda degli oggetti che desiderano acquistare»[72]. Ciò significa che l'accresciuta quantità di moneta non determina un aumento istantaneo e uniforme dei prezzi di tutti i beni economici. Coloro che acquisiscono per primi la quantità addizionale di moneta vengono favoriti, perché l'accrescimento dei loro redditi avviene anteriormente all'aggiustamento dei prezzi. Gli altri potranno realizzare, e non sempre, un adeguamento posteriore dei loro redditi, che avviene con una moneta già inflazionata. Il processo inflazionistico ha quindi effetti largamente redistributivi[73]. La moneta non è "neutrale"[74]. È questo il punto su sui, già nella fase nascente della teoria monetaria, Richard Cantillon aveva richiamato l'attenzione[75].

Ovviamente, nell'intervallo di tempo richiesto dal processo sequenziale di aggiustamento dei prezzi, quanti beneficiano per primi della quantità addizionale di moneta sono nelle condizioni di estendere le loro attività economiche e/o di avviarne di nuove. Ma si tratta di una spinta che si esaurisce non appena i prezzi si saranno riaggiustati[76]. Se le autorità monetarie intendono proseguire lungo la strada intrapresa devono pertanto iniettare nuove quantità di moneta. E ciò deve essere fatto a un saggio crescente, che spinga i prezzi ad aumentare in misura superiore a quella che gli operatori, sulla base dei precedenti provvedimenti monetari, possono anticipare. Gli effetti di stimolo all'attività economica si verificano solamente se l'inflazione è tale che alcuni redditi possono aumentare più di quanto previsto.

Una politica di crescente inflazione può essere portata avanti solo in una situazione in cui il mezzo monetario non è più un prodotto economico-sociale al servizio della cooperazione volontaria. È un mero mezzo di pagamento, imposto coercitivamente dal potere pubblico. Ma anche in questo caso il processo non può essere prolungato all'infinito. E comunque ci sono degli esiti che ne determinano la conclusione.

Il saggio d'interesse appare anzitutto come un «fattore di costo diretto»[77]. La sua manipolazione verso il basso, attraverso l'espansione monetaria, rende convenienti attività che diversamente non lo sarebbero e che sottraggono beni capitali a quelle che in ogni caso sarebbero state redditizie[78]. Molto più importante è però l'effetto che l'abbassamento del saggio d'interesse determina a

carico della struttura produttiva. Oltre che a «un'espansione laterale della produzione (senza allungare cioè il periodo di produzione delle singole imprese)», gli operatori danno avvio a «un'espansione longitudinale (allungando cioè il periodo di produzione)»[79]. Utilizzando la teoria austriaca del capitale, Wicksell aveva già spiegato che, se si riduce l'interesse sul capitale, risulteranno [...] relativamente più vantaggiosi quei rami di produzione che richiedono, in funzione delle loro condizioni tecniche, un periodo *più lungo* di produzione, mentre risulteranno meno vantaggiosi quei rami di produzione di *più breve* durata, i primi si espandono, i secondi si contraggono»[80]. Come dire che, se «le banche o gli enti finanziari prestano il denaro a un diverso tasso d'interesse, più basso o più alto di quello che corrisponde al livello dell'interesse naturale del capitale, allora l'equilibrio economico» viene disturbato[81].

Osservando tale fenomeno, si è di solito portati a consideralo come un «sovrainvestimento»[82]. Ma non è così. Si tratta semplicemente di un «un cattivo investimento»[83]. Un «investimento addizionale è possibile solo in quanto esista un'offerta addizionale di beni capitali»[84]. Qui accade invece che, in conseguenza della manipolazione del saggio d'interesse, appaiano come convenienti iniziative che in effetti non lo sono. Queste sottraggono capitali ad attività realmente redditizie. E, poiché sono alimentate da una situazione che spinge a indebitarsi a medio e lungo termine, generano un allungamento della struttura produttiva, un'alterazione dell'allocazione intertemporale delle risorse.

Non solo. L'espansione monetaria mette a disposizione del pubblico dei fondi per i quali è necessario trovare degli impieghi profittevoli. «Tali fondi possono essere prontamente impiegati nell'attività di borsa» e nel settore immobiliare[85]. Inoltre, «banche e banchieri si preoccupano [...] di attrarre la domanda di mezzi secondari di scambio: essi offrono ai loro clienti condizioni particolarmente vantaggiose. Tentano di superarsi a vicenda, riducendo il termine minimo di preavviso. Talvolta corrispondono interessi su ciò che può essere ritirato a vista»[86]. Il che avviene in una situazione in cui, affermatasi l'idea del *prestatore di ultima istanza*, le banche commerciali «non mantengono più una riserva a fronte delle loro obbligazioni che vengono quotidianamente a scadenza [...]. Quando i creditori vogliono ritirare un ammontare superiore al "normale", [... esse] richiedono i fondi occorrenti alla banca centrale»[87]. «Sebbene sapessero che [… i fondi provenienti dalla clientela] sarebbero stati ritirati non appena qualche dubbio si fosse insinuato […], non si sono preoccupate delle conseguenze. L'illiquidità delle condizioni di queste banche era manifesta: da un lato, grandi somme che i clienti avrebbero potuto prelevare con breve preavviso; dall'altro,

prestiti all'economia che avrebbero potuto essere posti a rientro soltanto in una data successiva»[88].

L'idea che sia possibile evitare tutto ciò è una «mera assurdità»[89]. Il processo inflazionistico ha in sé le premesse della sua conclusione. Gli errori imprenditoriali, a cui gli operatori sono stati indotti dall'inflazione, vengono alla luce. È impossibile realizzare i tanti progetti produttivi che hanno dato vita al *boom*. Molti investimenti mostrano di essere soltanto «cattivi investimenti», che non possono essere facilmente convertiti in altre attività. L'abbandono degli originari progetti genera quindi distruzione di beni capitali e disoccupazione. E ciò si accompagna a situazioni di illiquidità o di insolvenza bancaria.

Ci sono qui tutte le ragioni per le quali Carl Menger si era battuto contro la concezione statalistica della moneta e, di conseguenza, contro il sistema della riserva bancaria unica, imposta dall'idea del *prestatore di ultima istanza*. Menger vedeva nella *Staatliche Theorie des Geldes* di Georg Friedrich Knapp «lo sviluppo coerente della *Polizeiwissenschaft* prussiana»; e si chiedeva: «Quale giudizio si può dare di un popolo la cui élite, dopo quasi duecento anni di economia politica, trova da estasiarsi, quasi fosse una sublime rivelazione, di fronte a una simile assurdità, che poi non è neanche nuova?»[90]. Malgrado il tentativo mengeriano di mettere in guardia gli economisti britannici, l'opera di Knapp è stata tradotta in inglese su indicazione di Keynes, il quale se ne è apertamente dichiarato debitore[91]. Salvo poche eccezioni, tutti hanno trascurato il fatto che fra gli strumenti attraverso cui limitare il potere pubblico c'è pure l'emissione di moneta in regime di concorrenza (*free banking*). Il che decentra la riserva bancaria e impedisce che la circolazione monetaria, il saggio d'interesse e la moneta vengano sottratti alla libera cooperazione sociale e vengano posti al servizio dell'interventismo statale. Anche se declinata in modo diverso, la proposta di Menger rivive in Mises e nei successivi esponenti della Scuola austriaca di economia[92].

4. ALTRE FORME DI INTERVENTISMO E IL SOCIALISMO DI TIPO TEDESCO

Ogni forma di interventismo produce esiti esattamente opposti a quelli promessi dai suoi proponenti. Per afferrare ciò, bisogna rendersi conto che gli «effetti di breve termine sono diversi dagli effetti di lungo termine»[93]. I primi «sono in parte ovvi e non sfuggono neanche all'osservatore ingenuo che non ha familiarità con la ricerca»; non occorre «ricorrere a una completa indagine»[94]. Quel che però

ha «dato avvio agli studi economici è stato precisamente il fatto che taluni uomini di genio hanno cominciato a pensare che le conseguenze remote di un evento potessero essere diverse dagli effetti immediati rilevabili anche dal profano meno provveduto»[95]. Il che è quanto conta. Ma «demagoghi» e governanti «deboli e inetti» non si preoccupano della "cascata" di conseguenze negative e delle «contraddizioni» generate del loro operato[96]. Si preoccupano solamente di allargare la sfera del loro intervento e di estendere così il loro potere.

I sostenitori dell'interventismo attribuiscono però i fallimenti delle loro interferenze alla società di mercato. Invocano e pongono perciò in essere nuovi interventi. Poiché una «teoria economica erronea non può essere confutata dalla sola esperienza storica, i propagandisti dell'interventismo sono [...] in grado di continuare, nonostante i danni prodotti, la loro predicazione»[97]. Essi presentano la loro economia come un "terzo sistema", lontano dal socialismo e dal capitalismo, che non è socialista, perché tende a preservare la proprietà privata dei mezzi di produzione, e che non è capitalista, perché elimina «le "deficienze" dell'economia di mercato»[98]. Ma la "terza via" non esiste. Soffermiamoci dapprima sulla proprietà.

«Se nella cooperazione sociale soltanto alcuni mezzi di produzione [… appartengono alla mano pubblica], mentre i rimanenti appartengono ai privati, ciò non dà vita a un sistema misto in cui siano messi assieme socialismo e proprietà privata. Quando il settore socializzato non è completamente separato dal settore non socializzato e non è ridotto a un'esistenza strettamente autarchica, ci troviamo sempre davanti a una società di mercato [...]. Le imprese di proprietà pubblica che operano all'interno di un contesto in cui ci sono imprese private e mercato e i paesi socialisti che scambiano beni e servizi con paesi non socialisti sono integrati in un sistema di economia di mercato. Sono soggetti alla legge del mercato e hanno l'opportunità di ricorrere al calcolo economico»[99].

Quanto qui affermato da Mises potrebbe sembrare non del tutto decifrabile. Ma non è così. Il rifiuto di considerare l'interventismo come una "terza via" discende direttamente dalla distinzione fra cooperazione volontaria e cooperazione coercitiva, su cui ha tanto insistito Herbert Spencer[100]. Se le attività in mano pubblica operano nel rispetto delle regole del mercato, esse sono integrate in una trama di cooperazione volontaria. In tal caso, la loro presenza non modifica il carattere del sistema economico e non consente di colmare le "deficienze" del capitalismo. Considerando le cose dal punto di vista dei suoi

stessi sostenitori, non c'è quindi alcuna ragione che giustifichi la presenza pubblica. Se invece dette attività vengono gestite al di fuori delle regole dell'economia di mercato, in base a criteri politici, esse non sono sostenute dalla libera scelta dei consumatori; devono essere finanziate tramite l'imposizione fiscale. Esistono due settori, uno privato e l'altro pubblico. Quest'ultimo vive a carico del primo. Non siamo perciò di fronte a un "terzo sistema".

Veniamo ora agli interventi sull'attività economica svolta dai privati. Abbiamo già esaminato il caso della trasformazione del denaro in un mero mezzo di pagamento e abbiamo visto la distruzione di risorse che ciò comporta. Anche la svalutazione del cambio, le protezioni doganali, le restrizioni produttive, il controllo dei prezzi, la fissazione dei livelli salariali sono misure che producono esiti opposti a quelli promessi dagli uomini di governo e dai gruppi contigui. Pochi si rendono conto che detti provvedimenti giungono sempre a determinare una caduta della produttività e del prodotto. In una situazione in cui c'è crescita, ognuno può migliorare la propria posizione senza procurare pregiudizio agli altri. Se però ci troviamo davanti a una caduta del prodotto, il modo in cui la minoranza protetta trae vantaggio è appropriandosi di una porzione maggiore di una torta che si è ormai rimpicciolita[101]. Cresce così il "tasso di sfruttamento" della stragrande maggioranza della popolazione da parte del ceto politico e dei gruppi da esso favoriti.

Sia le attività svolte al di fuori delle regole del mercato, sia le interferenze nello svolgimento dell'attività economica colpiscono sin dall'inizio la libertà di scelta dei cittadini[102]. E la conseguente caduta della produttività e del prodotto limita ulteriormente l'autonomia individuale. Non c'è quindi una "terza via". Questa è soltanto il nome che viene dato a un processo che porta ad allargare la sfera d'intervento del potere pubblico e a restringere l'ambito della cooperazione sociale volontaria. Lo Stato di diritto subisce una continua aggressione. Nel breve periodo, paga il cittadino non protetto. Nel lungo periodo, i danni vengono subiti dall'intera collettività, perché diviene incapace di misurarsi a livello internazionale.

Come abbiamo già evidenziato, la società liberale ha capovolto la posizione dello Stato. L'Ottocento ha liberato la cooperazione sociale volontaria, ha dato autonomia alla società civile. E lo Stato, da variabile indipendente, si è trasformato in variabile dipendente: non più i cittadini al servizio dello Stato, ma lo Stato al servizio dei cittadini. Il che ha cambiato in modo inimmaginabile le condizioni di vita di ciascuno, perché ha sottratto la soluzione del problema economico alla politica e lo ha affidato a un vasto processo, volontario e

competitivo, di mobilitazione delle conoscenze e delle risorse[103]. Ortega y Gasset ha espresso tale concetto nei seguenti termini: «il secolo XIX è stato essenzialmente rivoluzionario. E questo suo carattere non è da ricercarsi nello spettacolo delle sue barricate, che sono cronaca, ma nel fatto che ha collocato l'uomo medio – la grande massa sociale – in condizioni di vita radicalmente opposte a quelle che lo avevano sempre circondato. Ha invertito l'esistenza» umana[104]. Ciò non significa tuttavia che lo Stato sia venuto meno. Significa solamente che ha dovuto limitare la propria azione alla «preservazione delle relazioni pacifiche fra gli uomini»; deve pertanto essere preparato, tramite il monopolio della forza, a «reprimere gli eccessi di chi attenta alla pace sociale»[105].

Osservato da tale punto di vista, l'interventismo non è altro che una reazione all'avanzata dell'economia di mercato e della società liberale[106]. Ma c'è di più. Singole interferenze delle pubbliche autorità non sono ancora una forma di economia socialista. Ogni fallimento spinge tuttavia verso altri provvedimenti. E un sistema generalizzato di interventi, che si affermi anche «passo dopo passo», può portare alla scomparsa della libertà individuale e all'affermazione di un sistema di tipo socialista[107]. È questo il modello di Hindenburg o tedesco. «Nominalmente e apparentemente conserva la proprietà privata dei mezzi di produzione, così come apparente è la presenza di mercati, prezzi, salari e saggi d'interesse. Non ci sono più imprenditori, ma soltanto direttori di esercizio (*Betriebsführer* nella terminologia della legislazione nazista). A prima vista, tali direttori gestiscono le imprese loro affidate; essi comprano e vendono, assumono e licenziano lavoratori e ne remunerano i servizi, contraggono debiti, pagano interessi e rimborsano fondi. Ma in tutte le loro attività sono incondizionatamente tenuti a obbedire agli ordini emessi da un ufficio supremo che dirige la produzione. Tale ufficio (il *Reichswirtschaftsministerium* della Germania nazista) dice ai direttori di esercizio ciò che devono e come devono produrre, a quali prezzi e da chi devono comprare, a quali prezzi e a chi devono vendere. Esso assegna a ogni lavoratore il suo lavoro e ne fissa il salario. Stabilisce a chi e a quali condizioni i capitalisti devono affidare i loro fondi. Lo scambio di mercato è semplicemente una finzione»[108]. È esattamente ciò a cui desideravano giungere gli esponenti della Scuola storica tedesca dell'economia, la cui predicazione, da Schmoller a Sombart, ha preparato la cultura del nazismo[109].

5. L'ECONOMIA PIANIFICATA

Il modello più noto di socialismo non è tuttavia quello tedesco. È il modello

sovietico, realizzato tramite l'abolizione della proprietà privata. «Tutte le fabbriche, le attività commerciali e le fattorie sono nazionalizzate; sono dipartimenti del governo, gestiti da funzionari pubblici», in base a un piano unico di produzione e distribuzione[110].

Nell'impegno profuso in difesa della libertà individuale di scelta, la critica rivolta da Mises all'economia pianificata è ciò a cui il suo nome è più frequentemente associato. Il suo primo intervento è del 1919, pubblicato nell'anno successivo[111]. È venuta poco dopo un'estesa opera, *Die Gemeinwirtschaft*, che si può considerare la più sistematica demolizione del piano unico di produzione e distribuzione e dell'economia socialista[112]. La questione era già stata sollevata nel 1854 da Hermann H. Gossen, il quale aveva scritto che «*solo con lo stabilirsi della proprietà privata viene trovata la misura per la determinazione della quantità più opportuna che di ogni oggetto si deve produrre a seconda delle circostanze*», sicché l'«autorità centrale progettata dai comunisti per la distribuzione dei lavori e della retribuzione si renderebbe presto conto che si è posto un problema la cui soluzione supera di molto le forze dei singoli uomini»[113]. Erano poi intervenuti Albert Schäfle, Vilfredo Pareto, Nikolaas G. Pierson, Enrico Barone[114]. La critica più pertinente era stata formulata da Pierson. Ma Mises ne è venuto a conoscenza in data posteriore ai suoi scritti del 1920 e del 1922[115]. Non ne ha quindi potuto beneficiare[116].

Qual è il punto da cui l'analisi misesiana prende avvio? «Se gli uomini avessero risorse esterne naturali a loro disposizione in misura talmente abbondante da poter ottenere un soddisfacimento completo tramite l'azione, allora essi potrebbero usarle senza timore. Dovrebbero soltanto considerare i propri poteri e il tempo limitato a loro disposizione. Infatti, in confronto alla somma dei loro bisogni, essi avrebbero ancora soltanto una forza limitata e una durata limitata della vita. Dovrebbero ancora economizzare tempo e lavoro. Ma sarebbero indifferenti nei confronti dell'economia delle risorse materiali. Poiché però anche le risorse materiali sono limitate, esse devono essere usate in modo tale che le necessità più urgenti siano soddisfatte per prime, spendendo il meno possibile»[117]. C'è pertanto il problema della scarsità. E c'è la conseguente necessità del calcolo economico.

Accade però che, senza proprietà privata e senza mercato, viene a mancare il sistema dei prezzi. Di qui l'impossibilità del calcolo[118]. D'altronde, la cooperazione volontaria è la soluzione sociale del problema economico. L'alternativa perseguita dai socialisti è la soluzione politica, cioè a dire la cooperazione coercitiva, in cui ogni decisione viene demandata al Grande

Pianificatore. Non ci sono perciò le preferenze individuali (di acquisto e di vendita) che si coagulano nel sistema dei prezzi. Come uscire dalla situazione?

Chiamato in Olanda per controbattere alle critiche di Pierson, Karl Kautsky aveva dato varie e contraddittorie risposte. Aveva anche suggerito di adottare nella società socialista gli stessi prezzi già vigenti sotto il capitalismo[119]. Occorrerebbe allora cristallizzare i prezzi. Il che significa pensare alla società socialista come un immoto regno platonico. E si può «ammettere che, nel suo periodo iniziale, un regime socialista possa in qualche misura basarsi sull'esperienza della precedente epoca capitalistica. Tuttavia, di fronte a condizioni continuamente mutevoli, che cosa bisogna fare? A che cosa possono servire i prezzi del 1900 per il direttore [della produzione] del 1949? E quale uso [si] può fare [nel] 1980 della conoscenza dei prezzi del 1949?»[120]. Non è questa la via da seguire. «Cambiamento e successione» degli eventi possono essere estromessi solamente in uno schema di economia uniformemente rotante, che come tale elimini ogni possibile variazione della domanda e dell'offerta[121]. Ma «l'azione è scelta e lotta con un futuro incerto»[122]. Ed è questa la situazione con cui deve fare i conti il Pianificatore. «Benessere e miseria stanno nelle *sue* mani come nelle mani di un dio. Ed egli deve in effetti essere simile a un dio per compiere ciò che gli viene richiesto [...]. Nei suoi programmi, egli deve tener conto di tutto ciò che può rivestire una certa importanza per la collettività. Il suo giudizio deve essere infallibile; egli deve essere in grado di dare una giusta valutazione delle condizioni delle contrade più lontane e di giudicare correttamente le necessità dei secoli a venire»[123].

Si capisce quindi perché, già negli anni Trenta, Oskar Lange abbia scritto: «I socialisti hanno certamente dei buoni motivi per essere grati al Professor Mises, il grande *advocatus diaboli* della loro causa: è stata infatti la sfida da lui lanciata che li ha costretti a riconoscere l'importanza di un adeguato sistema di calcolo economico come guida alla distribuzione delle risorse in un'economia socialista. E, quel che più conta, è merito principale di tale sfida se molti socialisti si sono resi conto della stessa esistenza di questo problema»[124]. Ciò non ha tuttavia impedito a Lange di cullare ancora l'idea di un sistema socialista. Ha infatti suggerito un modello "collettivistico-concorrenziale", in cui le autorità centrali socialiste adottano, attraverso tentativi successivi, una serie di prezzi compatibili con l'equilibrio della domanda e dell'offerta. E ha posto come obiettivo del socialismo la realizzazione di una concorrenza piena, di cui il capitalismo non sarebbe capace[125]. Il che ha dato a Mises la possibilità di affermare: «I socialisti [...] non sostengono più che il socialismo è incomparabilmente superiore al

capitalismo, perché elimina mercati, prezzi di mercato e concorrenza. Al contrario, sono ansiosi di giustificare ora il socialismo, sottolineando la possibilità di preservare queste istituzioni nel loro sistema. Disegnano modelli socialisti in cui ci sono prezzi e concorrenza»[126]. Vogliono qualcosa di «paradossale»: «abolire il controllo privato dei mezzi di produzione, lo scambio di mercato, i prezzi di mercato e la concorrenza. Ma al tempo stesso vogliono organizzare l'utopia socialista in modo che la gente possa agire *come se* queste fossero ancora presenti»[127]. Non si rendono conto che i «prezzi sono un fenomeno di mercato [, che] non esistono prezzi al di fuori [… di questo e che non] possono essere costruiti artificialmente. Essi sono la risultante di una certa costellazione di dati, di azioni e reazioni dei membri di una società di mercato»[128].

Quanto alla possibilità di avvalersi della matematica, essa era stata già in origine respinta dagli stessi studiosi dell'equilibrio economico generale. Pareto si era soffermato sul numero esorbitante di equazioni, superiore alla «potenza dell'analisi algebrica» e aveva suggerito di abbracciare la «soluzione pratica data dal mercato»[129]. Da parte sua, Barone aveva condiviso la posizione di Pareto, aggiungendo tuttavia qualcosa di più; e cioè: che tutti coloro che pensano di sopprimere il mercato «dimostrano semplicemente di non avere punto un'idea chiara di che cosa sia la produzione, e di non essersi mai accinti allo studio, un po' a fondo, del problema che incomberà al ministro che vi sarà preposto nello Stato collettivista»[130]. Come ha sottolineato Mises, «è l'azione imprenditoriale a modificare continuamente i rapporti di scambio e l'allocazione dei fattori della produzione. L'uomo che avvia un'attività imprenditoriale scopre una divergenza fra i prezzi dei fattori complementari di produzione e i prezzi futuri attesi dei prodotti; e cerca di trarre vantaggio da tale divergenza. Il prezzo futuro che egli ha in mente non è certamente l'ipotetico prezzo di equilibrio»[131].

Né è tutto. Non ci può essere libertà individuale di scelta senza proprietà privata e mercato. «Non appena la libertà economica che l'economia di mercato concede ai suoi membri è rimossa, tutte le libertà politiche e le carte dei diritti diventano un inganno [...]. Se l'autorità controlla tutte le tipografie e le cartiere, la libertà di stampa è un'impostura. E così tutti gli altri diritti dell'uomo»[132]. Pertanto, il mercato non risolve solamente il problema del calcolo economico. Fornisce le condizioni che rendono possibile la libertà individuale di scelta.

6. ALCUNE PRECISAZIONI

Carl Menger sosteneva che fra le scienze naturali e le scienze sociali «non esiste alcuna differenza *di principio*, ma tutt'al più una differenza *di grado*»[133]. Influenzato dai neokantiani della Scuola del Baden, Mises ha invece differenziato le une dalle altre, attribuendo a ciascuno dei due ambiti un diverso statuto epistemologico[134]. «L'esperienza alla quale le scienze naturali devono tutto il loro successo è l'esperienza dell'esperimento, in cui gli elementi che determinano il cambiamento possono essere osservati isolatamente. I fatti ammassati isolatamente possono essere usati per l'induzione, procedura particolare di inferenza, che ha dato prova pratica della sua utilità, sebbene la sua soddisfacente caratterizzazione epistemologica sia ancora un problema insoluto»[135]. «Nel caso dell'azione umana, non sono possibili esperimenti di laboratorio [...]. L'informazione dell'esperienza storica non può essere usata come materiale per la costruzione di teorie»[136].

In una prima fase della sua riflessione, Friedrich A. von Hayek ha fatto propria la posizione di Mises. Ma successivamente, stimolato dall'opera di da Karl R. Popper, ha collocato le scienze sociali e le scienze della natura su una comune base ipotetico-deduttiva e fallibilista[137]. Il che si può considerare un ritorno a Menger, all'unità del metodo che Popper ha spiegato con le seguenti parole: «non credo che facciamo mai delle generalizzazioni induttive, nel senso di partire dalle osservazioni cercando di derivare da esse le nostre teorie. Credo che l'idea preconcetta secondo la quale agiamo in questo modo sia una specie di illusione ottica, e che non vi sia fase dello sviluppo scientifico in cui non cominciamo da qualcosa del genere di una teoria che potrà essere un'ipotesi, o un pregiudizio o un problema – spesso tecnologico – che in qualche modo guidi le nostre osservazioni e ci aiuti a scegliere fra gli innumerevoli oggetti di osservazione quelli che potranno interessarci»[138].

Non c'è tuttavia in discussione solo l'unità del metodo. Mises ha qualificato quelle dell'azione umana come delle scienze *a priori*. E ciò ha nei suoi scritti una duplice accezione. Sta a significare che una «teoria è già contenuta negli stessi termini linguistici coinvolti in ogni atto del pensiero»[139]. È il primato del teorico nella costruzione della scienza. Mises è però andato oltre. Ha dapprima affermato che l'uomo è dotato di una «serie di strumenti per afferrare la realtà», che danno vita alla «struttura logica della mente», e che sono stati acquisiti nel corso dell'«evoluzione da ameba allo stato presente»[140]. È giunto poi a sostenere che il «problema dell'*a priori* […] non riguarda le modalità attraverso cui coscienza e ragione sono emerse. Si riferisce al carattere essenziale e necessario della struttura logica della mente»[141]. Questo è «antecedente a ogni atto

concreto»[142].

C'è qui il tentativo di separare la struttura della mente dalla sua evoluzione, di creare cioè uno spazio per un «io puro», «antecedente all'esperienza» ed «esente dalla contaminazione» con essa[143]. È una strada non percorribile[144]. Ecco perché Hayek ha lasciato ai margini questa seconda accezione dell'*apriorismo* misesiano. Si è attenuto al primo significato, limitandosi così a collocare Mises fra i sostenitori, nel campo delle scienze sociali, del metodo ipotetico-deduttivo[145].

Ci sono altri due punti su cui in via preliminare è necessario informare il lettore. Come abbiamo posto in luce, Mises ha fatto largamente ricorso alla teoria delle conseguenze inintenzionali. Malgrado ciò, si è più volte esplicitamente riferito a Bentham e alla tradizione utilitaristica in senso stretto, in cui l'esistenza degli esiti inintenzionali è del tutto esclusa. È questa la ragione per la quale c'è chi ha enfatizzato il razionalismo di Mises[146]. Ma in tal modo si pone in essere un'evidente forzatura. Per chiarire le cose, è solo necessario chiedersi se l'opera di Mises può sopravvivere alla mancanza della teoria delle conseguenze inintenzionali. E la risposta è che essa continua a esprimere la sua vitalità senza i riferimenti alla tradizione utilitaristica in senso stretto, ma non può sopravvivere senza la larga base fornita dalla teoria degli esiti inintenzionali. Senza questa, non ci può essere la spiegazione del processo di cooperazione sociale volontaria, la teoria austriaca del ciclo economico, la critica dell'interventismo e dell'economia pianificata. D'altronde, un individualismo senza conseguenze inintenzionali è puro psicologismo, è un «falso individualismo»[147].

Giungiamo così a una terza questione, che discende dal ricorso all'espressione *laissez-faire*. Mises l'ha utilizzata nel significato di libertà individuale di scelta[148]. Il suo scopo primario è stato sempre quello di salvaguardare la cooperazione sociale volontaria. E per questo ha sostenuto l'idea di una rigorosa delimitazione della sfera dell'azione pubblica. Ma in nessuna delle sue opere c'è mai alcuna concessione all'anarchia, che è «conseguenza logica della dottrina razionalistica del *laissez-faire*»[149].

7. A MO' DI CONCLUSIONE

Mises ha pagato a caro prezzo la sua difesa della libertà individuale di scelta e la critica rivolta all'interventismo e all'economia pianificata. Il suo "delitto" è stato quello di essere consapevole del fatto che le «soluzioni perfette di ogni problema sono al di fuori della portata dei mortali» e che quanto il «funzionamento di un

mercato non sabotato dall'interferenza della coercizione e della costrizione può dare è semplicemente la soluzione migliore fra quelle conseguibili»[150]. E ciò lo ha portato a vivere, come abbiamo detto nel secondo paragrafo, contro il proprio tempo.

Ora che il «principio di realtà» e la ragione critica hanno prodotto i loro effetti, sappiamo che l'opera misesiana ha una sua perdurante validità. Che il socialismo non consenta il calcolo economico, che un sistema generalizzato di interventi dia anch'esso vita a un'economia socialista, sono cose che oggi vengono almeno in parte riconosciute. Ma c'è di più. A partire da Carl Menger, tutti gli esponenti della Scuola austriaca hanno attribuito grande importanza al confronto delle idee, in cui si sono cimentati senza risparmio di energie e senza temerne le conseguenze. Negli anni più bui del Novecento, essi hanno saputo lucidamente decifrare i fenomeni sociali. Sono stati fra i pochi a fornire un riferimento culturale a quanti hanno sentito il bisogno di un orientamento e che si sono così sottratti al paradossale dettato della «neolingua», secondo cui solo il potere totale può produrre la libertà totale.

I tragici fallimenti del totalitarismo non ci mettono tuttavia al riparo dalle insidie della retorica interventista. Anche nelle nostre società, l'incontestata reiterazione di giudizi ideologici e di luoghi comuni determina una bolla mediatico-culturale, in cui il legame fra problemi e conoscenza subisce una marcata alterazione o viene addirittura divelto. Da una parte, rimangono i problemi. Dall'altra, si pone una conoscenza che, avendo in tutto o in parte perduto il legame con le questioni che ne alimentano la crescita, non è più se stessa: diviene pura autoreferenzialità, mero strumento di potere.

L'interventismo politico nell'attività economica è "protetto" da una tale bolla, da una «neolingua» che impedisce di venire a contatto con i problemi, che nasconde i propri insuccessi e che promette in ogni caso di "curarli" con nuove interferenze. In aggiunta ai tanti suoi meriti, l'opera di Mises pone a disposizione del lettore una feconda gamma di strumenti, con cui fare esplodere la bolla mediatico-culturale che ci sovrasta e che ci impedisce di capire che il benessere di cui godiamo non è il portato dell'interventismo politico, ma il prodotto di quel che rimane della cooperazione sociale volontaria[151].

L'interventismo monetario è quello di cui meno siamo consapevoli. Diamo per scontato che l'assetto istituzionale debba essere quello del *prestatore di ultima istanza*. Dopo avere riconosciuto che il «principio dell'accumulazione» è stato «parte vitale» del progresso conseguito dall'umanità, Keynes non ha esitato ad affermare: la Prima guerra mondiale «ha rivelato a tutti la possibilità del

consumo immediato e a molti la vanità dell'astinenza»[152]. Keynes ha fatto propria la teoria statalistica della moneta e ha indicato al ceto politico la via maestra per la sistematica dissipazione delle risorse[153]. Si è affermata così la «neolingua» dell'interventismo monetario. E l'espansione dei mezzi di pagamento, attuata dalle pubbliche autorità, ha assunto il rango di variabile indipendente. Nel nuovo linguaggio, non c'è più posto per il principio della limitazione del potere, non c'è alcuna considerazione del fatto che tale politica «genera sovraconsumo da un lato […], cattivi investimenti dall'altro» e culmina nella crisi e nella disoccupazione generalizzata[154]. Ci si comporta come il «dettagliante o l'oste», il quale s'illude che «tutto ciò che è necessario per la propria prosperità e per quella dei suoi colleghi è che il pubblico spenda di più»; lo «stupefacente è che questa credenza» è stata «presentata al mondo come una nuova filosofia sociale»[155]. Le sue conseguenze sono oggi note. Nel lungo periodo, non saremo tutti morti. Le più giovani generazioni dovranno pagare il conto.

Temi della riflessione hayekiana*

Nel corso degli anni, ho ripetutamente chiesto ai sostenitori della società libera come essi abbiano fatto a sottrarsi al contagio di un ambiente culturale di tipo collettivistico.
Nessun nome è stato menzionato più spesso […] di quello di Friedrich von Hayek.

MILTON FRIEDMAN

Negli anni trascorsi come studente universitario, Friedrich A. von Hayek ha vissuto in una Vienna travagliata dai problemi del primo dopoguerra, attraversata da tante tensioni sociali, ormai destinata a perdere non solo il primato culturale esercitato a cavallo fra l'Ottocento e il Novecento, ma anche a subire la «diaspora» delle sue migliori intelligenze. E così è avvenuto. Della gravità della situazione erano stati consapevoli Carl Menger e Eugen von Böhm-Bawerk. Lo era Friedrich von Wieser, che raccoglieva le sue amare riflessioni nella *Österreichs Ende*[1]. E lo era Ludwig von Mises che, con straordinaria capacità predittiva, prefigurava per se stesso e per i suoi allievi un futuro lontano dal territorio austriaco e dalla stessa Europa[2]. Per ricordare solamente i nomi più rilevanti, sono andati via Hayek, Fritz Machlup, Gottfried Haberler, Oskar Morgenstern e lo stesso Mises. Ognuno di loro avrebbe poi meritato il Nobel per l'Economia. Ma è stato assegnato al solo Hayek, la cui vicenda intellettuale è una delle più interessanti del Ventesimo secolo. Cercare in qualche modo di ripercorrerla significa attraversare tanti crocevia, darsi conto non solamente delle questioni con cui questo straordinario pensatore si è misurato nel corso della sua lunga attività intellettuale, ma anche dei problemi economico-sociali e politici che ereditiamo dal passato e che impongono anche oggi la loro urgenza. Possiamo cioè vedere nell'opera di Hayek un prezioso mezzo di orientamento culturale. Non c'è nulla in essa di occasionale: dai suoi esordi fino all'epilogo della sua vita, Hayek ha instancabilmente cercato di individuare le condizioni che rendono possibile la libertà individuale di scelta.

1. DA VIENNA A LONDRA

Qualche settimana prima del conseguimento della laurea in Giurisprudenza (l'Economia politica si studiava allora in quella Facoltà), Hayek si è recato da Mises con una lettera di Wieser, che lo presentava come «un giovane economista molto promettente»[3]. Mises, che come Joseph A. Schumpeter si era formato all'interno del seminario diretto da Böhm-Bawerk, era titolare di un ufficio governativo, costituito per «controllare l'applicazione di alcune clausole del trattato di pace del 1918»[4]. È stato questo l'inizio di una collaborazione durata poi per circa dieci anni. Mises ha assunto Hayek fra il proprio personale (1921). E ha fatto anche di più: gli ha procurato poco dopo (1923) i fondi per recarsi negli Stati Uniti, dove Hayek ha lavorato con Jeremiah W. Jenks, con il cui sostegno ha ottenuto una piccola borsa di studio presso la New York University. Hayek ha collaborato anche con Willard Thorp e con B.H. Beckhart. Ha pure seguito di nascosto le lezioni di W.C. Mitchell alla Columbia University. E ha partecipato all'ultimo seminario di J.B. Clark.

Di ritorno dagli Stati Uniti, Hayek ha ripreso il lavoro con Mises. L'esperienza americana e l'andamento delle economie lo hanno spinto verso la teoria del ciclo economico, che era già uno dei principali interessi di Mises. Quest'ultimo ha trovato i finanziamenti necessari per la costituzione dell'Österrichisches Institut für Konjunturforschung. Hayek ne è divenuto direttore e Oskar Morgenstern è stato il suo principale collaboratore. È il 1927. Due anni dopo, Hayek ha pubblicato *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*, il suo primo lavoro organico, e ha conseguito la libera docenza presso l'Università di Vienna. È uscito nello stesso anno *Gibt es einen Widersinn des Sparens*. Ma qui c'è un antefatto che bisogna prima conoscere.

Come ha testimoniato François Perroux, «la ricerca fioriva a Vienna nei seminari di Ludwig von Mises […]. A quegli incontri […] accorreva un uditorio internazionale, attirato dai suoi libri e trattenuto dalle sue lezioni»[5]. Fin dal suo rientro dagli Stati Uniti, Hayek era stato ammesso da Mises a quei seminari, a cui partecipavano, fra gli altri, Gottfried von Haberler, Fritz Machlup, Oskar Morgenstern, Richard von Strigl, Alfred Schütz, Felix Kaufmann, Eric Voegelin. Lionel Robbins è stato fra i numerosi studiosi stranieri richiamati da quegli incontri. Ne è stato infatti ospite molto attento[6]. E ha importato da Vienna soprattutto la parte «statica» del soggettivismo, quel che egli ha ritenuto compatibile con la tradizione britannica[7]. Ciò che tuttavia più conta è che, interessato a quanto sostenuto in *Gibt es einen Widersinn des Sparens*, Robbins ha deciso di invitare Hayek a Londra per una serie di lezioni (1931).

Ecco come, nella sua *Autobiography*, lo stesso Robbins ricorderà la vicenda:

«Le lezioni hanno allora avuto un effetto sensazionale, in parte perché esse hanno rivelato un aspetto della teoria monetaria classica, che per molti anni era stata dimenticata, in parte perché hanno sviluppato modelli di elementare struttura dell'economia capitalistica finalizzati a mostrare l'influenza sulla produzione e sui prezzi relativi dei mutamenti nelle proporzioni di spesa assegnate rispettivamente al consumo e all'investimento. Le lezioni sono state nello stesso tempo difficili ed eccitanti; e hanno prodotto una tale impressione di conoscenza e di creatività che, quando Beveridge ha chiesto, con mia grande sorpresa, se avessimo voluto invitare Hayek a unirsi a noi in via permanente […], c'è stato un voto unanime in suo favore»[8].

Hayek ha avuto a Londra una gamma di possibilità che nella declinante Vienna non avrebbe potuto avere. Il trasferimento in Inghilterra è stato quindi un evento fortunato della sua vita. Ed è stato soprattutto un evento fortunato nella storia delle scienze sociali. Le lezioni del 1931 sono state subito pubblicate sotto il titolo di *Prices and Production*. Ma la loro comprensione non è stata facile. Anzi, stando alla testimonianza di Robbins (poco fa richiamata), pur essendo state «eccitanti», sono state di difficile accoglimento[9]. Il che solleva subito una domanda: perché tutto ciò?

Il fatto è che, per comprendere quel testo, occorre avere presente che, dietro Hayek, c'è la grande disputa sul metodo, che aveva visto Carl Menger sottoporre a severo vaglio critico l'«induttivismo romantico» della Giovane Scuola storica tedesca dell'economia. È una disputa a cui Alfred Marshall non aveva saputo attribuire il corretto significato[10]. E ciò mostra che, nella teoria economica inglese, l'utilitarismo in senso stretto, quello che discende da Bentham, James Mill, Ricardo e John Stuart Mill, aveva avuto netta e tacita prevalenza, lasciando in ombra l'evoluzionismo di Mandeville e dei moralisti scozzesi[11]. È per tale ragione che l'evoluzionismo viennese, incorporato nelle lezioni hayekiane, risulta poco decifrabile.

Quando Hayek è giunto a Londra, dominava pertanto una tradizione culturale (diversa dalla propria), che solo con poche eccezioni, come quella di Robbins, guardava con la giusta attenzione a quel che avveniva sul continente europeo. Non si conosceva il «retroterra» gnoseologico e metodologico di *Prices and Production*. E una lettura priva di quel retroterra non può avere respiro culturale. Il testo hayekiano costituisce uno dei momenti più rilevanti di quelli che George L.S. Shackle ha denominato «gli anni dell'alta teoria»[12]. Ma per porlo nella giusta luce occorre conoscerne le «coordinate», identificare la concezione socio-politica che lo sorregge. Solo così è possibile afferrare il significato culturale di quelle

lezioni: significato che, se chiarito, rende più "permeabili" le questioni di mera tecnica economica. E permette fra l'altro di "rileggere" la disputa con Keynes, a cui meccanicamente Hayek e le sue prime lezioni londinesi vengono associati, sulla scorta di variabili più rilevanti. Dobbiamo però fare un passo indietro.

2. L'INFLUENZA DI CARL MENGER

Sebbene chiamato a Londra come conoscitore della teoria monetaria, Hayek si è quasi subito applicato alla pubblicazione, per conto della London School of Economics, dei *Collected Works* di Carl Menger, che sono usciti nel 1934 con una sua introduzione[13]. In quel preciso momento, nessuno ha forse pensato di considerare quel lavoro come indicativo della vastità degli interessi hayekiani. Ma già nei due anni successivi quel suo impegno ha mostrato di non essere un'occasionale e momentanea diversione.

L'attore con cui Carl Menger aveva sviluppato il proprio disegno teorico non è un «illuminato calcolatore»[14]. È una creatura «male informata, che erra, tormentata dall'incertezza, sempre esitante fra allettanti speranze e ricorrenti paure, congenitamente incapace, nel perseguimento dei propri scopi, di porre in essere decisioni ben calibrate»[15]. Ignoranza e fallibilità sono perciò i tratti antropologici dell'attore mengeriano. E danno corpo a una condizione che è decisiva per comprendere le ragioni della scienza, ivi comprese le scienze sociali.

L'idea che l'esistenza di un uomo «capace di creare, modificare e sopprimere le leggi a suo piacimento», è una vera e propria «superstizione», che ha gravemente ritardato la «nascita della scienza sociale»[16]. Il che ci consente di comprendere che la presenza fra noi di un uomo ritenuto onnisciente fa venire meno la necessità di quell'esplorazione dell'ignoto di cui la scienza si nutre. Ed è una situazione che non viene modificata dal fatto che la conoscenza sia posseduta da un gruppo di uomini o dall'ipotesi che «tutti sappiamo tutto»: perché la presunzione di conoscere ci rinserra dentro l'ambito della logica proiettiva, in cui intenzioni e realtà coincidono. Il che recide alla radice l'esigenza del processo sociale di accrescimento la nostra razionalità e di correzione dei nostri errori.

La condizione umana di ignoranza e fallibilità, su cui aveva impostato la propria analisi, aveva consentito a Menger di formulare quella metodologia che egli stesso ha poi definito «metodo compositivo», a cui Joseph A. Schumpeter ha dato il nome di «individualismo metodologico» e Max Weber quello di «metodo individualistico»[17]. In totale coerenza con i suoi presupposti, tale metodologia richiama fortemente l'attenzione sul fatto che le azioni umane intenzionali

producono conseguenze inintenzionali. Ossia: le azioni generano esiti non programmati. E questi possono confliggere con le finalità dell'attore o non confliggere; e possono in ogni caso «coagularsi» e determinare la nascita di norme o di quelle costellazioni di norme a cui diamo il nome di istituzioni sociali. Menger si era soffermato sull'origine inintenzionale del linguaggio, della famiglia, della città, dello Stato, della moneta, del mercato.

C'è di più. Menger aveva contrapposto il suo metodo a quello della Scuola storica tedesca dell'economia. Gli esponenti di quella Scuola negavano la possibilità delle scienze sociali teoriche, in nome dell'indagine storica dei singoli avvenimenti, ritenuti «unici e irripetibili». E tuttavia, al posto delle leggi «astratte» dell'economia politica, ponevano un Destino in gestazione, una visione olistica, fatta di una «totalità intuitiva», a cui si chiedeva di dare senso alla vita individuale e collettiva. Abbiamo bisogno, affermava Jacobi, di «una verità di cui si possa dire che siamo sue creazioni»[18]. Gli esponenti della Scuola storica tedesca rinunciavano perciò ad analizzare gli esiti delle azioni individuali e si affidavano all'opera di forze misteriose, al cui intervento attribuivano la creazione di un ordine sociale di carattere intenzionale. La disputa metodologica nascondeva però una ben profonda questione politica, resa chiara da un'affermazione fatta da Emil du Bois-Reymond: «Noi, Università di Berlino, posta di fronte al Palazzo reale, siamo, sin dalla nostra fondazione, la guardia intellettuale del corpo della dinastia degli Hohenzollern»[19]. All'epoca, Bois-Reymond era Rettore di quell'Università. Ciò significa che si rifiutavano le scienze sociali teoriche, perché queste sarebbero state un ostacolo al potere assolutistico della Corona prussiana. Come dire che le scienze sociali sono uno strumento attraverso cui i governati possono limitare il potere politico.

La pubblicazione dei *Collected Works* di Menger ha consentito ad Hayek di portare a un più alto livello l'assorbimento di un grande lascito metodologico. E non solo. Vivendo nell'ambiente della London School of Economics, influenzato ancora dall'insegnamento di Edwin Cannan, egli si è perfettamente reso conto che la condizione di ignoranza e di fallibilità dell'attore mengeriano coincide con la condizione in cui si muove l'attore smithiano (e quello disegnato dai moralisti scozzesi). Menger si era sentito lontano da Smith per la diversa teoria del valore utilizzata: la sua di carattere soggettivistico, quella smithiana legata al costo di produzione. Ma non aveva compreso che quel disaccordo costituiva un'area estremamente ridotta e che entrambi si trovavano nel ben più vasto territorio dell'evoluzionismo culturale e, in particolare, di quella concezione che attribuisce alle scienze sociali il compito di studiare le conseguenze inintenzionali delle

azioni umane intenzionali.

Coniugando la posizione austriaca con quella scozzese, Hayek ha subito colpito due obiettivi. Ha diretto le sue critiche contro l'idea della pianificazione economica e contro la teoria dell'equilibrio economico generale. Sul primo tema, ha pubblicato nel 1935 *Collectivist Economic Planning*, in cui ha raccolto i noti saggi di Pierson, Barone, Mises e Holm, introducendoli e corredandoli di un saggio conclusivo; ha curato anche *Economic Planning in Soviet Russia*, il libro che Boris Brutzkus aveva originariamente scritto all'inizio degli anni Venti. Sulla seconda questione, quella dell'equilibrio walrasiano, Hayek ha tenuto nel 1936 al London Economic Club una conferenza dal titolo *Economics and Knowledge*, il cui testo è apparso l'anno successivo su «Economica». Poiché lo stesso Hayek ha autobiograficamente considerato tale saggio come il suo «più originale» contributo alla teoria economica e come l'«evento decisivo» della sua «biografia intellettuale»[20], conviene dapprima soffermarsi su di esso e posporre la trattazione della critica alla pianificazione economica e al collettivismo. Quest'ultima sarà più chiara.

3. CONTRO LA TEORIA DELL'EQUILIBRIO ECONOMICO GENERALE

Hayek ha affermato che *Economics and Knowledge* è «un'analisi degli errori metodologici» commessi dagli economisti[21]. La teoria dell'equilibrio economico generale adotta lo «stratagemma» di «assumere un mercato perfetto, dove ogni evento è conosciuto *istantaneamente* da ciascun individuo»[22]. È la conseguenza della pesante ipoteca pagata alla teoria giusnaturalistica. Mises si era soffermato su ciò[23]. E, già prima di lui, Georg Simmel aveva affermato che il mondo non è fatto di «individualità fittizie, prese isolatamente e supposte come eguali»[24].

Come Hayek ha precisato, l'ipotesi del mercato perfetto postula che «tutti i membri della collettività, anche se non onniscienti in senso stretto», conoscano perlomeno «quanto è rilevante per le loro decisioni»; e, se così è, l'equilibrio non è una situazione che si raggiunge, bensì qualcosa di presupposto: perché, quando si dice che i «soggetti conoscono tutto», allora essi sanno come co-adattare le loro azioni, si trovano già in una situazione di equilibrio[25]. Hayek ha infatti scritto: «L'affermazione secondo cui, se i soggetti conoscono tutto, si trovano in equilibrio è vera semplicemente perché ciò corrisponde al modo in cui noi definiamo l'equilibrio. L'ipotesi di un mercato perfetto è, da tale punto di vista, un'altra maniera di dire che l'equilibrio esiste, ma ciò non ci avvicina affatto alla spiegazione di come e quando tale situazione si realizzi»[26].

Il fatto è che siamo privi della «conoscenza rilevante». E il disequilibrio presente nella vita individuale, da cui viene la spinta all'azione, trova nella cooperazione sociale solo una parziale e imperfetta risposta. Alimentiamo perciò un processo sempre inconcluso di ricerca di parziali soluzioni, che ci consente di sostituire una meno accettabile situazione di disequilibrio con una più accettabile situazione di disequilibrio. Discendono da ciò alcune conseguenze, che Hayek ha negli anni sempre meglio precisato.

A. Se i presupposti su cui si basa la teoria dell'equilibrio economico generale fossero riscontrabili nel mondo reale, essi renderebbero la concorrenza «completamente insignificante e inutile. Se qualcuno effettivamente conoscesse tutto ciò che la teoria economica chiama i *dati*, la concorrenza sarebbe in verità un metodo molto rovinoso»[27]. Esiste però una «conoscenza molto importante, ma non organizzata, che non può essere considerata scientifica, perché non è conoscenza di leggi generali»: la «conoscenza delle circostanze particolari di tempo e di luogo. Rispetto a questo tipo di conoscenza, ogni individuo si trova praticamente in vantaggio su tutti gli altri, per la ragione che egli possiede informazioni uniche, che possono essere vantaggiosamente utilizzate, ma solo se le decisioni che dipendono da esse vengono lasciate a lui o sono prese con la sua attiva collaborazione»[28]. C'è quindi un «problema di *divisione della conoscenza*, che è totalmente analogo, e di almeno pari importanza, a quello della divisione del lavoro»[29]. L'uno e l'altro problema possono trovare adeguata risposta solo nella competizione: perché essa ci mostra chi di noi sa fare meglio e «[…] quali beni siano scarsi, o quali cose siano dei beni e quanto essi siano scarsi o che valore abbiano»[30]. La competizione è perciò un «procedimento di scoperta di fatti che, senza di essa, nessuno conoscerebbe, o [… che] nessuno utilizzerebbe»[31]. Essa mobilita quel che sappiamo e lo sottopone a un permanente controllo. È un «viaggio di esplorazione nell'ignoto», perché non conosciamo in anticipo a quali risultati ci porterà[32].

B. Stando così le cose, l'idea della massimizzazione diviene inaccettabile. Non conosciamo i dati rivelanti e non sappiamo che cosa massimizzare. Ne discende che bisogna porre in discussione la definizione di economia formulata dall'utilitarismo in senso stretto. John Stuart Mill, a cui si deve il profilo "canonico" dell'*homo oeconomicus*, ha sostenuto che la dimensione economica nasce solo dal «desiderio di ricchezza» e che «la *legge psicologica* interessata è quella ben nota, secondo la quale a un guadagno minore se ne preferisce sempre uno maggiore»[33]. Di qui la paradossale conseguenza che sarebbe sufficiente "reprimere" tale «desiderio», per cancellare la dimensione economica della vita.

Il che costituisce una conclusione totalmente insostenibile.

La variabile economica non è l'esito di un "colpevole" «desiderio di ricchezza»; è il prodotto della condizione umana. Per la tradizione austriaca, come per quella scozzese, la dimensione economica è generata dalla condizione di scarsità: economici sono quindi i mezzi, non i fini ultimi dell'azione; e Ludwig von Mises è colui che, prima di Hayek, ha meglio chiarito tale punto[34]. Dobbiamo quindi economizzare. Ma non siamo in grado di massimizzare alcunché. Il processo competitivo, «al pari degli esperimenti scientifici, è prima di tutto ed essenzialmente un processo di scoperta [… e] non si può dire della concorrenza, come di nessun altro esperimento, che essa porti a una massimizzazione di un qualche risultato misurabile. Semplicemente, essa porta, in condizioni favorevoli, all'uso di maggiori capacità e conoscenze di qualsiasi procedura»[35].

Si comprende così la ragione per la quale Hayek presenta l'*homo oeconomicus* come la «vergogna della famiglia» degli economisti[36]. La psicologia cognitiva, che con molto rumore mette sotto accusa il modello utilitaristico in senso stretto, avrebbe tanto da apprendere da una lettura delle pagine di Mises e di Hayek. E non dovrebbe mai dimenticare che la scienza sociale «comincia laddove la psicologia finisce»[37]: perché il suo territorio è costituito dall'interazione e dalle conseguenze inintenzionali da questa prodotte.

C. La teoria dell'equilibrio economico generale «altro non è se non logica pura, non contiene alcuna affermazione riguardo al mondo reale»[38]. I «sociologi usano sottolineare il fatto che l'usuale modo di procedere della teoria economica» sottintende l'esistenza di un determinato assetto istituzionale, «mentre l'economista teorico replica sostenendo che la sua costruzione logica è di una tale generalità che non ha bisogno di ricorrere ad alcun» tipo di *habitat* normativo[39]. Hayek ha precisato: «Non c'è dubbio che nell'ambito della logica pura della scelta, a cui è ampiamente interessato, l'economista sia nel giusto; non appena però intenda sfruttare la logica per la spiegazione di un processo sociale, egli deve» chiarire a quali condizioni istituzionali vuole riferirsi[40].

4. CRITICA DEL COLLETTIVISMO

La condizione umana di ignoranza e fallibilità impedisce di affermare che «tutti sappiamo tutto». E tuttavia, come non è possibile sostenere che «tutti sappiamo tutto», non è possibile attribuire una presunta onniscienza a un singolo o a un gruppo di uomini. La pretesa che un uomo o un'élite abbiano almeno la conoscenza dei dati rilevanti (e di modellare centralisticamente la società) è una

riproposizione del mito della «fondazione» e del Grande Legislatore. Quale che sia la sua colorazione, il collettivismo politico si nutre della presunzione di possedere una «verità manifesta». È un progetto che nega la condizione umana di ignoranza e fallibilità; che salta a piè pari il teorema della dispersione della conoscenza. Sostiene di avere coscienza del Tutto, di comprendere cioè «tutti i fini e tutto il sapere della *società* o della *umanità*»[41]. Ma in effetti non fa altro che esaltare la ragione di quel singolo o di quei pochi che si dichiarano titolari di quel piano.

Non è difficile accorgersi di ciò che il collettivismo politico cerca di nascondere. E qui il lascito metodologico di Menger viene in aiuto. Il fondatore della Scuola austriaca di economia temeva che in qualche modo la presunzione di onniscienza potesse riaffermarsi. È questo il motivo per cui egli si era tenacemente opposto alla reificazione dei concetti collettivi. Per Menger, la collettività «come tale non è un soggetto in grande, che ha bisogni, lavora, agisce economicamente e concorre»: l'economia di un Paese, «nella sua forma più generale, è un fenomeno complesso di economie individuali»[42]. Ciò significa che i concetti collettivi (Stato, Chiesa, setta, partito, etc.) non possono indicare delle entità, a cui attribuire un'esistenza distinta e autonoma rispetto alle azioni individuali.

Weber dirà poi che abbiamo bisogno di «stenogrammi» per indicare un «processo di azioni umane di specie particolare»[43]. Ma tale nostro bisogno non trasforma quei termini in soggetti dell'azione. La loro reificazione costituisce (lo ha esemplarmente scritto Böhm-Bawerk) un «flagrante errore di duplicazione della realtà»[44]. Il che produce degli esiti inaccoglibili. Se i termini collettivi diventano soggetti, accade anzitutto che le nostre azioni non sono più la causa dei fenomeni sociali; divengono la conseguenza dell'agire di quei concetti reificati. E ciò, a tacer d'altro, è una palese inversione dell'imputazione causale. Non solo (e questo è il problema che qui rileva). Se si dà esistenza autonoma e separata a quei concetti, essi si ergono al di sopra degli individui e possono pertanto essere utilizzati come enti depositari o portatori di una conoscenza o di un punto di vista superiore. Il collettivista parla infatti del «punto di vista della società» o dell'umanità. Il che è solamente il «mascheramento» della volontà di alcuni, che si dichiarano rappresentanti dell'entità collettiva, di paralizzare la scelta individuale e il confronto critico. «Coerentemente perseguita, questa concezione deve necessariamente portare a un sistema nel quale tutti i membri della società diventano meri strumenti di un'unica mente direttiva»[45]. Si rinunzia così al «processo sociale», alla mobilitazione delle conoscenze disperse, a un

generalizzato procedimento di esplorazione dell'ignoto e di correzione degli errori. Si sopprime ogni spontaneità sociale[46].

La critica di Hayek al collettivismo non poggia però solo su basi gnoseologiche. Certo, queste gli hanno consentito di «isolare» subito quel vizio filosofico che egli stesso ha chiamato «abuso della ragione» e che consiste nella presunzione di poter dirigere centralisticamente la società. E tuttavia, per potersi affermare, il collettivismo politico non ha solamente bisogno di dichiararsi portatore di una «verità manifesta», superiore a qualunque punto di vista individuale. Ha necessità di colpire la fonte da cui gli attori attingono le loro risorse, cioè a dire la proprietà privata.

Quasi contestualmente, nel Seicento, James Harrington e François Bernier avevano formulato il teorema secondo cui non ci può essere libertà individuale e sviluppo socio-economico senza proprietà privata. Harrington aveva scritto: «Se un uomo è il solo signore di un territorio, o supera il popolo, possedendone tre parti su quattro, egli è il gran signore. Per questo il Turco è chiamato così, per la sua proprietà: e il suo governo è la monarchia assoluta»[47]. Da parte sua, Bernier aveva sostenuto: «[…] abolire la proprietà privata significherebbe introdurre, per una inevitabile conseguenza, la tirannia, la schiavitù, l'ingiustizia, la miseria, la barbarie, rendere le terre incolte, trasformarle in deserto, aprire la via alla rovina e alla distruzione del genere umano, e al crollo della monarchia e dello Stato»[48]. Hayek ha dato a quel teorema la sua più nitida articolazione. Egli ha scritto: «Il controllo economico non è solo il controllo di un settore della vita umana, che possa venir separato dal resto; è il controllo dei mezzi per tutti i nostri fini. E chiunque abbia l'esclusivo controllo dei mezzi determina quali fini debbano essere perseguiti, quali valori debbano essere considerati superiori e quali inferiori: in breve, cosa gli uomini devono credere e a che cosa aspirare»[49].

5. LA GRANDE SOCIETÀ COME ORDINE ININTENZIONALE

Sebbene trascurato dalla tradizione utilitaristica in senso stretto, il teorema della dispersione della conoscenza, occupa un posto centrale, prim'ancora che nell'opera di Hayek, nella *Wealth of Nations* di Adam Smith[50]. Si può anche dire che tutti i moralisti scozzesi, in ciò preceduti da Bernard de Mandeville, hanno posto a base della limitazione del potere pubblico delle ragioni gnoseologiche. Lo si può vedere in David Hume, Adam Ferguson e John Millar[51]. Essi hanno colpito mortalmente il mito del Grande Legislatore[52]; e hanno collocato al suo posto una «teoria positiva» della cooperazione volontaria.

In parte in via diretta, in parte tramite l'opera di Edmund Burke, tali idee erano giunte pure a Menger, anche se quest'ultimo aveva trascurato i debiti burkiani nei confronti di Smith[53]. Coniugando quanto portato da Vienna con quel che gli ha offerto l'ambiente britannico, Hayek si è trovato in possesso del nucleo centrale di una teoria dell'uomo e della società che spiega le ragioni che ci spingono a istituzionalizzare la libertà individuale di scelta e ci indica le condizioni che rendono ciò possibile. Quando c'è un Grande Legislatore che prescrive i contenuti delle nostre azioni, l'ordine è il prodotto intenzionale di una mente che centralizza ogni decisione. Se tuttavia la «direzione unitaria» della vita collettiva non è possibile, perché manca una fonte privilegiata della conoscenza, e quel poco che sappiamo è altamente disperso all'interno della società, bisogna affidarsi a un processo sociale, che sia il più allargato possibile.

L'originalità della proposta di Mandeville e dei moralisti scozzesi sta nel fatto che all'ordine intenzionale, costruito da una mente centralizzatrice, essi hanno opposto l'ordine inintenzionale; ossia: una compatibilità delle azioni, che si forma senza obbedire a un piano unitario. La vita collettiva non è resa possibile da un accordo sugli scopi da perseguire, da una gerarchia obbligatoria dei fini. Se così fosse, si rimetterebbe in gioco la soluzione di carattere prescrittivo, perché ognuno dovrebbe adeguarsi a quella gerarchia. Per potersi affrancare dallo schema coercitivo, è necessario che la cooperazione fra gli individui sia invece incentrata sull'esclusivo scambio di mezzi. Ciò significa che sulla base delle proprie conoscenze e delle proprie risorse, ognuno decide i propri fini. E, poiché non c'è alcuno che possa essere autosufficiente, nessuno può perseguire i propri scopi senza l'intervento dell'Altro. È pertanto necessaria la cooperazione altrui. In cambio della cooperazione che chiede, ciascuno offre alla controparte dei mezzi. Dal che discendono due importanti conseguenze: a) cooperiamo alla realizzazione delle finalità degli altri, ma normalmente non le conosciamo e, se anche le conoscessimo, potremmo non condividerle[54]: è così che ognuno favorisce inintenzionalmente il perseguimento degli scopi altrui; b) la mancanza di un accordo sui fini estende e intensifica la cooperazione sociale, che è di solito cooperazione fra sconosciuti[55].

Per rendere più chiaro tale processo, occorre dividere l'azione di ciascuno in due parti: in quel che direttamente facciamo per realizzare i nostri scopi e in ciò che dobbiamo fare a beneficio degli altri, per ottenere la loro cooperazione[56]. Cioè: chiunque voglia soddisfare i propri bisogni o realizzare i propri progetti deve favorire il conseguimento dei fini altrui. È così che le azioni si intersecano e si co-adattano. Il che dà vita a un ordine sociale che non rientra nei piani

individuali e che nessuno può previamente programmare. Tutto ciò è stato da Adam Smith reso anche con l'immagine della «mano invisibile»: un meccanismo sociale che, alla luce di quanto testé detto, non ha nulla di misterioso. Indica solo che ogni atto individuale è necessariamente un Giano bifronte, al servizio di finalità proprie e altrui.

È quindi possibile sostituire l'ordine prescrittivo con il co-adattamento volontario delle azioni. Perché ciò avvenga non è però sufficiente affrancarsi dal «punto di vista privilegiato sul mondo». Al riconoscimento dell'ignoranza e della fallibilità umane, bisogna aggiungere la proprietà privata e il sistema giuridico a essa correlato. Senza detenzione privata delle risorse, non ci può infatti essere libertà di scelta. È il teorema di Harrington e Bernier, a cui Hayek, come abbiamo già rilevato, ha conferito la formulazione più paradigmatica[57]. Se perciò agli attori viene sottratta la proprietà, viene meno la base materiale della scelta individuale. E non solo. Il sistema giuridico, connesso alla proprietà privata, proprio perché demarca il confine fra le risorse degli uni e le risorse degli altri, rende possibile l'esercizio dell'autonomia individuale. Esso è costituito da norme generali e astratte, che hanno esattamente lo scopo di delimitare dei confini fra le varie azioni. Ossia: tali norme non prescrivono contenuti o scopi; possono solo indicare quel che agli attori non è consentito fare, che è poi quanto reca danno agli altri[58]. È in tal modo che il «governo della legge» si sostituisce al «governo degli uomini».

Discende da ciò che l'interazione fra i soggetti dà luogo a un processo ateleologico. Mancando il «punto di vista privilegiato sul mondo», ogni attore è titolare di autonomia decisionale. La proprietà privata consente di esercitare tale autonomia, nella quale ciascuno mobilita la propria conoscenza e le proprie capacità. L'intera società è il luogo di un esteso processo competitivo, cioè a dire un vasto «procedimento di scoperta», di cui non è possibile conoscere in anticipo l'esito[59]. Si comprende allora perché il bene comune non può essere una meta previamente decisa; è dato invece da un ordine astratto (un insieme di norme giuridiche che non impongono un contenuto specifico alle azioni), che garantisce il co-adattamento delle iniziative individuali, ma che «lascia indeterminato il grado in cui i molteplici bisogni particolari saranno soddisfatti», lascia cioè indeterminato l'ordine che concretamente si realizzerà[60].

6. IL CONFRONTO CON KEYNES

Abbiamo adesso gli elementi per tornare a *Prices and Production*. Menger aveva

utilizzato la condizione umana di ignoranza e fallibilità per porre in evidenza l'origine inintenzionale delle principali istituzioni sociali. Come già detto, ben prima del fondatore della Scuola austriaca di economia, Mandeville e i moralisti scozzesi avevano «scoperto» la società, erano cioè giunti a quella concezione che vede nella vita collettiva un ordine non programmato. Tramite la coniugazione e l'arricchimento di queste due programmi di ricerca, che sono in fondo due sviluppi della stessa tradizione evoluzionistica, Hayek ha elaborato la propria mappa teorica[61]. Egli ha reiteratamente spiegato che l'uomo, come non può programmare la crescita della propria mente, non può programmare la crescita della civiltà[62]. È stato lo studioso che nel Novecento si è maggiormente soffermato sulla nascita degli ordini spontanei e sulla natura inintenzionale dell'ordine sociale. Non si possono quindi leggere le «difficili ed eccitanti» lezioni contenute in *Prices and Production*, senza tenere conto di ciò. Quelle lezioni non vengono dal nulla e non vanno verso il nulla. Esse hanno come presupposto una concezione della società intesa come ordine inintenzionale. E sono la parte iniziale di un disegno teorico che si è progressivamente esteso.

Nella teoria austriaca del ciclo economico, di cui *Prices and Production* è espressione, l'ineliminabile punto di partenza è dato dalla riflessione dedicata da Böhm-Bawerk al capitale e all'interesse. Gli attori preferiscono beni presenti a beni futuri. Il che è un'ovvia conseguenza del tempo limitato di cui ciascuno di noi dispone. Ciò significa che un incremento del risparmio e un abbassamento del tasso di interesse rendono possibile un indebitamento a più lungo termine e quindi l'allungamento della struttura produttiva. Si realizza così un incremento della produzione di beni di «ordine superiore», cioè di beni capitali. Il contrario accade nell'ipotesi opposta. Wicksell, che ha riconosciuto l'importanza dei lavori di Böhm-Bawerk, è giunto ad affermare che «nessun autore è riuscito a penetrare a fondo come […. l'economista austriaco] nella natura del problema»[63]. E ha precisato: «Si riduca […] l'interesse sul capitale, risulteranno allora relativamente più vantaggiosi quei rami di produzione che richiedono in funzione delle loro condizioni tecniche, un periodo *più lungo* di produzione, mentre risulteranno meno vantaggiosi quei rami di produzione di *più breve* durata, i primi si espandono, i secondi si contraggono»[64].

Com'è noto, Wicksell ha aggiunto qualcosa di più specifico. Ha chiarito che non è «l'alto o basso livello dell'interesse sul prestito in senso assoluto da considerare come causa» della modifica della struttura temporale della produzione, ma la sua relazione con quello che egli ha chiamato «interesse naturale del capitale», che è «quel saggio d'interesse che sarebbe determinato

dall'offerta e dalla domanda nell'ipotesi che i capitali reali fossero prestati in natura senza mediazione della moneta»[65]. Possiamo però qui intendere per «interesse naturale» quel saggio che si determinerebbe in assenza di interventi da parte dei pubblici poteri. Da cui consegue che ogni provvedimento delle pubbliche autorità, che porti il saggio d'interesse a un livello maggiore o minore dell'interesse naturale, determina un'alterazione dell'allocazione intertemporale delle risorse.

Utilizzando l'individualismo metodologico, Mises ha arricchito quella teoria. Ha spiegato che l'accrescimento della quantità di moneta produce una diminuzione del potere d'acquisto che non colpisce in maniera uniforme i diversi beni economici[66]. Come dire che cambiano i prezzi relativi, che la moneta non è «neutrale». Il fenomeno inflazionistico è quindi un processo sequenziale. Lo aveva ben capito Cantillon[67]. E Hayek ha aperto *Prices and Production* con una citazione tratta dall'*Essai sur la nature du commerce en général*[68]. Ha avuto chiaro che «il punto realmente importante per la teoria del ciclo economico sta nell'esistenza di certi scostamenti nelle singole relazioni di prezzo, prodotti da variazioni nel volume della circolazione monetaria, che avvengono in certi tratti dell'attività economica» e che conducono «*necessariamente* a modificare la struttura della produzione»[69].

È questa la nitida individuazione di un problema. Prim'ancora di giungere a Londra, Hayek non ignorava che l'inflazione può essere un «incentivo alla produzione, o ad alcune produzioni», ma è stato pure consapevole del fatto che l'incremento della circolazione monetaria può avere effetti favorevoli sull'attività economica soltanto nell'intervallo di tempo in cui il processo sequenziale di riaggiustamento dei prezzi non giunge a completamento; ed è quanto, manifestamente ispirato da Cantillon, già Hume aveva messo in evidenza[70]. Di più: Hayek sapeva che, se i prezzi futuri sono correttamente previsti, l'inflazione non ha alcuno di quegli effetti stimolanti che spingono ad accenderne il meccanismo[71].

C'è tuttavia una questione ancora più profonda. Quando si è poi costretti a fermare o rallentare l'inflazione, tutte le iniziative poste in essere sulla base di aspettative inflazionistiche, non possono più essere portate a termine: la distruzione di una parte del capitale e la disoccupazione di massa divengono inevitabili. È per tale ragione che Hayek, recensendo a *Treatise on Money*, ha rimproverato a Keynes di avere «completamente» ignorato le basi teoriche dell'analisi di Wicksell, di non avere posto la «teoria del capitale in prima linea»[72]. E Keynes ha replicato che una trattazione dell'argomento avrebbe

condotto «piuttosto lontano»[73]. Ossia: avrebbe chiaramente mostrato la debolezza della sua costruzione teorica[74].

Se però si rinuncia alla teoria del capitale, il saggio d'interesse, anziché essere un fenomeno reale, generato dalle preferenze intertemporali degli attori sociali, diviene un fenomeno esclusivamente monetario; e quindi politico, perché la sua determinazione è in mano al potere pubblico, detentore del monopolio dell'emissione della cartamoneta. E Keynes non ne ha fatto mistero. Dichiaratamente ispirandosi a Georg F. Knapp, la cui *Staatliche Theorie des Geldes* è stata da lui voluta in traduzione inglese, Keynes non ha esitato a scrivere: «Lo Stato […] entra anzitutto in gioco come l'autorità legale che obbliga al pagamento della cosa corrispondente al nome o alla descrizione di cui al contratto. Ma entra doppiamente in gioco quando inoltre avoca a sé il diritto di determinare e dichiarare *quale cosa* corrisponda al nome e di variare la sua dichiarazione di tempo in tempo; quando, cioè, avoca a sé il diritto di riformare il dizionario. Questo diritto è reclamato da tutti gli stati moderni […]. Con il raggiungimento di questo stadio nell'evoluzione della moneta coincide la piena realizzazione del cartalismo di Knapp; della dottrina, cioè, secondo cui la moneta è peculiarmente una creazione dello Stato»[75].

Prolungando la sua critica alla Scuola storica tedesca dell'economia, Menger aveva visto nell'opera di Knapp «lo sviluppo coerente della *Polizeiwissenschaft* prussiana»; e si era poi chiesto: «Quale giudizio si può dare di un popolo la cui élite, dopo duecento anni di economia politica, trova da estasiarsi, quasi fosse una sublime rivelazione, di fronte a una simile assurdità, che è poi non è neanche nuova?»[76].

La contrapposizione è allora fra Menger e Hayek da una parte e Knapp e Keynes dall'altra. E non potrebbe essere più netta. Per i primi, la moneta è uno strumento della cooperazione sociale volontaria; per Knapp e Keynes, è un mero mezzo di pagamento imposto dallo Stato. Sono due posizioni che istantaneamente sollevano problemi che vanno al di là della mera tecnica economica. Evidenziano due contrapposte concezioni della società. Coerentemente con il resto della sua teorizzazione, Hayek è stato sostenitore di un ordine inintenzionale, in cui la politica svolge una funzione di complemento e non può mai assurgere al rango di variabile indipendente. Al contrario, Keynes ha ritenuto che la variabile decisiva fosse quella politica. E ha rinunciato alla teoria del capitale. Ovviamente, non gli faceva difetto la conoscenza della funzione svolta dalle risorse accumulate. Aveva in precedenza riconosciuto: «L'immensa accumulazione del capitale fisso che, con gran vantaggio

dell'umanità, è stata prodotta durante il cinquantennio che ha preceduto la guerra [la Prima guerra mondiale], non si sarebbe potuta realizzare in una società in cui fosse stata ugualmente divisa. Le ferrovie del mondo costruite da quella generazione [… costituiscono] un monumento per la prosperità»[77]. Ma nello stesso contesto ha subito invocato le contingenze straordinarie della guerra per affermare che esse stavano lì a dimostrare «a tutti la possibilità del consumo immediato e a molti la vanità dell'astinenza»[78].

Le vicende della guerra provano in realtà il contrario di quanto sostenuto da Keynes. E la sua stessa esposizione dà vita a un autentico salto logico. Prescindiamo però anche dalle ragioni che lo hanno indotto, pur riconoscendone l'originaria importanza, a negare la perdurante necessità del capitale e della sua funzione. Quel che conta è che li ha estromessi dalla sua teoria, affermando allusivamente, come abbiamo visto, che la loro inclusione avrebbe condotto «piuttosto lontano» o introducendo il *coup de théâtre* secondo cui «*nel lungo periodo* saremo tutti morti»[79]. E saltare a piè pari il problema del capitale significa cancellare il postulato di scarsità, illudersi di poter riplasmare la condizione umana e raggiungere la «beatitudine economica»[80]. Com'è noto, è una tentazione che si ritrova dietro ogni progetto totalitario[81]. Ma mettiamo da parte anche tale questione. Andiamo più direttamente agli esiti. La cancellazione del postulato di scarsità tiene in piedi la formula del «moltiplicatore», secondo cui, «quando la propensione al consumo si avvicina all'unità, se cioè la comunità impiega la totalità del suo reddito in spese di consumo», gli effetti secondari di un investimento primario tendono all'infinito[82]. E tuttavia la scarsità continua a esistere. Abbiamo bisogno del capitale: un «aumento della domanda di beni di consumo porta, presto o tardi, non a un incremento, ma a una diminuzione della domanda di beni di investimento. Se fosse vero che un aumento della domanda dei primi porta *sempre* a un aumento degli investimenti, anche in una situazione di piena occupazione, la conseguenza sarebbe che, quanto più insistentemente siano richiesti i beni di consumo, tanto più diminuisce la loro offerta […]. Il che pone in evidenza l'assurdità del ragionamento che porta a tale conclusione»[83].

E non solo. È stata ancora l'estromissione della teoria del capitale a consentire a Keynes di sostenere che il saggio d'interesse debba essere pari a zero, alimentando così l'illusione di «enormi mutamenti sociali» derivanti dalla «scomparsa progressiva di un saggio di remunerazione sulla ricchezza accumulata»[84]. Ma il saggio d'interesse non può scomparire. È il prezzo di un fattore. Non si può sopprimere la scarsità di risorse e di tempo. Come ha scritto Ludwig von Mises, il problema della «privazione» può venire meno «solo in una

Cuccagna popolata da uomini immortali e indifferenti al fluire del tempo»[85]. Al di fuori di ciò, c'è solo manipolazione politica della dimensione economica della vita. Il che avviene pure quando, nelle pagine conclusive della più importante opera keynesiana, ci imbattiamo nella proposta di affidare allo Stato la determinazione dell'ammontare complessivo degli investimenti[86]. Non diversamente dagli esponenti della Scuola storica dell'economia, Keynes non ha chiesto l'abolizione della proprietà privata[87]. Ma quanto da lui suggerito ne rende meramente formale l'esistenza e conduce all'affermazione di un ordine prevalentemente prescrittivo.

7. DIRITTO E MONETA

Con Hayek e Keynes, ci troviamo pertanto di fronte a due contrapposte concezioni della vita individuale e collettiva. È molto probabile che la fuoriuscita di Hayek dal territorio strettamente economico sia dovuta proprio alla consapevolezza di ciò. Egli si è reso conto che, per contrastare le posizioni economiche che andavano prevalendo, fosse necessario estendere la discussione e portarla a un livello più alto. Ha in tal modo cercato di mostrare l'incompatibilità degli sviluppi verso cui la teoria economica si stava incamminando con i princìpi e le priorità di una società basata sulla libertà individuale di scelta. Hayek ha pienamente compreso che «la moderna espansione dell'attività governativa è stata largamente agevolata dalla possibilità di coprire il deficit pubblico mediante l'emissione di moneta: ricorrendo solitamente al pretesto che ciò sarebbe servito per accrescere l'occupazione»[88]. Si è allora impegnato lungo due direttrici. E lo ha dichiarato: «Le due distinte riforme che sto proponendo […] sono in verità complementari: il tipo di sistema monetario che suggerisco può essere possibile solo sotto un governo limitato che oggi non abbiamo; e limitare la sfera di azione del governo può richiedere che a esso sia sottratto il monopolio dell'emissione della moneta»[89].

Qual è il punto? La manipolazione dell'economia da parte del potere politico è sempre esistita. L'interventismo politico in campo economico è stato il ristretto e cupo orizzonte dell'epoca mercantilista. E la teoria economica è nata esattamente come critica dei fallimenti dello Stato interventista. Anche senza utilizzare le ampie analisi della *public choice*, non è difficile comprendere che lo statalismo è la «malattia professionale» di politici, militari e burocrati[90]. Coloro che teorizzano l'intervento statale nell'economia non sono degli innovatori. Offrono semplicemente delle «apparenti giustificazioni» a quanti vivono mediante la

manomissione di quell'esteso processo di esplorazione dell'ignoto e di correzione degli errori, alimentato dalla libertà individuale di scelta[91]. Oltre a essere una forma di "sfruttamento politico" di gran parte dei governati, tale manomissione è un'aggressione al «governo della legge» e la sua sostituzione con il «governo degli uomini». È l'affermazione della «democrazia illimitata», il contesto in cui «non è più la volontà o l'opinione della maggioranza […] che determina cosa debba fare il governo, ma è il governo che è costretto a soddisfare ogni tipo di interesse particolare, allo scopo di mettere assieme una maggioranza»[92]. Ed è il trionfo della sovranità parlamentare, di qualunque cosa cioè venga approvata dai corpi legislativi. Il che «porta alla barbarie, non perché sia dato il potere ai barbari, ma perché lo si è slegato dai freni delle norme, producendo così effetti che sono inevitabili, quali che siano le persone a cui il potere stesso viene affidato»[93].

Diviene allora impossibile «far prevalere princìpi generali»[94]. Per rimanere tale, la maggioranza «deve continuamente» «remunerare» il sostegno dei diversi gruppi attraverso la concessione di benefici e favori particolari[95]. Il «processo di contrattazione non è altro che un accordo per assistere i propri sostenitori a spese» di quanti non hanno «protezione» politica o che danno il proprio consenso nell'illusione di poter al loro volta ottenere dei vantaggi[96]. Si moltiplicano i provvedimenti che nulla hanno a che vedere con il diritto e che sono emanati sotto la spinta degli interessi più disparati. La legge viene sostituita dalla legislazione. L'uguaglianza dinanzi alla legge, che è l'unica uguaglianza liberale, viene divelta. La *pólis* si trasforma in *oikía* o, per usare lo specifico linguaggio di Hayek, l'ordine sociale basato sulla libertà individuale di scelta (il *cosmos*) cede il passo a un ordine prescrittivo (*taxis*), che viene variabilmente orientato e riorientato a seconda degli interessi che di volta in volta si coagulano. La politica diventa «lotta per il potere», condotta da parte di «interessi organizzati», che utilizzano l'idea della cosiddetta «giustizia sociale» come «copertura» delle proprie reali finalità[97].

Tutto ciò è favorito dal «realismo cinico» di molti «scienziati politici contemporanei, che considerano la democrazia unicamente come una forma di quella inevitabile lotta in cui si decide "chi avrà qualcosa, quando e come"»[98]. Hayek ha qui chiamato in causa Harold D. Lasswell, con il suo *Who gets What, When, How*. Ma la critica si estende a tutti coloro che esplicitamente ritengono che la democrazia sia un regime politico in cui non si pongono limiti alla sfera d'intervento del potere pubblico o a quanti giudicano le costituzioni come «qualcosa di antiquato che non deve trovare posto nella concezione moderna dello Stato»[99].

Occorre ripristinare il «governo della legge». Il «fatto che, quando si rende necessaria un'azione comune, questa debba essere diretta dall'opinione della maggioranza, e che ogni potere di coercizione abbia bisogno di tale approvazione, non significa che il potere della maggioranza debba essere illimitato»[100]. La libertà individuale di scelta è propriamente resa possibile da quelle norme generali e astratte del diritto, che demarcano i confini fra le azioni dei singoli e che limitano la sfera d'intervento del potere pubblico. Ciò richiede anche che venga rescisso il legame fra finanza pubblica e moneta. Con il suo automatismo, il *gold standard* ha per lungo tempo impedito che i governi potessero porre la moneta al proprio servizio. Ma la teoria statalista della moneta e il relativo monopolio governativo dei biglietti inconvertibili ha divelto ogni argine. E la moneta è divenuta in tal modo lo strumento prioritario della «democrazia illimitata». Per conferire al «governo della legge» la sua piena estensione, o per dare alla società aperta una simmetria istituzionale fra cooperazione volontaria e moneta, occorre che quest'ultima venga restituita alla giurisdizione del mercato.

Su quest'ultimo punto, Hayek non si è fatto tuttavia illusioni. L'idea di affidare l'offerta di moneta a un regime competitivo «lascia aperte varie questioni», a cui egli stesso si è dichiarato incapace di «dare una risposta immediata»[101]. Ma la necessità di guardare oltre l'attuale monopolio governativo esiste. L'affrancamento da ogni forma di sovranismo monetario rimane all'ordine del giorno di quanti credono nella libertà individuale di scelta e ricercano le condizioni che ne rendano possibile la compiuta realizzazione.

Bruno Leoni: potere e libertà*

Bruno Leoni è stato uno di quegli uomini sempre più rari, che hanno il coraggio di trascendere le frontiere dello specialismo e cercano di vedere i problemi della società nel suo complesso.

FRIEDRICH A. VON HAYEK

Cade quest'anno il cinquantesimo anniversario della prematura scomparsa di Bruno Leoni, il filosofo del diritto che ha strettamente legato la sua opera teorica alla Scuola austriaca di economia (in particolare, a Ludwig von Mises e Friedrich A. von Hayek) e che ha fortemente contribuito all'attività della Mont Pèlerin Society, l'associazione internazionale di studiosi di orientamento liberale, fondata nel 1947[1].

Leoni ha goduto in vita di una vasta reputazione. È stato probabilmente lo studioso italiano di scienze sociali che nel secondo dopoguerra ha avuto maggiore notorietà internazionale. Il che si deve non solo alla sua partecipazione alle iniziative della Mont Pèlerin Society e ai corsi svolti all'estero, ma anche alla pubblicazione di *Freedom and the Law*, il testo di una serie di lezioni tenute in California nel 1958, pubblicato più volte in inglese (1961, 1972, 1991)[2].

Sebbene a volte si ritenga il contrario, il liberalismo è una teoria del potere, su come limitarlo e sottoporlo a controllo[3]. E presuppone a sua volta una teoria della società, una spiegazione cioè del modo in cui la cooperazione fra gli uomini può avere luogo[4]. Leoni aveva ben compreso che il diritto è l'*habitat* della cooperazione sociale volontaria. Di qui la ricerca, fra le altre cose, di una base pre-giuridica o, più esattamente, sociologica su cui porre una costruzione che, attraverso il diritto, potesse giungere a una teoria del potere. Non ha avuto il tempo di portare a termine tale progetto. Ma ci ha lasciato dei frammenti su cui vale la pena soffermarsi.

1. DALLA PRETESA AL POTERE

Per comprendere la teoria del diritto di Leoni, bisogna ricorrere alla categoria dello «scambio». È questa la base di tutta la costruzione leoniana. Nelle *Lezioni di filosofia del diritto* tenute nel 1959, Leoni ha affermato: «È ovvio che una pretesa

deve implicare per lo meno un soggetto che pretende e un altro che si concepisce obbligato a tenere un certo comportamento, che è oggetto della pretesa. Quindi, parlando di pretesa, ammettiamo l'esistenza di almeno due individui, uno che pretende e uno che si adegua alla pretesa, a parte poi il fatto che colui che si adegua alla pretesa può diventare soggetto di pretesa nei confronti del primo. Anzi, solitamente avviene proprio questo»[5]. Per Leoni, il «mondo del diritto» è anzitutto un «mondo di pretese»[6]. E, come l'autore dirà qualche anno più tardi, «la norma giuridica è la formulazione linguistica dell'incontro di […] due comportamenti, del comportamento di colui che pretende con il comportamento di colui che si adegua alla pretesa»[7]. È vero: «A prima vista, si potrebbe dire che si tratta di un incontro tra una pretesa e un obbligo. Ma, se analizziamo più a fondo tale fenomeno, vediamo che si tratta in realtà, almeno nella maggior parte dei casi, di un incontro tra una pretesa con un'altra pretesa, di un incontro fra pretese»[8]. C'è pertanto uno scambio. E ciò significa che la parte svolta dalla norma «nel campo del diritto è molto simile a quella svolta dal prezzo nel campo dell'economia»[9]. Più esattamente, «il prezzo di mercato esprime la condizione alla quale la grande maggioranza dell'offerta […] s'incontra con la domanda. Allo stesso modo, la norma giuridica esprime la condizione alla quale le pretese s'incontrano nella stragrande maggioranza dei casi e con la maggiore probabilità. Come un prezzo richiesto non è ancora un prezzo fatto, perché non può essere effettivamente pagato da nessuno, così la pretesa soggettiva non è ancora una pretesa giuridica, perché non può essere soddisfatta e quindi non può tradursi effettivamente in un incontro di pretese»[10].

A ben vedere, la pretesa «è sempre un particolare tipo di potere»[11]. Ecco perché lo studio dell'una deve necessariamente condurre allo studio dell'altro[12]. O, detto diversamente, «il campo del diritto non può [… in realtà] essere distinto dal campo del potere»[13]. Quest'ultimo riguarda «ogni individuo»[14]. Si tratta perciò di un potere infrasociale, che riproduce i «molti poteri individuali esercitati anche a livello minimo» e regolati dalla norma giuridica[15]: perché questa, che è «formulazione linguistica» dell'incontro di due pretese, è ovviamente delimitazione delle stesse pretese, cioè il mezzo che indica le condizioni di compatibilità delle azioni individuali[16]. Mutuando da Max Weber, si può dire che ogni «decisione giuridica concreta è l'applicazione di un principio giuridico astratto a una "fattispecie" concreta»[17]. E ciò ci fa comprendere che il diritto è un «ordine astratto», che lascia indeterminato l'ordine che concretamente si realizzerà (questo dipende infatti dalle iniziative dei singoli), ma che garantisce, attraverso la delimitazione dei confini delle azioni, che in ogni

caso l'ordine ci sarà[18].

Leoni ha anche cercato di individuare le questioni sottostanti. Ecco perché ha affermato: «Il presupposto della pluralità degli individui distingue il campo di ciò che si suole chiamare politica o diritto, dal campo di ciò che si suole chiamare economia. Possiamo immaginare, infatti, un'economia per un individuo singolo, l'economia cosiddetta robinsoniana, in quanto si pensi che il problema economico cominci già laddove deve scegliere tra varie possibilità: non essendogli possibile disporre di tutti i mezzi necessari per raggiungere i suoi fini, gli è necessario rinunciare a qualche cosa e quindi fare alcune scelte. L'economia di Robinson Crusoe nella sua isola era l'economia di un individuo isolato, il quale aveva problemi economici anche prima dell'arrivo di Venerdì. Per contro, soltanto quando Venerdì arrivò sull'isola di Robinson Crusoe si stabilì fra i due una società e quindi, essendoci una società, sorsero problemi che prima non esistevano. In particolare, problemi che sorgono quando un individuo esercita una qualche pretesa nei confronti di un altro individuo. Sono questi i cosiddetti problemi della società, che si riconnettono ai problemi giuridici e a quelli politici»[19].

Quanto sostenuto da Leoni discende probabilmente da Weber: «Soltanto il caso-limite puramente teorico – il caso dell'economia robinsoniana – è libera da ogni agire di comunità, e quindi da ogni agire in base al consenso»[20]. Una precisazione è però necessaria. È vero che la «condizione di scarsità» è avvertita a livello individuale. E l'esempio di Robinson Crusoe vale a mostrare l'impossibilità di sottrarsi a tale condizione[21]. Si tratta però di un riferimento *docendi causa*: perché l'«origine e lo sviluppo della società umana e, di conseguenza, della cultura e della civiltà» sono dovuti al fatto che la soluzione del problema economico è stata affidata alla cooperazione sociale[22]. Ciò significa che ogni rapporto intersoggettivo ha, nel contempo, carattere economico, sociale e politico-giuridico. Sono cioè presenti variabili economiche (i bisogni), sociali (la possibilità di soddisfare tali bisogni tramite la cooperazione) e politico-giuridiche (la nascita di relazioni di supremazia e subordinazione e delle norme del diritto mediante cui regolare dette relazioni). C'è qui la ragione per la quale, già nelle *Lezioni di dottrina dello Stato* del 1957, Leoni aveva sostenuto che i rapporti di potere vanno collocati «nel più vasto quadro dei rapporti sociali e [… devono essere visti] come un particolare aspetto di fenomeni [… più vasti]: non come un *quid novi*, che a un certo punto nasca nella storia della società per effetto, per esempio, di una convenzione o di un contratto, ma come un aspetto che è coevo ad altri aspetti della vita di relazione fra gli individui»[23].

2. ALLA RICERCA DI UNA TEORIA DELLA SOCIETÀ

Leoni non ha esitato a definire «sociologico» il proprio concetto di norma[24]. È andato anche oltre: ha dichiarato di avere adottato una «prospettiva individualistica e sociologica», basata sugli «atteggiamenti degli individui singoli, delle loro azioni, delle loro pretese»[25]. Come lo stesso Leoni ha dichiarato, i suoi costanti punti di riferimento sono stati i lavori di Max Weber e Eugen Ehrlich[26]. Ma non sono mancati le opere di altri autori, in qualche misura coniugabili con quelli. Il che lo ha portato a contrastare il normativismo di Hans Kelsen.

Leoni ha visto nel rapporto intersoggettivo la fonte dell'intero continente delle norme sociali e ha considerato le norme giuridiche solamente una parte di tale continente[27]. Non a caso ha affermato: «[…] quando lo scambio delle condotte e delle pretese compatibili si manifesta attraverso regole, possiamo dire che si ha l'*aspetto giuridico*. Naturalmente, quest'uso della parola "giuridico" ha qualche cosa di convenzionale, perché non tutti gli schemi di previsione degli scambi di condotte o di pretese corrispondono alle regole giuridiche. Per esempio, so che, salutando una persona, questa mi saluta. Possiamo considerare questo fatto come uno scambio di condotte e correlativamente di pretese complementari […]. Si parla in questo caso di regole della buona educazione»[28].

La comprensione di ciò ha posto Leoni nella necessità di andare alla ricerca di una teoria sociologica che gli consentisse di «allargare l'orizzonte dello studio della pretesa» o di fornire a detto studio una base pre-giuridica[29]. Egli ha dapprima rivolto una puntuale critica all'idea della società intesa come un «soggetto in grande», a quella concezione cioè che fa della società un «ente a sé stante, con una personalità propria»[30]. E ha così condiviso il rifiuto, sottoscritto da tutti i rappresentanti della Scuola austriaca di economia, della reificazione dei concetti collettivi. Era stato Carl Menger, fondatore di quella Scuola, a chiarire che la collettività in quanto tale «non è un soggetto in grande»[31]. E questa sua posizione, com'è noto, è stata più tardi fatta propria da Max Weber, che si è propriamente dato il compito di affrancare le scienze sociali dalla gabbia del *Begriffsrealismus*[32]. Basti pensare alla nota affermazione secondo cui la sociologia non riconosce «alcuna personalità collettiva *agente*»[33].

Precisato che la società non può essere considerata come un'entità autonoma e distinta rispetto agli individui, Leoni si è addentrato nel territorio sociologico. Seguendo ancora Weber[34], egli ha compreso che la società è un sistema di aspettative, «più precisamente [di] aspettative compatibili»[35]. E ha contrapposto la condizione sociale allo stato di guerra: «Lo studio dello stato di guerra può

suggerire considerazioni molto importanti che valgono per lo studio dello stato di pace. Nello stato di guerra, le aspettative [… dei soggetti] in campo sono relative a comportamenti incompatibili: posso attendermi che il nemico cerchi di eliminarmi dal campo […]. A sua volta, il nemico può attendersi altrettanto da me. Questa reciproca incompatibilità nei comportamenti oggetto delle nostre aspettative costituisce lo stato di guerra. Per contro, [… la condizione] sociale, intesa come uno stato di coesistenza non precaria, […] richiede che i comportamenti oggetto di aspettativa siano reciprocamente compatibili»[36].

E non solo. Se la cooperazione sociale coincide con la pacifica convivenza e il gioco a cui dà vita è normalmente a somma positiva, avvantaggia cioè tutti i partecipanti, le aspettative non sono solamente compatibili[37]; divengono anche «complementari»[38]. E comunque la «complementarietà delle azioni […] è implicita nel concetto di scambio»[39].

Leoni ha additato Bertrand de Jouvenel fra gli autori da cui il proprio lavoro avrebbe potuto trarre giovamento[40]. Ma si è affidato maggiormente a Dorothy Emmet. E, sulla scia di questa, ha sostenuto che concentrare l'attenzione sulla relazione intersoggettiva consente di porre «in evidenza anche i poteri minimi di ogni cittadino, inclusi quelli che qualsiasi individuo avrà pur sempre, anche se si trova al più basso livello della scala sociale»[41]. Leoni ha poi collocato l'opera della Emmet fra quelle in grado di mostrare l'«iniziativa degli uomini singoli» e di «rivalutare il concetto di *potere* come possibilità propria di ogni [… soggetto] di determinare comportamenti altrui, sia pure nell'ambito di certe strutture formalmente definite da un sistema di norme»[42]. E non ha mancato di richiamare l'attenzione sull'opera di Roger H. Soltau, secondo cui «il potere è una relazione fra uomini […], una relazione […] di comando e obbedienza, con la conseguenza che tutti gli uomini sono utilizzatori e vittime del potere [… ed] è raro l'uomo che non dia mai un ordine ad alcuno e che non riceva mai un ordine da alcuno»[43].

Quanto precede conferma che Leoni era alla ricerca di una base pre-giuridica su cui poggiare la sua teoria della pretesa e del potere. Sorprende tuttavia che egli non abbia preso in considerazione i contributi di Georg Simmel, da cui avrebbe potuto trarre molto di più che dal lavoro di suoi contemporanei. Il sociologo tedesco aveva scritto che «ogni interazione deve essere considerata come uno scambio»[44]. E aveva aggiunto che non c'è nulla al di fuori dello scambio[45]. Questo può articolarsi in maniera manifesta o tacita, con prestazioni contestuali o divise dal tempo, ma è lo schema che ingloba ogni rapporto sociale. Il suo «contenuto non si esaurisce» quindi nella «rappresentazione che ne dà l'economia politica»[46].

Possiamo scambiare amore con amore o beni con altri beni o con denaro. Ma siamo sempre nell'ambito dello scambio. Viviamo in una «condizione di scarsità», fuori da quella «situazione rappresentata simbolicamente dall'immagine del Paradiso, in cui soggetto e oggetto, desiderio e appagamento» trovano simultanea coincidenza[47]. Siamo perciò condannati a cooperare, cioè a dire, a scambiare. E lo scambio è «espressione […] della relazione, della reciproca dipendenza degli uomini, della loro relatività, che fa sempre dipendere il soddisfacimento dei bisogni degli uni dall'interazione con gli altri»[48].

Simmel aveva anche gettato luce su un altro punto: «Lo scambio dei prodotti del lavoro o di ciò che si possiede, da qualunque fonte provenga, è senza dubbio una delle forme più pure e più primitive di socializzazione umana, ma non nel senso che la "società" esista già in forma perfetta e quindi si addivenga allo scambio all'interno di essa; al contrario, lo scambio stesso è una delle funzioni che creano dalla semplice vicinanza degli individui un legame interno, appunto, la società»[49]. Non è quindi necessario che la pace «preesista» allo scambio. Questo è di per se stesso un «trattato di pace»: «scambio e scambio socialmente regolato» sono sorti «come un fatto unitario»[50].

Leoni avrebbe potuto trovare in Simmel anche l'idea che i rapporti di cooperazione sociale «secernono» supremazia e subordinazione, perché in ogni rapporto ci sono individui che agiscono con maggiori «gradi di libertà» e altri con coefficienti minori. Il che è il risultato dell'urgenza dei rispettivi bisogni di cooperazione degli attori sociali e del conseguente co-adattamento delle reciproche sfere di autonomia. Sta qui l'origine microsociale del potere. Operando in campo sociologico, Simmel aveva esemplarmente compreso che il rapporto di supremazia e subordinazione è «formativo della società» e che l«*attività reciproca*» è «decisiva»[51]. Lavorando in campo giuridico, Leoni ha utilizzato la stessa idea. Ha pensato che essa potesse essere impiegata nella spiegazione del potere infrasociale nel suo complesso. E si è reso conto che tale spiegazione avrebbe potuto essere a sua volta usata per spiegare l'origine e la funzione del potere pubblico. Questo ci viene spesso presentato come un dato di fatto. Ma ciò avviene perché si rinuncia a capire che la sua radice è di carattere sociale. Leoni ha giustamente affermato: «La nostra definizione dell'aspetto politico è […] più lata di quella comune», perché riguarda tutti i rapporti di potere e non s'identifica con «l'aspetto politico della società così come lo s'intende comunemente, ossia come complesso di rapporti di potere fra le autorità e gli altri cittadini»[52]. È una relazione che si può svolgere fra una persona e «qualsiasi altra»[53]. Si potrebbe allora dire che in Leoni si è fatta strada la

possibilità di una dimensione politica in «senso lato», quella prodotta dai rapporti intersoggettivi, e di una dimensione politica in «senso stretto», che riguarda il potere esercitato dai governanti sui governati[54].

3. RAPPORTI «EGEMONICI»

Come è possibile giungere dal potere infrasociale al potere pubblico? Facendo propria la prospettiva teorica adottata da Charles E. Merriam, Leoni ha affermato che il potere pubblico ha «molte sorelle e molti fratelli»[55]. Pensava forse che l'opera del politologo americano gli potesse offrire il varco di cui aveva bisogno. Tuttavia, come dimostra anche il confronto avuto con Hayek, Merriam aveva un ben diverso orizzonte culturale[56]. Non aveva posto a base della propria analisi l'interazione. Aveva preso avvio dal potere statuale a cui, per l'appunto, ha attribuito «sorelle» e «fratelli»[57]. Se Merriam avesse fatto ricorso al rapporto intersoggettivo, si sarebbe reso conto che l'elencazione di quelle «sorelle» e di quei «fratelli» non può mai essere completa, perché l'intera trama sociale è, nel contempo, una trama politica in «senso lato». Dove c'è società, c'è potere. Che ciò dipenda dalla disponibilità di risorse materiali, dal possesso di determinate conoscenze, dalla capacità di intrattenere un uditorio o dall'abilità manifestata in qualche attività professionale o disciplina sportiva, è indifferente. Come dire che, diversamente da quanto Merriam credeva, il problema non è trovare delle «sorelle» e dei «fratelli» a un potere pubblico che viene assunto come «dato». È invece dare una spiegazione del perché dallo scambio volontario e dal potere infrasociale si passi ai rapporti fra governanti e governati.

Nelle *Lezioni di filosofia del diritto*, Leoni ha esposto per due volte un concetto derivato da Hume. Nella prima circostanza, egli si è così espresso: «Stando a David Hume, anche il sovrano più dispotico non potrebbe governare senza la collaborazione di una notevole parte dei suoi sudditi. In tale concezione, il potere politico inteso come potere del governante in senso stretto non è mai un potere esclusivamente individuale, ma è la risultante di molti poteri individuali, esercitati anche a livello minimo»[58]. Nella seconda occasione, Leoni ha affermato: la concezione dei rapporti di potere come riguardanti tutti i cittadini era stata «in fondo già delineata da Hume, quando diceva che anche il capo più tirannico di una società qualsiasi deve in qualche modo agire tenendo conto del consenso dei suoi sudditi»[59]. E ciò significa che, in base all'interpretazione proposta da Leoni, il «particolare potere delle autorità si presenta come *strumentale* se riferito ai poteri di tutti i cittadini»[60] In tale situazione, il governo garantisce «l'ordine

pubblico, l'amministrazione della giustizia e un certo numero di altri oggetti di pretese comunemente esercitate dai cittadini»[61]. Più esattamente, «l'autorità "suprema" esiste in quanto esiste una situazione di potere distribuito che porta alla costituzione di tale autorità suprema»[62].

Ne discende che il legame che congiunge il potere infrasociale al potere pubblico è dato dal rapporto di servizio che il secondo deve svolgere a favore del primo. D'altronde, il riferimento a Hume non lascia altre possibili interpretazioni. Se si abbraccia la libertà di scelta, il potere pubblico non può più prescrivere i contenuti delle azioni individuali. Si riduce in tal modo la sua sfera d'intervento. Esso è chiamato a svolgere un'esclusiva funzione di complemento nei confronti della libera cooperazione sociale. Serve anzitutto a «impedire a chicchessia […] di esercitare una coercizione arbitraria a danno di altri» e a rendere prevedibile la condotta degli attori[63]. Ecco perché Leoni ha sostenuto che, «se si volessero considerare i rapporti di potere come frutto di una invenzione geniale, si dovrebbe ammirare, come risultato raggiunto da tale invenzione, il fatto che così sono stati introdotti degli efficaci strumenti di previsione che altrimenti non esisterebbero»[64].

C'è tuttavia un problema. La cooperazione sociale volontaria è uno scambio che viene portato a termine, perché viene giudicato conveniente dai contraenti. Ma i rapporti che in cui interviene il potere pubblico possono concludersi senza contropartita per tutti i governati o parte di essi. Prendendo a prestito l'aggettivo da Mises, Leoni ha qualificato come «egemonici» tali rapporti, volendo esattamente dire che, quando la relazione è con i pubblici poteri, può accadere che i cittadini, senza ricevere in cambio alcunché, siano costretti a dare[65].

Qual è il punto? Quando opera sul mercato, l'individuo sceglie liberamente. Non è obbligato ad accettare le scelte degli altri; egli «non si trova mai nella condizione di membro della minoranza dissenziente», a cui venga impedito di vedere realizzate le proprie preferenze[66]. Ben diversamente avviene nel territorio politico in senso stretto. Qui la minoranza deve adeguarsi alle decisioni della maggioranza: è messa cioè nella condizione di «non poter spendere, con qualche contropartita, con qualche profitto, il proprio voto»[67]. E non solo. «Molto spesso accade […] che colui che subisce un rapporto "egemonico" sia a sua volta beneficiario di rapporti "egemonici" subiti da altri; e può addirittura accadere, per una parte almeno, che egli sia beneficiario dello stesso rapporto "egemonico" che subisce»[68]. Il che genera una corsa all'accaparramento dei «privilegi» prodotti dai vincoli «egemonici». Ognuno ambisce perciò a essere partecipe della maggioranza deliberante. Ma in tale situazione non è più l'opinione della stessa

maggioranza a determinare «cosa debba fare il governo, ma è il governo a essere costretto a soddisfare ogni tipo di interesse particolare allo scopo di mettere assieme una maggioranza»[69].

Rifacendosi a Lindley M. Fraser, Leoni ha inoltre sostenuto che i rapporti «egemonici» sono anche «disproduttivi». Ha ovviamente precisato: «si potrebbe discutere l'equiparazione dei termini "disproduttivo" ed "egemonico". Certo i termini sono diversi, perché "disproduttivo" significa dispersivo di energie produttive, mentre "egemonico" indica un'imposizione, un dominio. In pratica, si danno però rapporti "disproduttivi" ogni volta che qualcuno è in grado di imporli, dispone di una possibilità di dominio, di egemonia, cioè della possibilità di imporre il rapporto»[70]. Leoni aveva appreso da Hayek che il mercato e la libera interazione fra gli attori sociali danno vita a un processo di mobilitazione di conoscenze altamente disperse nella società[71]. Era quindi consapevole del fatto che qualsiasi manomissione di quel processo costituisce un atto «disproduttivo».

Tale consapevolezza ha spinto Leoni a puntare il dito sugli studiosi di economia. Ha infatti rimproverato anche agli stessi economisti sostenitori del mercato libero di non considerare «se un libero mercato possa veramente durare entro un ordinamento giuridico incentrato sulla legislazione»[72]. E ha concluso: «Se non erro, *c'è più di una analogia fra l'economia di mercato e il diritto giudiziario o dei giuristi, come c'è più di una analogia fra l'economia pianificata e la legislazione*»[73]. È il problema già presente in Ehrlich: «Tramite leggi vengono create solo istituzioni statali, ma la grande massa delle proposizioni giuridiche non è sorta per mezzo di leggi, bensì tramite il diritto giudiziario e il diritto dei giuristi; esse quindi precedono le leggi, non le seguono»[74]. Ed è anche la questione a cui Hayek ha dedicato tante energie[75].

Non è stato finora possibile trovare una soluzione che riproduca nel nostro contesto quanto sostenuto da Ehrlich e da altri studiosi dello stesso orientamento. Ma la teoria della società che Leoni ha posto a base della sua costruzione ci dice per l'intanto 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 minoranza»[76].

4. QUALCHE CONCLUSIONE

La traduzione italiana di *Freedom and the Law* ha richiamato l'attenzione degli studiosi soprattutto sulla parte dell'opera in cui Leoni ha rivolto la sua critica a quella sovrapproduzione legislativa con la quale lo Stato interventista aggredisce il «governo della legge». Ma tale critica è solamente una parte di un ben più vasto piano teorico che Leoni non ha fatto in tempo a portare a compimento. Possiamo oggi dire che egli si è trovato a operare nel territorio degli «ordini spontanei». Aveva delle riserve sull'utilizzo del termine «spontaneo»[77]. E tuttavia condivideva per intero l'idea "austriaca" dell'economia di mercato intesa come ordine inintenzionale, un ordine prodotto cioè dal processo di cooperazione e posto «al di là delle previsioni e delle intenzioni» degli attori[78]. E, poiché aveva compreso che «ogni atto economico è anche, di regola, un atto giuridico», giustamente riteneva che l'ordine spontaneo del mercato dovesse convivere con un ordine spontaneo del diritto[79]. Di qui il suo legame con le opere di Savigny e di Ehrlich; e di qui anche la ricerca di una teoria pre-giuridica capace di spiegare la nascita dell'intero continente delle norme sociali: perché, solo se le norme socio-giuridiche, in aggiunta al mercato, si costituiscono come «ordine spontaneo», è possibile circoscrivere la sfera dell'intervento della mano pubblica e limitare la produzione legislativa. Il che significa porre il potere pubblico al servizio della cooperazione sociale volontaria e impedire che esso divenga la variabile indipendente della convivenza collettiva.

Come abbiamo visto, Leoni ha cercato la base pre-giuridica di cui aveva bisogno fra i suoi contemporanei. Tuttavia, rivolgendosi all'opera di Simmel, avrebbe potuto ottenere in forma più diretta e compiuta una spiegazione «individualistica» dell'origine delle norme e del potere infrasociale. Ecco perché una lettura simmeliana di quanto Leoni ci ha lasciato può essere di grande utilità: consente di avere un quadro di riferimento dentro cui inserire elementi che a tutta prima potrebbero apparire del tutto slegati o addirittura privi di coerenza.

Ma c'è di più. Se Simmel può offrirci la base pre-giuridica di cui Leoni andava alla ricerca, Carl Menger ci può dare la possibilità di conferire all'opera leoniana un più chiaro significato. Si deve a lui l'originaria formulazione del «programma di ricerca» austriaco. Ed egli, sin dai *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, ha posto al centro della propria analisi il problema degli «ordini spontanei». Ha compreso che l'esistenza di tali ordini avrebbe potuto affrancare la vita sociale dal diffuso interventismo statale. Il linguaggio, la città, il mercato, il denaro, il diritto, il costume sono soltanto alcune delle istituzioni nate inintenzionalmente,

«senza costrizione legislativa», attraverso la spontanea «composizione» di azioni finalizzate ad altri scopi[80]. Menger ha apertamente dichiarato i propri debiti nei confronti di Savigny e della Scuola storica tedesca del diritto. E non ha mancato di porre in evidenza i debiti che gli studiosi tedeschi avevano a loro volta contratto con Edmund Burke, al quale ha attribuito il merito di avere mostrato «nella maniera più convincente che numerose istituzioni della sua patria, veramente utili alla comunità e motivo di orgoglio per ogni inglese, non sono il prodotto della legislazione positiva o della volontà comune della società, consapevolmente rivolta alla loro creazione, ma il risultato irriflesso dello sviluppo storico»[81].

Quel che Menger non ha detto è che Burke era stato a sua volta fortemente influenzato da David Hume e da Adam Smith[82]. E qui ci vengono in aiuto le parole di Sir Frederick Pollock che, con riferimento a Montesquieu, Burke e Savigny, ha scritto che si tratta di «darwiniani prima di Darwin»[83]. Ma tale qualificazione spetta anche a Mandeville, Hume, Smith, Ferguson, Millar[84]: perché hanno visto nella società un «ordine spontaneo», che avrebbe potuto confinare il potere pubblico a una funzione di complemento nei confronti della cooperazione sociale volontaria. Non sarebbe stato pertanto necessario affidarsi alla presunta onniscienza di un Grande Legislatore. Tutti gli altri uomini soggiacciono a un'indefettibile condizione di «ignoranza e fallibilità»[85]. Non c'è fra noi una fonte privilegiata della conoscenza[86].

Alla luce di ciò, Leoni non può che essere annoverato fra gli esponenti di un liberalismo evoluzionistico. Il fatto che Murray N. Rothbard gli abbia rivolto un prolungato apprezzamento non cambia le sue coordinate culturali[87]. Fra le altre cose, occorre rammentare che Rothbard è giunto a considerare «libertario» anche David Hume[88].

Nozick e la Scuola austriaca di economia: convergenze e divergenze metodologiche*

Le teorie […] dovrebbero fornirci i fattori costitutivi più semplici dei fenomeni, pensati in modo rigorosamente tipico […], e le leggi in base alle quali da essi scaturiscono fenomeni più complessi.

CARL MENGER

Dobbiamo a Robert Nozick uno dei più stimolanti libri di teoria politica del Novecento. Il suo *Anarchy, State, and Utopia* è venuto alla luce in un periodo molto fecondo, preceduto da *A Theory of Justice* di John Rawls e seguito da *Law, Legislation and Liberty* di Friedrich A. von Hayek. Come si sa, la successione temporale di tali opere ha consentito a Nozick di dedicare una parte del suo lavoro all'analisi critica della teoria di Rawls. E forse avrebbe permesso a Hayek di confrontare le proprie idee con quelle espresse dagli altri due autori. Ma Hayek non l'ha fatto. Ha dichiarato di non avere avuto il tempo per considerare «appieno l'importante opera di John Rawls» e per «assimilare» *Anarchy, State, and Utopia* di Nozick (a cui ha aggiunto *On Human Conduct* di Michael Oakeshott)[1].

Purtroppo, nella storia delle scienze sociali, non è raro il caso in cui ci siano delle pagine mancanti. Sarebbe stato per noi utile avere dei giudizi di Weber su Durkheim e di Durkheim su Weber, come lo sarebbe stato avere una trattazione di Menger da parte di Simmel e di Simmel da parte di Menger. Ma siamo privi di ciò. E dobbiamo sovente tentare di formulare delle congetture sulle pagine che tanti autori non hanno scritto, ma di cui avremmo bisogno. Quanto a Rawls e Hayek, si comprende facilmente che la "distanza" fra i due si trovi già nei presupposti delle loro opere. Il che rimanda alla nota affermazione di Max Weber, secondo cui «nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti e nessuna può stabilire il fondamento del proprio valore per chi rifiuti tali presupposti»[2]. Sta forse qui la ragione profonda (e non la giustificazione formale) per la quale Hayek non si è soffermato sul lavoro di Rawls[3].

Ben diverso è il rapporto che intercorre fra Hayek e Nozick. Se il primo avesse commentato gli scritti dell'altro, avrebbe probabilmente gettato luce su alcune rilevanti questioni metodologiche. Possiamo tuttavia tentare di colmare tale mancanza, utilizzando quel che Nozick ha in via generale scritto sul metodo e

quanto ha in particolare sostenuto a proposito della Scuola austriaca di economia. Il che rende possibile rilevare lo "scostamento" dalla metodologia austriaca.

1. TIPI DI SPIEGAZIONE

Il problema metodologico compare già nelle prime pagine di *Anarchy, State, and Utopia*. Nozick pone davanti al lettore due tipi di spiegazione dei fenomeni sociali.

A. Usando la nota espressione di Adam Smith, Nozick attribuisce al primo modello il nome di spiegazione a «mano invisibile». E afferma: «Le spiegazioni a mano invisibile minimizzano l'uso di nozioni costitutive dei fenomeni da spiegare; a differenza delle spiegazioni dirette, esse non spiegano schemi complicati visto che includono come oggetti di desiderio e credenza delle persone le nozioni complete dello schema. Le spiegazioni a mano invisibile conseguono pertanto una comprensione dei fenomeni maggiore delle spiegazioni che li considerano prodotti di un progetto come oggetto delle intenzioni degli individui. Non è perciò sorprendente che risultino più soddisfacenti»[4].

B. Il secondo tipo di spiegazione viene considerato «opposto» al precedente e viene denominato da Nozick «a mano nascosta». Tale modello «spiega quanto appare essere soltanto un insieme di fatti sconnessi […] come prodotto del progetto o dei progetti di un individuo o gruppo»[5]. E Nozick commenta: «C'è chi trova soddisfacenti anche queste spiegazioni, come è testimoniato dalla popolarità delle teorie del complotto»[6].

Individuati i due tipi di spiegazione, Nozick riconosce che la spiegazione a mano invisibile «ha un ruolo notevole» in *Anarchy, State, and Utopia*; dichiara di non offrire «un resoconto esplicito» di tale tipo di spiegazione; si sente in dovere di elencare tutta una serie di fenomeni spiegati attraverso detto modello; e giunge a una fragile conclusione: «Il fascino di ciascuno di questi tipi di spiegazione, a mano invisibile e a mano nascosta, può essere così potente da indurre a prefiggersi il compito, degno di Sisifo, di spiegare qualsiasi insieme di fatti isolati, presuntivamente non deliberati o dovuti a semplice coincidenza, come prodotto di progetti intenzionali, e ogni preteso prodotto intenzionale come un insieme di fatti non deliberati!»[7].

Ebbene, pensando di non offrire «un resoconto esplicito» della spiegazione a mano invisibile, Nozick si preoccupa di elencare una serie di fenomeni

suscettibili di tale spiegazione. Ma la validità del modello non può essere data dal numero finito di casi indicati, perché il numero di casi possibili è infinito. È quindi necessario volgere altrove l'attenzione. Nozick non ha valorizzato quanto egli stesso ha rilevato; e cioè: «a differenza delle spiegazioni dirette», le spiegazioni a mano invisibile «non spiegano schemi complicati visto che includono come oggetti di desiderio e credenza delle persone le nozioni complete dello schema». È questa un'affermazione a cui si potrebbe dare maggiore chiarezza. Ossia: si potrebbe dire che tali spiegazioni si sottraggono a quell'infecondo circolo in cui il fenomeno viene spiegato con il fenomeno, il prodotto con il prodotto.

Nel confronto sviluppatosi fra Émile Durkheim e Georg Simmel, il primo spiega il sociale con il sociale, mentre l'altro pone dietro i fenomeni il rapporto intersoggettivo, il cui esito non può essere anticipato dalle intenzioni degli attori[8]. Ci sono qui tutte le ragioni della spiegazione a mano invisibile. Si comprende cioè che essa non è altro che un modo sintetico per dire che i fenomeni sociali non sono «l'esecuzione di un qualche disegno umano»[9]. E, pure quando lo sono, «non risultano pienamente conformi al progetto: anche in questo caso a causa delle inintenzionali ripercussioni sociali risultanti dalla loro creazione intenzionale»[10].

Il fatto è che le moderne scienze sociali sono nate, con Mandeville e i moralisti scozzesi, con lo scopo di studiare gli esiti inintenzionali delle azioni umane intenzionali. Come ha scritto Hayek, «se i fenomeni sociali non manifestassero altro ordine all'infuori di quello a essi conferito da un'intenzionalità cosciente, non ci sarebbe posto per alcuna scienza teorica della società e tutto si ridurrebbe esclusivamente, come spesso si sente dire, a problemi di psicologia. È solo nella misura in cui un certo tipo di ordine emerge come risultato dell'azione dei singoli, ma senza essere stato da alcuno di essi coscientemente perseguito, che si pone il problema della loro spiegazione teorica»[11].

Certo, esistono anche i cospiratori. Ma anche le cospirazioni producono esiti inintenzionali. L'idea che dietro i fenomeni sociali ci sia il successo dei cospiratori deriva dall'erronea teoria secondo cui «qualunque cosa avvenga nella società – specialmente avvenimenti come la guerra, la disoccupazione, la povertà, le carestie, che la gente di solito detesta – è il risultato di diretti interventi di alcuni individui e gruppi potenti [… Tale teoria] è il tipico prodotto della secolarizzazione di una superstizione religiosa»[12]. A ben vedere, è la sopravvivenza della logica proiettiva. E si tratta di un approccio che, con Popper, possiamo denominare «espressionismo epistemologico»[13].

Anche se Nozick non ne offre «un resoconto esplicito», la spiegazione a mano invisibile si regge quindi su una vasta base teorica, che diviene completa nel momento in cui si aggiunge che gli attori con cui essa opera sono affetti da «ignoranza e fallibilità»[14]. Tale spiegazione non vive accanto a quella cospiratoria. È esattamente il territorio in cui sono nate e si sono sviluppate le scienze sociali.

2. INDIVIDUALISMO METODOLOGICO E MANO INVISIBILE

Nozick ha dedicato uno specifico saggio alla Scuola austriaca di economia. Come egli ha precisato, «tutte le parti» del suo scritto «si applicano a Mises (e a Rothbard)», mentre solamente il primo paragrafo è «rilevante per le concezioni di Hayek»[15]. D'altronde, si sa, è stato Rothbard a stimolare l'interesse di Nozick per la «teoria anarchica individualista»[16]. E il saggio mostra tutto quanto il peso dell'ipoteca mises-rothbardiana.

Per cercare di afferrare i dati del problema, bisogna andare alle opere di Carl Menger, in particolare alle *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*. Tale scritto costituisce uno dei momenti più alti nel lungo dibattito sul metodo. E qui Menger concatena primato del teorico nella costruzione della scienza, individualismo metodologico e spiegazione a mano invisibile.

Il metodo individualistico e la teoria delle conseguenze inintenzionali vanno di pari passo, perché la spiegazione a mano invisibile ha bisogno di mostrare il processo tramite cui il fenomeno sociale ha luogo. Deve quindi «comporre» l'evento mediante le azioni individuali, attraverso cioè la loro aggregazione[17]. Gli individui agiscono e, accanto agli obiettivi consapevolmente perseguiti e/o al posto di questi, generano un continuo flusso di conseguenze inintenzionali. Ciò significa che la spiegazione a mano invisibile è l'ovvio approdo dell'individualismo metodologico. E c'è di più. Poiché gli attori non possono conoscere in anticipo tutti gli esiti che le loro azioni alimentano, il processo sociale ha carattere ateleologico. Ne deriva che lo «sfondo» dell'individualismo metodologico e della spiegazione a mano invisibile non può che essere la teoria evoluzionistica.

Nozick afferma che «l'evoluzione è un processo per creare esseri viventi scelto correttamente da una divinità modesta, che non conosce esattamente tutti i particolari dell'essere che desidera creare»[18]. Sarebbe forse meglio dire «una divinità modesta, che non conosce l'esito del processo che sta alimentando». Non è infatti possibile sostenere che ci sia l'intenzione di creare. L'individuo agisce

per il perseguimento dei propri fini. Se accanto a tali fini si conseguono degli esiti aggiuntivi e/o se al posto degli scopi voluti se ne realizzano altri, ciò non è dovuto ad alcuna specifica volontà.

Teoria evoluzionistica, metodologia individualistica e spiegazione a mano invisibile sono pertanto indissolubilmente legate[19]. Il che fa comprendere che lo «stato di natura» è nella trattazione di Nozick un mero espediente, una «costruzione» mutuata abbondantemente da Locke e che serve per spiegare la politica «in termini non-politici»[20]. Il che è ovviamente reso possibile dall'individualismo metodologico, che permette di «isolare» l'elemento politico in «stato nascente» e di darne una spiegazione a mano invisibile, cioè come esito non progettato e generato dal processo di interazione.

Di più. Il legame fra teoria evoluzionistica, metodo individualistico e spiegazione a mano invisibile consente di andare oltre. Nel suo saggio sulla Scuola austriaca, Nozick si sofferma principalmente su Mises e Rothbard. Ed è vero che Rothbard ha utilizzato in campo economico la teoria di ispirazione evoluzionistica di quella scuola. Ma la sua filosofia politica è iperrazionalista. Come dire che è in radicale opposizione alla teoria delle conseguenze inintenzionali. Non a caso, in anni posteriori agli scritti presi in considerazione da Nozick, Rothbard è giunto quasi all'invettiva nei confronti di Hayek[21]. E ha perentoriamente affermato che l'ordine inintenzionale equivale a «mancanza di pensiero»[22], perché l'ordine sociale è «volontario»: tutti siamo consapevoli di quel che facciamo[23].

Rothbard alimenta così un equivoco, che rinunzia alla comprensione del grande problema sollevato da Hayek. Questi non nega affatto la volontarietà delle azioni. Ponendo in essere una doppia osservazione, Hayek spiega che le azioni umane intenzionali generano, accanto agli esiti voluti e/o in sostituzione di quelli, una "cascata" di conseguenze inintenzionali. Ossia: gli attori cercano di conseguire consapevolmente i propri fini, ma l'ordine complessivo non è un loro obiettivo: non c'è infatti una gerarchia obbligatoria dei fini e non c'è una meta a cui giungere.

Ricorrendo alla terminologia di hayekiana, possiamo allora porre il seguente interrogativo: quello di Rothbard è un «individualismo vero» o un «individualismo falso»? Cioè: il suo attore è «ignorante e fallibile» o è onnisciente? Anche a non considerarlo onnisciente, l'attore rothbardiano crea volontariamente l'ordine sociale. Dispone quindi dei «dati rilevanti»[24]. E, se così è, non ha nulla da spartire con l'*homo mengerianus* che, lungi dall'essere un «illuminato calcolatore», è una creatura «male informata, che erra, tormentata

dall'incertezza, sempre esitante tra allettanti speranze e ricorrenti paure, congenitamente incapace, nel perseguimento dei propri scopi, di porre in essere decisioni ben calibrate»[25]. E ancora: per quanto possa essere considerato il più razionalista fra gli esponenti della Scuola austriaca di economia, può Mises essere trascinato sulla stessa posizione di Rothbard? Sarebbe un gravissimo arbitrio, perché la concezione dell'ordine sociale presente nella proposta rothbardiana si trova in netta opposizione anche rispetto a quella di Mises. Affermare il contrario significherebbe estromettere l'autore di *Die Gemeinwirtschaft* dalla Scuola austriaca di economia. Pur con tutte le possibili differenziazioni, non si può giungere a tanto.

Alla luce di ciò, sorprende che Nozick, il quale attribuisce grande importanza alla spiegazione a mano invisibile dei fenomeni sociali, non si sia subito reso conto che portare sotto un unico denominatore Mises e Rothbard costituisce una chiara forzatura. Il che è mostrato, oltre che da quanto già detto, dal severo antigiusnaturalismo di Mises e dal rigido giusnaturalismo di Rothbard. Rendere omogenee le posizioni dei due autori è quindi fuorviante, così come è fuorviante utilizzare una loro supposta omogeneità per illustrare il contributo di tutta quanta la Scuola austriaca di economia.

C'è ancora un punto su cui soffermarsi. Abbiamo detto che Carl Menger mette assieme il primato del teorico nella costruzione della scienza, l'individualismo metodologico e la spiegazione a mano invisibile. Abbiamo poi aggiunto che lo «sfondo» entro cui tali elementi sono collocati è costituito dalla teoria evoluzionistica. Tutto ciò ha una sua compiuta coerenza. Riferendosi alla «prasseologia», alla «scienza *a priori* dell'azione umana», elaborata da Mises e portata alle estreme conseguenze da Rothbard, Nozick afferma che, «dal punto di vista logico, ritenere che esista» tale scienza «è indipendente dall'accettazione della tesi dell'individualismo metodologico»[26]. Ma non è così. È vero: Hayek ha scritto che, «se si esamina la posizione lungamente assunta da Mises e la moderna interpretazione ipotetico-deduttiva delle scienze teoriche (come, per esempio, quella formulata da Popper nel 1935), la differenza è comparativamente piccola»[27]. E ciò merita delle immediate precisazioni.

Non c'è dubbio che, se si prendono in considerazione i saggi raccolti da Mises nei *Gundprobleme der Nationalökonomie*, quanto sostenuto da Hayek sia in buona misura accettabile, poiché lì l'apriorismo riconosce tutta quanta la fallibilità umana e si pone solamente come primato del teorico nella costruzione della scienza[28]. Altro è però il significato che l'apriorismo assume in *Human Action*. Qui Mises fa della teoria dell'azione qualcosa che esiste anteriormente a

qualsiasi «istanza fattuale» e che «attiene al carattere essenziale e necessario della mente»[29]. Il che cancella ogni fallibilismo e conduce all'esistenza di un «io puro», «antecedente all'esperienza oppure esente dalla (contaminazione con l') esperienza»[30]. Si tratta di una posizione che Rothbard ha poi radicalizzato[31]. Ma essa è incompatibile con la teoria evoluzionistica, con l'individualismo metodologico e con la spiegazione a mano invisibile: perché 1) l'io si forma attraverso il rapporto intersoggettivo, 2) è fallibile 3) e le sue azioni generano esiti inintenzionali.

A Nozick è pertanto sfuggito che, fuori dalla "mappa" elaborata da Menger, non è possibile parlare propriamente di Scuola austriaca. Alcune sue affermazioni danno l'idea che egli non sia riuscito a cogliere, oltre al nesso che lega gli elementi di base di quella «tradizione di ricerca», quanto quegli stessi elementi implicano. Per soffermarsi solo su un punto, vale la pena richiamare il brano in cui Nozick parla dei «riflessi incondizionati» e dei «riflessi condizionati del classico condizionamento alla Pavlov». Egli sostiene di non ricordare «una trattazione specifica» nei testi degli austriaci e di ritenere che «avrebbero risposto che questi riflessi […] non sono azioni»[32]. Su tale questione, Nozick ha evidentemente saltato a piè pari quanto Mises, uno dei due autori a cui maggiormente si rifà, ha scritto a proposito della quadripartizione weberiana dell'agire dotato di senso[33]. Soprattutto, egli non ha tenuto conto del fatto che la teoria evoluzionistica aiuta a comprendere che «un gatto acquattato nell'erba, vicino alla tana di un topo, non "risponde" meccanicamente a uno "stimolo", ma esegue un programma d'azione»[34].

3. IL PROBLEMA DELLA MASSIMIZZAZIONE

Nozick si sofferma anche sulla questione della «massimizzazione della ricchezza» o, come egli dice, sull'«assunto più debole che le persone siano seriamente interessate alla ricchezza»[35]. Ma nessuno degli esponenti della Scuola austriaca ha fatto proprio il principio della massimizzazione. Quella austriaca è una teoria del disequilibrio. Né potrebbe essere diversamente. Gli attori non hanno la conoscenza dei dati rilevanti. E pertanto non possono massimizzare alcunché. Come Hayek ha esemplarmente scritto, «non si può dire della concorrenza, come pure di nessun altro tipo di esperimento, che essa porti a una massimizzazione di un qualche risultato misurabile. Semplicemente essa porta, in condizioni favorevoli, all'uso di maggiori capacità e conoscenze di qualsiasi altra procedura»[36].

E non solo. Volendo andare più in profondità, occorre dire che l'approccio di Nozick ha un carattere psicologistico. Egli imposta la questione in termini di «desiderio di ricchezza», anziché in termini di scarsità. Ma la dimensione economica della vita non è il parto di un desiderio. Se così fosse, sarebbe sufficiente sradicare quel desiderio per cancellare ogni attività di tipo economico. Si tratta invece del portato della condizione di scarsità, a cui tutti gli uomini sono sottoposti. Come dire che l'attività economica è volta al reperimento dei mezzi, con i quali cerchiamo di perseguire i nostri fini. È perciò un'attività di carattere strumentale. Come ancora Hayek ha precisato, «le considerazioni economiche sono semplicemente quelle con cui conciliamo e adattiamo i nostri diversi scopi, nessuno dei quali è in definitiva economico (salvo che per l'indigente o per l'uomo che assuma il far danaro come fine in sé)»[37]. Ovviamente, esistono uomini che assumono il «far danaro» come fine in sé. Ma pure qui quel che conta non è il desiderio individuale. È l'assetto istituzionale che lascia emergere un territorio in cui vengono estromesse la volontarietà e l'incertezza dello scambio e in cui il potere pubblico, sottraendosi alle proprie finalità, diviene mezzo di «protezione» e di arricchimento personale.

È l'*habitat* che permette l'affermazione dell'«avventuriero del capitale», quella figura su cui Max Weber non ha mancato di gettare una luce chiarificatrice: «Dovunque sia nata l'esigenza di finanziare le istituzioni pubbliche, sono apparsi i banchieri: a Babilonia, in Grecia, in India, in Cina e a Roma. Hanno finanziato innanzitutto la guerra e la pirateria, e forniture e costruzioni di ogni sorta. Nella politica d'oltremare hanno svolto il ruolo d'imprenditori coloniali, come di proprietari di piantagioni con schiavi e sfruttatori del lavoro direttamente o indirettamente forzato; hanno preso in appalto beni demaniali, uffici pubblici e soprattutto le imposte. Hanno finanziato i capi di partito nelle elezioni e condottieri nelle guerre civili. E infine sono stati gli *speculatori* in ogni sorta di occasioni che permettessero un profitto finanziario. Questa figura d'imprenditore – l'avventuriero capitalista – è esistita in tutto il mondo […] le attività di tali imprenditori […] erano orientate al profitto ottenuto con la violenza, al bottino soprattutto: sia il bottino ottenuto direttamente in guerra, sia il bottino fiscale ottenuto tramite lo sfruttamento dei sudditi […]. Ma il moderno Occidente conosce […] una forma di capitalismo totalmente diversa e che non si è sviluppata da nessun'altra parte: l'organizzazione razionale capitalistica»[38].

4. UNA CONCLUSIONE

Quanto fin qui detto mostra alcune rilevanti "distanze" metodologiche fra Nozick e la Scuola austriaca di economia, soprattutto se di tale scuola si prende come riferimento la posizione incarnata da Menger e da Hayek. La decisione di Nozick di concentrare la propria attenzione su Mises e Rothbard è metodologicamente penalizzante: perché trascina Mises su un territorio in cui, a meno che non si vogliano stravolgere i presupposti di quella «tradizione di ricerca», nessun "austriaco" può collocarsi; e conduce il lettore fuori strada. Come abbiamo già rilevato, c'è nel testo di Nozick una forzatura, che potrebbe non essere la conseguenza di una consapevole decisione, ma l'esito di un insufficiente "assorbimento" di alcune opere. Mi riferisco in particolare alle *Untersuchungen* di Carl Menger, che fungono da ago magnetico della ricerca «austriaca». Ovviamente, Nozick cita tale testo. Ma quanto afferma tradisce spesso una disarmante estraneità. Sembra talvolta che egli voglia porre in essere un "gioco" intellettuale, piuttosto che comprendere i problemi che stanno alla base della tradizione "austriaca".

Malgrado ciò, *Anarchy, State, and Utopia*, scritta ben prima del saggio sul metodo, è un'opera importante. Tradotta in un linguaggio più diretto, essa diviene meno originale ma più feconda. Nozick sostiene che i «processi-filtro sono particolarmente appropriati per i progettisti con conoscenza limitata che non sanno precisamente di quale natura sia il prodotto finale desiderato»[39]. È come se egli dicesse che abbiamo bisogno di conoscere le condizioni che rendono possibile o impossibile un determinato evento. Sono infatti tali condizioni a fare da «filtro»: costituiscono «l'ambiente in cui le persone sono libere di fare ciò che preferiscono», senza che alcuno corra il pericolo di vedere compromessa la propria possibilità di progettare e sperimentare[40]. Il che è quanto, già agli albori delle moderne scienze sociali, è stato teorizzato da Mandeville e dai moralisti scozzesi.

Ortega y Gasset e il liberalismo*

Al di sopra [degli individui] si erge un potere immenso e tutelare, che s'incarica di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte […]; perché non dovrebbe levare loro il fastidio di pensare e la fatica di vivere?

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Siamo spesso portati a pensare che gli itinerari culturali e politici dei grandi pensatori abbiano un andamento lineare. A ciò contribuisce molte volte la manualistica, le cui schematizzazioni sono sovente delle vere e proprie forzature, che con il tempo divengono luogo comune. Quando però prendiamo diretto contatto con i testi degli autori, siamo frequentemente costretti ad abbandonare l'«intermediazione» manualistica e tentare un'interpretazione che abbia maggiore rispetto dello sviluppo delle idee. E comprendiamo che gli itinerari culturali e politici, come d'altronde quelli umani, procedono attraverso un'ininterrotta sequenza di «tentativi ed errori», che difficilmente mostra un andamento lineare.

Hans-Georg Gadamer e José Ortega y Gasset si sono incontrati a Lisbona nel 1944. Gadamer ha poi raccontato di avere cercato di «convincere» in quell'occasione Ortega a scrivere un libro sulla «ribellione dei mediocri», che si ponesse come seguito alla *Rebelión de las masas*[1]. Quasi meravigliandosi, Gadamer ha riconosciuto di non essere riuscito nel suo intento. Ma non si è reso conto che lo svolgimento del tema che suggeriva a Ortega è già compreso nella stessa *Rebelión de las masas*. E ciò induce a pensare che egli si sia messo a discutere di tale testo senza averne una conoscenza diretta, affidandosi quindi a qualche "mediazione" divulgativa.

Il fatto è che sul pensiero politico di Ortega, che è la parte più discussa della sua opera, troppo spesso sono stati pronunciati giudizi di seconda mano, che non lasciano assolutamente trasparire la vasta esplorazione compiuta dal pensatore spagnolo e il travaglio intellettuale tramite cui ha tentato di dare orientamento a se stesso e agli altri.

1. DAL SOCIALISMO AL LIBERALISMO

Se si trascurano il tempo trascorso a Marburgo e l'influenza esercitata su di lui dai suoi maestri neokantiani, non è possibile afferrare il punto di partenza dell'itinerario politico di Ortega. Com'è noto, Hermann Cohen aveva posto l'imperativo categorico a base del socialismo. Credeva che là si trovasse «il programma morale dell'età moderna e di tutta la storia del futuro»[2]. E precisava: «L'idea che l'umanità abbia il privilegio di essere trattata come un fine si trasforma nell'idea del socialismo, attraverso la definizione di ciascun individuo come scopo ultimo e fine in se stesso»[3].

Da parte sua, Ortega riteneva che il liberalismo si fosse ormai trasformato in uno strumento di conservazione e che non fosse possibile altro liberalismo all'infuori di quello «socialista»[4]. Non diversamente da Cohen, pensava che nell'orizzonte politico si trovasse ormai la «magnifica» presenza del socialismo, la cui realizzazione avrebbe dovuto essere considerata il «mandato nuovo, l'imperativo morale posto all'uomo moderno»[5].

Questa invocata coniugazione di liberalismo e socialismo ha però lasciato presto il posto a una posizione più radicale. In una conferenza tenuta il 2 dicembre del 1909 a Madrid, nella sede del Partito Socialista, Ortega ha affermato: «Mi si perdoni l'eccessivo fervore, ma il fatto è che il socialismo non è per me un vocabolo appreso, come possono esserlo i termini scientifici, non è qualcosa di esterno che si possa dare o togliere al mio spirito. Per me, socialismo è una parola nuova, la parola della comunione e della comunità, la parola eucaristica che simbolizza tutte le virtù nuovissime e feconde, tutte le affermazioni e tutte le costruzioni. Per me socialismo e umanità sono due voci sinonime, sono due gridi diversi per una stessa e suprema idea e, quando si pronunciano con vigore e convinzione, Dio si fa carne e scende fra gli uomini»[6].

Qualche mese più tardi, Ortega ha inoltre sostenuto: «Per uno Stato idealmente socializzato, il privato non esiste, tutto è pubblico, popolare, laico. La stessa morale diviene integralmente morale pubblica, morale politica: la morale privata non serve per fondare, sostenere, ingrandire e perpetuare città; è una morale sterile e inquieta, maniaca e soggettiva. La stessa vita privata non ha valore positivo: l'uomo è tutto sociale, non si appartiene; la vita privata, in quanto distinta da quella pubblica, è un pretesto per riservare uno spazio al fiero egoismo»[7]. «Chi non è socialista è moralmente obbligato a spiegare perché non lo sia o perché lo è solo in parte»[8]. «Il socialismo è una scienza, non è un'utopia o una villania; tramite esso, i problemi attuali possono avere una soluzione»[9].

Nell'ottobre del 1919, Ortega è giunto a chiedere l'autogestione operaia delle fabbriche[10]. E, un anno dopo, ha scritto: «Il capitalismo del secolo XIX ha

demoralizzato l'umanità. Ha senza dubbio creato una favolosa ricchezza; ma ha impoverito la coscienza etica dell'uomo. Coltivando con insensato esclusivismo gli interessi materiali e il dogma dell'utilità, ha depotenziato negli individui tutte le emozioni propriamente morali»[11].

E tuttavia, già in un breve scritto del 1915, Ortega aveva affermato che la libertà è un «divino tesoro» e che «tutto il resto è problematico: la democrazia porta con sé dei dubbi», perché è «una delle soluzioni al problema di chi deve comandare. Può darsi che sia la migliore; nel mentre però la questione viene in un modo o nell'altro risolta, ho subito bisogno di conservare intatta, senza distinguo, equivoci o riserve, la mia personalità, sapere che, chiunque comandi – il Principe o il popolo – nessuno potrà comandare su ciò che c'è in me di inalienabile. Liberalismo e democrazia sono quindi non solo due cose distinte, ma il primo è molto più importante della seconda»[12]. E, due anni dopo, il pensatore spagnolo aveva aggiunto che «non è lecito essere "anzitutto" democratici» e «non è lecito essere "solo" democratici»[13].

Ossia: Ortega ha lentamente acquisito la consapevolezza dell'impossibilità di far convivere in un unico programma istanze marcatamente socialiste e l'idea liberale. Il suo riorientamento politico è avvenuto nel medesimo tempo in cui, soprattutto in conseguenza della lettura simmeliana di Nietzsche, l'etica materiata di Scheler e lo storicismo metodologico di Dilthey, si è consumato il suo distacco dai maestri di Marburgo[14]. Oggi disponiamo del *Prólogo para alemanes*, da cui possiamo apprendere molti particolari del rapporto orteghiano con il neokantismo[15]. Ma non mancano testimonianze autobiografiche, delle quali hanno potuto beneficiare gli stessi contemporanei di Ortega. In *España invertebrada* (1921), troviamo infatti scritto: «Sottoposto all'influsso delle tendenze dominanti nel nostro tempo, sono anch'io vissuto per alcuni anni occupato a risolvere schematicamente come *devono essere* le cose. Quando mi sono inoltrato nello studio e nella meditazione del passato storico, mi ha sorpreso molto trovare che la realtà sociale è stata in certe occasioni molto più desiderabile, più ricca di valori, più vicina a una vera perfezione di tutti i miei poveri e parziali schemi»[16].

Nello stesso luogo, Ortega ha ancora precisato: «è molto facile disegnare un'organizzazione sociale schematica, che presenti un lato attraente. È sufficiente supporre immaginariamente realizzati i nostri desideri o che, abbandonandoci al puro movimento dialettico, costruiamo *more geometrico* un corpo sociale esente da quanto ci sembra vizioso e dotato di perfezioni formali analoghe al dodecaedro. Ma questa sostituzione del reale con ciò che è astrattamente

desiderabile è un sintomo di puerilità»[17]. E, per non lasciare spazio a dubbi, il pensatore spagnolo ha scritto: «Tutto l'utopismo moderno è magia. Non passerà molto tempo che il gesto di Kant, che decreta come dev'essere la società, apparirà a tutti come la grossolana mimica di un mago»[18].

Il problema sarà posto nel 1925 in maniera ancora più chiara: «Democrazia e liberalismo sono risposte a due questioni di diritto pubblico completamente distinte. La democrazia risponde a questa domanda: chi deve detenere il Potere pubblico? La risposta è: il Potere appartiene alla collettività dei cittadini. Nella domanda, non si parla però dell'estensione che il potere pubblico deve avere. Si vuole solo individuare il soggetto a cui compete il comando. La democrazia propone che il comando appartenga a tutti, che cioè tutti intervengano sovranamente sui fatti sociali. Il liberalismo risponde invece a un'altra domanda: chiunque detenga il Potere pubblico, quali devono essere i limiti? La risposta suona così: il Potere pubblico, lo detenga un autocrate o il popolo, non può essere assoluto, poiché gli individui hanno dei diritti previ a tutte le ingerenze dello Stato. Il liberalismo è quindi la tendenza a limitare l'intervento del Potere pubblico»[19].

2. QUALE LIBERALISMO?

Il coronamento dell'adesione orteghiana al liberalismo si ha con *La rebelión de las masas*. Qui Ortega ha affermato: «La forma che nella politica ha rappresentato la più alta volontà di convivenza è la democrazia liberale. Essa porta all'estremo la risoluzione di tenere conto del prossimo ed è il prototipo dell'*azione indiretta*. Il liberalismo è il principio di diritto in forza del quale il potere pubblico, sebbene sia onnipotente, limita se stesso e procura, a proprie spese, di lasciare posto nello Stato che esso dirige, perché vi possano vivere coloro che pensano e sentono diversamente dai più forti, cioè dalla maggioranza. Il liberalismo – è necessario oggi ricordarlo – è la suprema generosità: il diritto che la maggioranza concede alle minoranze ed è pertanto il più nobile appello che abbia risuonato nel mondo. Esso proclama la decisione di convivere con il nemico e, di più, con il nemico debole»[20].

Sembrerebbe che tutto sia chiaro. Ma non è così. Se il *Prólogo para alemanes* ci dice molto sull'itinerario filosofico di Ortega, il *Prólogo para franceses* getta luce sulla via politica da lui intrapresa. E qui ci sono dei problemi aperti. Pur giudicando il «vecchio liberalismo» come una «dottrina della società più profonda e più chiara di quel che suppongono i suoi detrattori», Ortega non si è

ritenuto un «vecchio liberale»[21]. Il che è stato una conseguenza della sua identificazione del «vecchio liberalismo» con la teoria contrattualistica. Vedremo più avanti l'infondatezza di tale identificazione. Per il momento seguiamo quanto Ortega ha eccepito nei confronti del contrattualismo: «Uno dei più gravi errori del pensiero "moderno", delle cui omissioni ancora soffriamo, è stato confondere la società con l'associazione, che è approssimativamente il contrario di quella. Una società non si costituisce per accordo delle volontà. Ogni accordo di volontà presuppone l'esistenza della società […]. L'idea della società come riunione contrattuale, cioè giuridica, è il più insensato tentativo che si è fatto di porre il carro davanti ai buoi»[22]. «Convivenza e società sono termini equipollenti. Società è ciò che si produce automaticamente per il semplice fatto della convivenza. Di per sé e ineluttabilmente questa secerne costumi, usi, lingua, diritto, potere pubblico […]. Pretendere che il diritto regga le relazioni fra esseri che previamente non vivono in effettiva società, mi sembra – mi si perdoni l'insolenza – avere un'idea abbastanza confusa e ridicola»[23].

Ortega non ha nascosto i suoi punti di riferimento teorici. C'è la presenza di Benjamin Constant, un uomo che secondo Ortega ha portato nell'Ottocento le idee del secolo precedente[24]; come dire che non ha fatto i conti con i problemi della democrazia. E non manca Alexis de Tocqueville[25]. Quest'ultimo è colui che ha fornito l'*habitat* in cui prospera il «signorino viziato», il protagonista principale de *La rebelión de las masas*, che si lascia andare alla «libera espansione dei propri desideri» e all'«assoluta ingratitudine verso quanto ha reso possibile la facilità della propria esistenza»[26]. In una pagina de *La democratie en Amerique*, Tocqueville aveva esattamente scritto che si stava costituendo un potere «assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite», che avrebbe avuto le sembianze dell'«autorità paterna se, come questa, avesse [avuto] lo scopo di preparare l'uomo all'età virile, mentre non cercava che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia»[27].

La mappa politica tramite cui Ortega ha trovato orientamento è tuttavia più facilmente ricostruibile mediante i giudizi espressi su Guizot e sugli esponenti del «liberalismo dottrinario». A proposito dell'opera del primo, Ortega ha scritto: «È in effetti incredibile che nei primi anni del secolo XIX, epoca retorica e di grande confusione, si sia composto un libro come la *Histoire de la Civilisation en Europe.* L'uomo di oggi può ancora apprendere da quello studio come la libertà e il pluralismo sono due cose reciproche e come tutt'e due costituiscono il permanente fondo interiore dell'Europa»[28]. Soffermandosi poi sullo stesso Guizot e i «dottrinari», il pensatore spagnolo li ha presentati come coloro che sul

continente europeo hanno meglio compreso che «lo *stato* di libertà è il risultato di una pluralità di forze che reciprocamente si resistono»[29]. Essi rappresentano un «caso eccezionale di responsabilità intellettuale»[30]. «Hanno riflettuto profondamente e in maniera originale su tutti i problemi più gravi della vita pubblica europea e hanno costruito la dottrina politica più stimabile di tutto il secolo»[31].

Ortega ha poi ricordato che i tali pensatori «disprezzavano i "diritti dell'uomo", perché assoluti "metafisici", astrazioni e irrealtà»[32]. Ritenevano «veri diritti» solo quelli che sono «via via apparsi e si sono consolidati nella storia»[33]. E, a differenza dei razionalisti «linfatici» della Rivoluzione, che trovavano «l'assoluto in astrazioni *bon marché*, hanno scoperto la storicità come il vero assoluto»[34]. Di qui la conclusione orteghiana che il «liberalismo individualista appartiene alla flora del secolo XVIII» e che esso ha lasciato il posto a un liberalismo «non individualista»[35]. Il che è un «approdo» che contraddice altre affermazioni fatte da Ortega nello stesso contesto. Egli ha infatti sostenuto che quanto riferito ai «dottrinari» a un inglese «sembrerebbe la cosa più ovvia» e che, «forse dal tempo di Alcuino, viviamo con almeno cinquant'anni di ritardo rispetto agli inglesi»[36].

Ebbene, non era stato Edmund Burke a sostenere, ancor prima dei «dottrinari», che sarebbe stato necessario considerare i «diritti dell'uomo» come una mina capace di «far saltare tutti per aria con una sola immensa esplosione»[37]? «Contro [… tali diritti] non c'è usanza che conservi il suo valore prescrittivo, non c'è trattato che obblighi: non ammettono mitigamenti o compromessi: ogni piccolo scostamento dall'assolutezza delle loro pretese costituisce frode e ingiustizia. Alla luce nuova dei "diritti dell'uomo", nessun governo si ritenga protetto dalla sua lunga esistenza o dalla giustizia e mitezza della sua amministrazione. Se la sua forma non quadrerà con le teorie dei nostri interessati ragionatori, poco gli varrà l'esser vecchio e benigno; avrà lo stesso destino della più violenta tirannia o della più recente usurpazione»[38]. Burke aveva inoltre sostenuto che i «diritti dell'uomo» sono «tutti estremi: veri in quanto assoluti metafisici, ma falsi se trasposti su un piano morale e politico»[39]. Aveva aggiunto che «la loro libertà non è liberale, la loro scienza non è altro che presuntuosa ignoranza, la loro umanità è selvaggia e brutale»[40]. Aveva ben messo in evidenza che le «restrizioni e le libertà variano con i tempi e le circostanze e ammettono infinite modificazioni»: «non possono essere stabilite una volta per tutte in una codificazione astratta; e niente è più sciocco che discuterle su un principio astratto»[41]. E, in termini ancora più chiari, aveva scritto: «non posso

immaginare un uomo tanto follemente presuntuoso da considerare il proprio paese come una specie di carta bianca su cui possa scribacchiare a piacimento […]. Il mio ideale di uomo di Stato contempla una disposizione a preservare, contemperata da una abilità a migliorare. Tutto il resto è volgare nel concepimento, pericoloso nell'esecuzione»[42].

Sir Frederick Pollock ci viene in aiuto. Burke è da collocarsi fra i «darwiniani prima di Darwin»[43]. Esiste allora un liberalismo «individualista» e un liberalismo «non individualista»? Ortega è stato qui tratto in inganno dall'uso della parola individualismo fatta da Burke e Tocqueville[44]. Ma bisogna essere attenti. Il primo l'ha utilizzata per esprimere sinteticamente la presunzione di «vivere e agire sulla sola scorta dei lumi della ragione individuale»[45]. Il secondo ha fatto ricorso allo stesso termine per riferirsi a una situazione in cui prevale «un sentimento ponderato e tranquillo, che spinge ogni singolo cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici»[46]. Il che descrive un'insufficiente cooperazione sociale, una mancanza o esigua presenza di «associazioni intermedie». Ed è noto che, quando Henry Reeve ha tradotto in inglese *La démocratie en Amérique*, si è scusato con il lettore per non essere stato capace di trovare «alcuna parola inglese esattamente equivalente» all'idea che Tocqueville intendeva esprimere[47].

Come risolvere la questione? Non esiste un liberalismo «individualista» e un liberalismo «non individualista». Il liberalismo è l'istituzionalizzazione della libertà individuale di scelta, conseguita tramite la limitazione della sfera d'intervento del potere pubblico. Ne deriva che la cooperazione coercitiva deve lasciare il posto a quella volontaria. Ortega avrebbe dovuto tenere conto di quanto egli stesso aveva poco tempo prima scritto a proposito della Germania nazista, che puntava alla cancellazione della società liberale e perciò alla sistematica «disindividualizzazione» dell'uomo[48]. Il problema non è allora cercare un impossibile liberalismo «non individualista», ma capire che cosa dobbiamo intendere con il termine «individualismo». Esiste infatti un individualismo «falso» e un individualismo «vero»[49]. Per comprendere quale sia quello «falso», possiamo appoggiarci agli stessi Burke e Tocqueville, i quali respingevano energicamente l'idea che agli esseri umani fosse possibile «vivere e agire» nell'isolamento. E, per comprendere quale sia quello «vero», possiamo seguire ancora gli stessi autori che, perfettamente consapevoli dell'«ignoranza e della fallibilità» umane, si affidavano al patrimonio di conoscenza accumulata e al più esteso processo sociale[50]. È la posizione di Bernard de Mandeville, David Hume e Adam Smith, cioè a dire dei *Whigs* britannici[51].

Se solo si pensa alla critica rivolta da Ortega al razionalismo «linfatico» di ascendenza cartesiana, si comprende che il liberalismo di cui egli cercava una compiuta formulazione non era solamente quello di Guizot, dei «dottrinari» e dello stesso Tocqueville. Costoro sono stati il frutto di una pianta che già da molto tempo era nata in territorio britannico dove, per merito dei «darwiniani prima di Darwin», si era fatta strada l'idea degli «ordini spontanei». E non è un caso che, senza approfondirne le origini, Ortega abbia utilizzato proprio tale idea per spiegare la nascita del linguaggio, dei costumi e del diritto[52].

3. DEMOCRAZIA SENZA LIBERALISMO

In un momento particolarmente difficile della sua vita e di quella del suo Paese, Tocqueville ha «inciampato» sul problema della democrazia, si è reso cioè conto che l'«l'organizzazione» di un sistema democratico costituiva il «grande problema politico» del suo tempo, per la ragione che la democrazia può fare da base alla libertà e al dispotismo, può avere un'articolazione «liberale» o un'articolazione «oppressiva»[53].

Ortega si è reso erede dello stesso problema. Ed è veramente una grave perdita culturale il fatto che il pensatore spagnolo non abbia completato il suo *Prólogo* alla traduzione spagnola delle opere di Tocqueville. Se ciò fosse accaduto, avremmo potuto oggi disporre di un maggior numero di elementi con cui ricostruire l'evoluzione del suo pensiero politico e di come egli sia pervenuto a temere tutti i pericoli di una democrazia priva di liberalismo. C'è tuttavia, già nel 1917, un'affermazione che ci mette sulla buona strada. Ortega ha in quella circostanza scritto che «la politica è un ordine strumentale e complementare della vita, una delle molte cose di cui dobbiamo occuparci e che dobbiamo perfezionare, perché la nostra vita personale patisca minori fallimenti e consegua una più facile espansione»[54]. La politica svolge una funzione di complemento nei confronti della cooperazione sociale volontaria. E ciò è merito del liberalismo che, essendo «la più alta volontà di convivenza», impedisce l'affermazione di una «democrazia illimitata»[55].

Come Ortega preciserà più tardi, «la democrazia *di per sé* è nemica della libertà e a causa della propria forza, se non è contenuta da altre forze aliene ad essa, porta all'assolutismo maggioritario»[56]. Viene qui ovviamente citato Tocqueville e viene richiamata la nota affermazione di Aristotele, secondo cui «l'estrema forma di democrazia è tirannide»[57]. Ma è forse necessario rifarsi più estesamente al testo aristotelico: «Nelle città in cui la democrazia governa

secondo la legge non si ha il demagogo, ma i migliori cittadini seggono al potere, mentre i demagoghi sorgono dove le leggi non sono sovrane: il popolo diventa allora il vero monarca, ed esso è costituito dai più, i quali sono signori, non presi uno per uno, ma tutti insieme […]. Allora il popolo, trovandosi in queste condizioni ed essendo perciò una specie di monarca, cerca di esercitare il suo dominio da solo, rifiutando l'autorità delle leggi, e diventa dispotico, vengono in onore gli adulatori e questa democrazia diventa analoga a quella monarchia che si chiama tirannide»[58]. Si «regola tutto con decreti», ma «nessun decreto è universale»[59]. Il «governo della legge» viene sostituito dal «governo degli uomini». Non ci sono più limiti imposti all'attività di chi occupa il potere pubblico. E «la possibilità di fare ad arbitrio non può proteggere dal male»[60].

La politica diventa così una variabile indipendente. L'economia e ogni altra attività vengono a essa subordinate. La *pólis* si trasforma in *oikia*. La città è «veramente tale quando una pluralità costituisce una comunità»[61]. Tuttavia, se diviene «sempre più unitaria, finirà con il non essere più una città»[62]. Ortega riteneva giustamente che una società libera fosse una «giustapposizione di orizzonti parziali, dotati di raggi eterogenei»[63]. E, esaminando in tale contesto la pittura, la poesia e la musica, ha posto in evidenza il «fatto che l'artista stesso considera la sua arte come un lavoro intrascendente»[64]. E ha aggiunto: «È questo un caso che si può capire solo se lo si confronta con ciò che l'arte era trent'anni fa e, in generale, durante tutto il secolo scorso. Poesia e musica erano allora attività di enorme importanza; si sperava che da esse potesse venire, dopo il naufragio delle religioni e l'inevitabile relativismo della scienza, la salvezza della specie umana. L'arte era trascendente […]. Era tutto da vedere il solenne gesto adottato davanti alla massa dal grande poeta o dal musicista geniale, gesto da profeta o da fondatore di religione, maestoso atteggiamento da statista responsabile dei destini umani»[65]. «Svuotandosi di ogni emotività umana, l'arte rimane priva di trascendenza, come sola arte, senza altre pretese»[66].

Pertanto, in una società libera, l'arte è intrascendente. Lo deve essere anche la politica. E ciò è possibile solo limitando la sfera d'intervento del potere pubblico tramite il principio liberale. «Il secolo diciannovesimo è stato essenzialmente rivoluzionario. E questo suo carattere non dev'essere cercato nello spettacolo delle sue barricate, che sono cronaca, ma nel fatto che ha collocato l'uomo medio – la grande massa sociale – in condizioni di vita radicalmente opposte a quelle che lo avevano sempre circondato. Ha invertito l'esistenza pubblica. E la rivoluzione non è consistita nella rivolta contro l'ordine preesistente, ma nell'introduzione di un nuovo ordine che ha *capovolto* quello tradizionale. È per

tale ragione che non c'è alcuna esagerazione nel dire che l'uomo generato dal diciannovesimo secolo è, agli effetti della vita pubblica, un uomo a parte rispetto a tutti gli altri uomini della storia […]. Per il "volgo" di tutte le età, il concetto di "vita" significava anzitutto limitazione, obbligo, dipendenza; in una parola, pressione […]. Il mondo che fin dalla nascita circonda l'uomo nuovo non lo costringe a limitarsi in alcun senso, non gli impone alcun veto o alcuna remora, ma al contrario stimola i suoi appetiti, che per principio possono crescere illimitatamente»[67].

Il «capovolgimento» descritto da Ortega è consistito esattamente nel fatto che il potere pubblico ha perso il rango di variabile indipendente della vita sociale e si è dovuto porre al servizio della libertà individuale di scelta. Ne discende che la sconfitta del principio liberale conduce inevitabilmente a una situazione in cui la cooperazione sociale deve essere dettata dallo Stato e l'uomo deve vivere per la «macchina del governo»[68]. Quale che sia stato il modo in cui è stato «giustificato», il totalitarismo del Ventesimo secolo è stato il più estremo tentativo di sradicare i princìpi di libertà proclamati nel secolo precedente. Che ciò sia stato machiavellicamente presentato come la «redenzione» da ogni conflitto, è quanto ha propriamente reso possibile la creazione di un più alto gradino nella scala del potere dell'uomo sull'uomo[69].

Settembrini e il marxismo*

Ci avviciniamo di più alla soluzione se ci esprimiamo in termini negativi e traduciamo "democrazia" con "assenza del dominio di classe", indicando con ciò un assetto sociale in cui nessuna classe goda di un privilegio politico di fronte alla collettività.

EDUARD BERNSTEIN

Parlare di Domenico Settembrini significa per me ripercorrere alcuni importanti momenti della mia formazione. Uscito con molta insoddisfazione da una Facoltà di Economia, ho cercato di trovare altrove gli strumenti che mi consentissero di avere una più chiara visione dei fenomeni sociali. Salvo qualche eccezione, i miei insegnanti erano privi di una larga base culturale, che permettesse loro di rendersi conto della complessità dei problemi. Come succede in casi del genere, le loro lezioni contenevano una grande dose di bigotteria. Non avevo ieri la consapevolezza di oggi. Percepivo però che nei corsi da me seguiti c'erano delle vistose "forzature". Mancava l'azione umana, mancava il «principio di realtà». Ai miei insegnanti era sconosciuta l'affermazione di Max Weber, secondo cui destino di ogni lavoro scientifico è il suo superamento. E non sapevano che a ciò «deve rassegnarsi chiunque voglia servire la scienza»[1].

Luciano Pellicani mi ha allora fornito una ricca bibliografia, divisa per discipline. Lentamente, con lo studio di quei testi, ho cominciato a fronteggiare la mia insoddisfazione. È stato in quella mia prima fase di formazione che Luciano, reduce da un convegno, mi ha parlato di Domenico Settembrini e delle conclusioni a cui entrambi giungevano, «con mezzi diversi», nell'interpretazione del marxismo. Di lì a poco ho conosciuto di persona anche Domenico, che aveva di recente pubblicato *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels* e *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*. Ritengo che il secondo dei due volumi sia il vero «laboratorio» di Settembrini, quello che maggiormente mostra la profondità e la drammaticità della sua ricerca.

Ho studiato puntigliosamente entrambe le opere. Negli anni trascorsi da studente, avevo programmato di sostenere l'esame di Storia delle dottrine economiche. Il docente aveva suggerito di utilizzare *La teoria dello sviluppo capitalistico* di Paul M. Sweezy e il libro primo, capitolo sesto inedito, del *Capitale* di Marx. Avvertivo il bisogno di un corso istituzionale, che mi

consentisse di entrare in contatto con le teorie dei trascorsi tre secoli di storia del pensiero economico. E credo che questa fosse ieri, e sia anche oggi, l'esigenza di un qualunque studente di economia. Mi veniva invece offerto di studiare soltanto il marxismo mediante Sweezy, attraverso cioè il testo di un militante. Posto di fronte a ciò, la mia decisione è stata quella di sostituire la Storia delle dottrine economiche con un altro insegnamento.

Qualcuno potrebbe obiettare che quelli erano gli anni del Sessantotto. Ma il 1968 è anche l'anno in cui il regime sovietico soffoca la Primavera di Praga, mostrando ancora una volta la sua autentica identità. Il fatto è che il marxismo è stata una delle «bigotterie» che ho dovuto patire negli anni vissuti da studente universitario. La «bigotteria» marxista del docente coincide con quella che Weber denominava «profezia professorale», da lui giudicata «insopportabile»: è la situazione di «numerosi profeti accreditati dallo Stato, i quali non predicano per le strade o nelle chiese o altrove nella pubblica piazza, oppure, privatamente, in conventicole personalmente scelte che si dichiarano tali, ma si permettono invece di esprimere "in nome della scienza", nella quiete che si suppone oggettiva, ma che è poi incontrollabile, […] di un'aula accademica privilegiata dallo Stato»[2].

Alla mancanza di un corso istituzionale di Storia delle dottrine economiche, ho dovuto supplire con le mie scelte. E qui sono intervenuti i testi di Settembrini, che mi hanno dato la chiave con cui introdurmi nell'edificio delle teorie economiche marxiane e marxiste. È stata una felice coincidenza. Il mio problema era venire a capo di quelle teorie. Settembrini aveva vissuto lo stesso problema. Ma lo aveva fatto con un'energia superiore alla mia: perché io muovevo da un'esigenza esclusivamente intellettuale; nel caso di Domenico, si era invece trattato di un vero e proprio dramma esistenziale, di un'urgenza proveniente da un più profondo territorio della vita. Malgrado tali differenze, credo che torni a proposito l'invito rivoltomi dagli organizzatori del Convegno di soffermarmi su *Settembrini e il marxismo*.

1. MARX E LE CRISI ECONOMICHE

Il metodo di lavoro utilizzato da Settembrini è una lezione per tutti. E lo è per una doppia ragione. Anzitutto, perché egli individua i problemi. In *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, dopo avere introdotto il marxiano concetto di plusvalore, si sofferma sulla questione salariale. E non a caso scrive: «Il problema di stabilire quale sia il pensiero di Marx e di Engels su questa *vexata quaestio* presenta

un'importanza che non si limita a quella, pur grande, inerente all'ermeneusi di testi di economia politica di così notevole significato; poiché, come vedremo, la dottrina della Rivoluzione dei due fondatori del socialismo scientifico si basa su questo punto della loro dottrina economica più che su ogni altro»[3]. Settembrini ci vuole qui dire che, affermando che il capitalismo produce «miseria», Marx ed Engels hanno posto la rivoluzione socialista nel suo codice genetico.

Settembrini non ha avuto solo la capacità di porre in chiaro i problemi. La seconda ragione che fa del suo lavoro una lezione di metodo consiste nella circostanza che egli offre sempre al lettore la nitida fonte dei concetti e delle teorie, senza mai abusare di citazioni ridondanti. Riportare alla luce i debiti contratti da Marx ed Engels nei confronti Sismondi è un esempio di questa sua capacità, di questo suo scavo diretto nella storia delle idee. Lo studioso elvetico aveva già affermato: «Il mutamento fondamentale sopravvenuto nella società è l'introduzione del proletario […] il cui nome, preso in prestito dai romani, è antico, ma la cui esistenza è del tutto moderna […]. Si potrebbe quasi dire che la società moderna vive a spese del proletario, con la parte che gli sottrae dalla ricompensa del suo lavoro»[4]. Sismondi aveva anche scritto: «Proprio in conseguenza della crescita della ricchezza […], una professione dietro l'altra, una condizione sociale dietro l'altra, sono sradicate dal suolo in cui erano un tempo fissate e precipitate nella turba dei proletari, da cui un nuovo disastro le fa piombare poi nel pauperismo»[5].

Sappiamo così (e non è irrilevante) che Marx ed Engels hanno mutuato da Sismondi l'idea del proletariato e del suo immiserimento crescente. E ne hanno fatto la pietra angolare del loro edificio economico che, come vedremo, è una costruzione eminentemente politica. Per i fondatori del socialismo scientifico, la società di mercato è essa stessa crisi, perché «la produzione immediata per il proprio bisogno scompare […]. E la crisi non è altro che l'affermazione violenta dell'unità di fasi del processo di produzione, che si sono rese indipendenti l'una rispetto all'altra»[6]. Ciò significa che, portata alle estreme conseguenze, una tale diagnosi imporrebbe la totale rinunzia alla divisione del lavoro. Ognuno dovrebbe essere autosufficiente, per impedire che produzione e consumo si separino. Ma non è ora questo il punto in discussione. Ciò che conta è vedere come, a partire da quell'assunto, la crisi prende forma.

A. Sottoconsumo da sproporzione. La dissociazione fra atti di produzione e atti di consumo fa in modo che «in singole sfere si possa sovrapprodurre e perciò produrre poco in altre, che crisi parziali possano dunque aver origine da una produzione sproporzionata»[7]. Oltre che parziale, la crisi da *sproporzione* può

essere generale: «basta che attacchi i principali articoli di commercio»[8].

B. Sovrapproduzione strutturale. Il meccanismo di accumulazione è «cieco», infernale. Il solo limite alla produzione è il «*profitto dei capitalisti*, non il *bisogno dei produttori*»[9]. Avviene cioè che il mercato si allarghi «più lentamente della produzione, o nel ciclo, che il capitale percorre durante la sua riproduzione – ciclo in cui non si riproduce semplicemente, ma su scala allargata, descrivendo non un circolo, ma una spirale – viene un momento in cui il mercato sembra essere troppo stretto per la produzione»[10]. È questo il modello di crisi che Marx ha direttamente mutuato da Sismondi, il quale aveva esattamente scritto: «La produzione […] è molto superiore a quanto sarebbe sufficiente per soddisfare i bisogni e viene a cessare solo dopo aver causato a coloro che hanno contribuito a farla nascere una perdita di capitale, di reddito e di vite umane […]. I produttori non si ritireranno dal lavoro, e il loro numero diminuirà soltanto quando una parte dei capi d'impresa sarà fallita e una parte degli operai sarà morta di miseria»[11].

C. Sottoconsumo da aumento della composizione organica del capitale. Per impedire l'aumento dei salari, i detentori dei mezzi di produzione devono tenere i lavoratori in una condizione di competizione interna, devono cioè fare in modo che esista sempre un'«eccedenza relativa» di popolazione, un «esercito di riserva del lavoro». Una permanente massa di disoccupati deve portare la concorrenza agli occupati, in modo che una continua pressione impedisca ai salari di superare la soglia della minima sussistenza. Lo strumento attraverso cui l'esercito industriale di riserva viene tenuto in essere è l'introduzione di nuovi macchinari o «l'estensione di macchine vecchie». Una porzione di capitale variabile viene così trasformata in capitale costante.

L'aumento dei mezzi di produzione, «*più rapido di quello della popolazione produttiva*, si esprime […] *capitalisticamente* […] nell'affermazione che *la popolazione operaia cresce sempre più rapidamente del bisogno di valorizzazione del capitale*»[12]. Il che genera un aumento della composizione organica, cioè il rapporto fra il capitale costante e il capitale totale (c+v) impiegato nella produzione. Nella combinazione produttiva cresce il peso dei materiali, degli strumenti e delle macchine nei confronti di quello del lavoro umano. E ciò determina una caduta del saggio di profitto, che è dato dalla relazione fra plusvalore e capitale totale. Il numeratore della frazione (plusvalore) rimane costante o diminuisce, ma aumenta il valore del denominatore. Ecco quindi che i detentori dei mezzi produttivi possono agire per avere disponibile un esercito industriale di riserva e tenere in tal modo sotto controllo il salario. Si determina

così «un'accumulazione di miseria». E c'è un'altra conseguenza: l'aumento della composizione organica del capitale porta con sé la caduta del saggio di profitto.

2. CRITICHE AGLI SCHEMI DELLA CRISI

Settembrini aveva una straordinaria conoscenza dei vari tipi di crisi. E conosceva anche le obiezioni che il loro stesso teorizzatore e altri esponenti del marxismo avevano mosso a quei meccanismi economici.

A. Era stato già Marx a non attribuire esiti fatali alla crisi da sproporzione. Aveva infatti scritto che la «disproporzione ha come conseguenza il ritiro del capitale da una branca di produzione a un'altra, la migrazione di capitale da una branca di produzione all'altra»[13]. E aveva aggiunto che tale crisi non è altro che «una forma di compensazione»[14].

B. Quanto alla sovrapproduzione strutturale, i fondatori del socialismo scientifico avevano scritto nel *Manifesto* che la borghesia si difende dalle crisi «conquistando nuovi mercati»[15]. E tuttavia Marx ha poi affermato che «è pura tautologia dire che le crisi provengono dalla mancanza di un consumo in grado di pagare [… e anzi] le crisi vengono sempre preparate […] da un periodo in cui il salario in generale cresce e la classe operaia *realiter* riceve una quota maggiore della parte del prodotto annuo destinata al consumo»[16]. Da parte sua, Engels ha sostenuto che il sottoconsumo «tanto poco ci dice sulle cause dell'esistenza dell'attuale crisi, quanto poco ci dice sulle cause della loro assenza nel passato»[17].

Kautsky ha sempre fatto ricorso alla teoria della sovrapproduzione strutturale. Nel suo *Commento al programma di Erfurt*, ha scritto che la «società capitalistica comincia a soffocare nella propria sovrabbondanza; diviene meno capace di sostenere la piena espansione delle forze produttive che essa stessa ha creato»[18]. E nell'*Antiberstein* ha aggiunto che la sovrapproduzione non può che diventare «cronica e irrimediabile»[19]. La stessa posizione è stata sostenuta da Rosa Luxemburg che, ancor prima di farne il presupposto della sua *Accumulazione del capitale*, ha con forza affermato che le crisi «traggono origine dalla contraddizione tra la capacità e la tendenza espansiva della produzione e la limitata capacità di consumo»[20].

Ma Tugan-Baranovskij e Lenin hanno rigettato la teoria della sovrapproduzione. Tugan riteneva che quella teoria non avesse nulla di scientifico. Si rendeva conto che «non si ha alcuna eccedenza di prodotti, perché la riduzione della domanda di beni di consumo può essere compensata da quella di mezzi di produzione»[21]. E Lenin giudicava l'idea del sottoconsumo come una

conclusione «sbagliata», per il fatto di essere basata su un utilizzo abusato degli schemi di riproduzione e su «premesse inverosimili»[22]. «Quanto più rapida è l'accumulazione, ossia quanto più celermente la produzione supera il consumo, tanto migliore è la situazione, insegnavano i classici, i quali […] hanno […] formulato la tesi pienamente giusta che la produzione si crea un mercato e determina essa stessa il consumo»[23]. Siamo all'accettazione della nota «teoria degli sbocchi» di Jean-Baptiste Say. Di qui il seguente commento di Georgi Plekhanov: «È sorprendente che Sombart consideri l'eminente studioso russo Tugan-Baranovskij come il padre di questa presunta nuova teoria. Il vero padre di tale dottrina, che non è affatto nuova, è Jean-Baptiste Say, nel cui "corso" se ne trova una completa esposizione. È interessante perciò notare che l'economia borghese sta tornando all'ipotesi di quel volgare economista, il cui nome si evita di pronunziare, per il comprensibile sentimento di vergogna che procura. *Dopo Tugan-Baranovskij anche Vladimir Ilijn (Lenin) ha accolto la teoria di Say*»[24].

C. Nella teoria della crisi per aumento della composizione organica del capitale, Marx ha fatto aumentare il capitale costante, ma non la produttività. Se quest'ultima aumenta cresce anche il plusvalore e viene meno l'ipotesi della catastrofe. Ecco perché, con una certa ironia, Eduard Bernstein ha scritto: «Il capitalista deve produrre plusvalore per conseguire un profitto, ma può trarre plusvalore soltanto dal lavoro vivo. Per assicurarsi il mercato contro i suoi concorrenti, egli deve tendere ad abbassare i costi di produzione, e vi riesce […] attraverso il perfezionamento del macchinario e il risparmio di forza-lavoro umana. Lasciando però inattiva la forza-lavoro umana, egli esclude il lavoro che produce plusvalore, e così uccide la gallina che gli fa le uova d'oro»[25]. Da parte sua, Rosa Luxemburg ha affermato che progresso tecnico e saggio fisso di sfruttamento sono «due condizioni che fanno a pugni, che si escludono a vicenda»[26]. Ed è un'osservazione del tutto pertinente. Il che non impedisce di rilevare che non si può determinare il saggio di profitto, ponendo al numeratore del rapporto il plusvalore. Come la stessa espressione suggerisce, quella relazione deve avere al numeratore il profitto, che è una quantità che nasce dai rapporti di mercato, mentre il plusvalore è solamente una categoria politica.

3. A CHE SERVONO LE TEORIE DELLA CRISI?

Come detto, Settembrini si è mosso con straordinaria padronanza nell'estesa ragnatela delle teorie della crisi e delle critiche, che si trovano già nelle pagine degli stessi fondatori del socialismo scientifico e poi dei loro seguaci.

L'interrogativo è conseguente: se quelle teorie non spiegano l'immiserimento crescente e il crollo del capitalismo, a che cosa servono? Settembrini richiama sovente la lettera (datata 2 febbraio del 1881) inviata da Marx a Ferdinand J. Domela Nieuwenhuis, un ex-pastore olandese passato al socialismo per «impazienza rivoluzionaria»[27]. In tale lettera, si legge fra l'altro: «Il sogno che la fine del mondo fosse prossima infuse speranza ai primi cristiani nella loro lotta contro l'Impero Romano, dando loro la certezza della vittoria. La comprensione scientifica dell'inevitabile sgretolarsi dell'ordine sociale […] ci è garanzia sufficiente […] dello scoppio di una vera rivoluzione»[28]. Ciò significa che, stando a Marx, è il convincimento del crollo del sistema capitalistico a creare le «condizioni» sociali del sollevamento rivoluzionario. C'è qui l'applicazione di quello che oggi chiamiamo teorema di Thomas: «Se gli uomini definiscono come reali certe situazioni, esse sono reali nelle loro conseguenze». Per usare il linguaggio di Merton, quella di Marx vuole quindi essere una «profezia che si autoadempie»[29].

Ne discende che le varie teorie del crollo non possono essere prese in considerazione per il valore scientifico (che non hanno), ma perché esse «preparano» gli animi alla rivoluzione e proteggono, con la «bronzea necessità» delle leggi economiche, il progetto di presa del potere. In modo del tutto perspicuo, Settembrini ha scritto che, sebbene logicamente «prioritario», il crollo economico è, dal punto di vista «ideologico-politico», «addirittura irrilevante; nel senso che se potesse dimostrare teoricamente o registrare empiricamente il formarsi di uno spirito rivoluzionario nella classe operaia, indipendentemente dal suo immiserimento progressivo o il suo immiserirsi per cause diverse dal crollo, il rivoluzionario, che in Marx predomina sullo scienziato, getterebbe senza rimpianto alle ortiche la teoria del crollo e tutti i tomi del *Capitale*»[30].

Ossia: sulle barricate del 1848, Marx aveva visto solo la bandiera rossa, «il segno di battaglia del proletariato europeo affratellato»[31]. E Parigi, Berlino, Francoforte, Londra, Milano gli erano apparsi come i luoghi dove si stava decidendo un unico destino: «l'abbattimento del dominio politico della borghesia»[32]. I fatti sono tuttavia andati in altra direzione. Marx, «teorico della rivoluzione imminente», è stato smentito[33]. Per evitare che il progetto rivoluzionario perdesse ogni credibilità, si rendeva quindi necessario l'intervento di un "mallevadore". Quale migliore "garante" dell'economia, la scienza borghese per antonomasia? Nata per spiegare la dinamica del sistema capitalistico, la teoria economica è stata chiamata a farsi "testimone" di effetti «paradossali»: tali perché generati dalla condotta razionale dei detentori dei mezzi di produzione.

Accade cioè che la crescita, verso cui inesorabilmente l'organizzazione capitalistica spinge, venga a coincidere con il declino. Alla borghesia è pertanto fatale la realizzazione dei propri interessi. Il che può dare l'impressione di trovarsi di fronte a esiti inintenzionali di azioni umane intenzionali. Ma siamo, più esattamente, davanti a una *coincidentia oppositorum*, in cui c'è la crescita e il declino, il tutto e il nulla.

La scienza sociale marxiana si pone in tal modo al di là delle prove e delle confutazioni. È la conoscenza di cui è portatrice esclusiva l'avanguardia rivoluzionaria. È il «punto di vista privilegiato sul mondo», che pretende di conoscere il corso della storia[34]. Ma fuoriesce dal metodo scientifico e diviene mera giustificazione del progetto rivoluzionario. Non è un caso che, dal versante dell'economia politica, Eugen von Böhm-Bawerk abbia scritto: «Un pensatore del rango di Marx – che io giudico un'intelligenza di primissimo ordine –, se si fosse trattato di formarsi soltanto un proprio convincimento e di cercare solamente il nesso effettivo delle cose con occhio realmente libero e imparziale […], non sarebbe mai potuto incappare per un puro infortunio in tutta [… quella] serie di errori logici e metodologici»[35]. E ancora. Poiché l'evoluzione storica non dava conferma a quanto le formule economiche di Marx affermavano, Eduard Bernstein non ha esitato a scrivere, dal versante del revisionistico, che l'idea della «crescente restrizione della sfera degli abbienti [… è] una favola»[36]; e ha aggiunto che la teoria dell'immiserimento deve essere abbandonata[37].

Come abbiamo rilevato, Marx ed Engels accordavano le loro preferenze alla teoria della crisi dovuta ad aumento della composizione organica del capitale. Se però la caduta del tasso di profitto non si realizza e non si verifica nemmeno l'immiserimento crescente, come fare per "proteggere" il progetto rivoluzionario? Già prima di elaborare i suoi schemi economici, Marx aveva trovato un espediente tattico. L'8 ottobre del 1853, aveva scritto a Engels: «il problema difficile» è che «sul continente [europeo] la rivoluzione è alle soglie e prenderà immediatamente un carattere socialista»[38]. E chiedeva: «Non dovrà [la rivoluzione] essere schiacciata in quest'angolo del mondo, visto che su un'area molto più vasta, il moto della società borghese è tutt'ora ascendente?»[39]. Come dire che, a causa dell'incompleto sviluppo periferico del capitalismo, sarebbe stato necessario ritardare la rivoluzione metropolitana. Ciò consentiva a Marx di porsi sempre come soggetto attivo della rivoluzione socialista. La sua libera decisione rinviava l'abbattimento del capitalismo europeo, ma solo per attendere l'espansione mondiale del sistema. Le cose stavano in realtà diversamente. Non

era Marx a spostare in avanti la presa del potere. A non cedere era piuttosto il capitalismo. E Marx era costretto dagli eventi a fornire una "giustificazione" ai suoi seguaci. C'era in apparenza una libera decisione. E tuttavia nei fatti c'era solamente l'impotenza dell'illusione rivoluzionaria. Come continuare a "mascherare" tale impotenza, nel momento in cui la caduta del saggio di profitto e l'immiserimento crescente non si verificano? La via è quella indicata da Marx: "giustificare" la mancata rivoluzione con la necessità di attendere lo sviluppo planetario del capitalismo.

Sappiamo già che Engels aveva respinto, nell'*Antidühring*, la teoria della sovrapproduzione strutturale. Ma poco dopo, nella prefazione del 1892 a *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, lo stesso Engels ha recuperato quella teoria. Egli ha infatti affermato che la mancata deflagrazione della crisi finale si deve imputare al fatto che i «mercati coloniali» hanno sviluppato «in misura crescente la loro capacità di assorbimento dei prodotti industriali»[40]. Al che si sono aggiunti i «nuovi mezzi di comunicazione – ferrovie navi a vapore transoceaniche – i quali», impiegati su scala internazionale, hanno tradotto in realtà «quello che fino ad allora era esistito soltanto allo stato potenziale: il *mercato mondiale*»[41]. Pertanto, quando tale mercato si sarà saturato, il capitalismo non avrà più vie di scampo.

C'è già qui la teoria dell'imperialismo. Allorché la crisi dovuta all'aumento della composizione organica di capitale non si verifica, è necessario recuperare l'idea della sovrapproduzione e fare della ricerca dei mercati coloniali la provvisoria e ultima spiaggia del capitalismo. Malgrado la pertinente osservazione di Bernstein, secondo cui le colonie tedesche non sarebbero state «assolutamente in grado» di dare scampo, nemmeno per un «solo anno», a un «eventuale crollo economico» della madrepatria, l'idea dell'imperialismo è divenuta uno straordinario strumento dell'arsenale marxista. Come ha ben compreso Settembrini, il mancato crollo del capitalismo impone di sostituire la teoria della caduta del saggio di profitto e della miseria crescente con quella della sovrapproduzione, perché su questa si può «impiantare» l'imperialismo, determinato dal sempre più urgente bisogno di nuovi sbocchi per le sovrabbondanti merci[42]. La teoria dell'imperialismo serve cioè a dare nuova rassicurazione ai seguaci, a fornire nuova «protezione» al progetto rivoluzionario.

4. GUERRA E RIVOLUZIONE: MARX E LENIN

In Marx e nel marxismo, le teorie economiche svolgono quindi una funzione di servizio nei confronti dell'azione politica di conquista del potere. Confortata dalla «scienza economica», l'attesa del crollo nasconde l'incapacità di cancellare immediatamente il capitalismo e le sue istituzioni. Il che trova conferma nello stesso atteggiamento di Marx. È Settembrini a ricordarci che negli anni Settanta, rompendo ogni indugio e in contrasto con i suoi stessi discepoli, il fondatore del socialismo scientifico non ha esitato a sostenere le posizioni terroristiche dei populisti russi[43]. Egli sapeva di avere attribuito alle teorie economiche un compito di copertura degli insuccessi e/o della preparazione rivoluzionaria. E non attendeva la crisi. Aspettava semplicemente l'occasione propizia per la sollevazione rivoluzionaria.

Ciò è parimenti rinvenibile in Lenin. Come già posto in evidenza, egli ha usato gli stessi argomenti di Tugan-Baranovskij per confutare la teoria della sovrapproduzione. E ha riconosciuto che «quanto più rapidamente aumenta la ricchezza, tanto più completamente si sviluppano le forze produttive […], tanto migliore è la situazione dell'operaio»[44]. Le leggi dell'economia non avrebbero perciò determinato la morte del capitalismo. Quello economico è un gioco a somma positiva, che produce integrazione sociale[45]. E tuttavia, nel suo «saggio popolare» sull'imperialismo, Lenin ha assunto una posizione squisitamente tattica. Quasi immemore delle sue critiche nei confronti della teoria del sottoconsumo, Lenin ha disinvoltamente affermato che le occupazioni coloniali sono l'unico mezzo «per eliminare la sproporzione tra lo sviluppo delle forze produttive e l'accumulazione di capitale»[46]. La domanda è conseguente: perché ha sottoscritto una diagnosi che aveva diffusamente criticato?

Lenin sapeva che le questioni di teoria economica erano del tutto secondarie. Il problema era la presa del potere. Lenin sapeva pure che un rivoluzionario coerente non deve mai commettere l'errore di confutare l'ideologia in nome della quale chiama al combattimento. È così che, lasciando in sordina i suoi precedenti scritti, egli ha formalmente avallato la tesi dell'eccedenza di capitali e del sottoconsumo delle masse[47]. Ha ripetuto che l'imperialismo è sicuramente un «capitalismo di transizione», un «capitalismo morente»[48]. E tuttavia, a ben leggere il testo di Lenin, si rileva che non sono i meccanismi economici a determinare direttamente la fine del sistema capitalistico. L'economia impone di ricorrere alle occupazioni coloniali. E queste, a loro volta, generano un grande conflitto bellico, che è «la vigilia della rivoluzione socialista»[49].

Non c'è quindi il crollo del capitalismo. C'è una guerra da cui bisogna trarre vantaggio, perché la catastrofe determinata dal conflitto bellico costituisce, nella

visione di Lenin, il momento di maggiore debolezza del sistema. In una lettera del gennaio 1913, indirizzata a Maksim Gorkij, Lenin aveva scritto: «Una guerra dell'Austria contro la Russia sarebbe molto utile per la rivoluzione […], ma è poco probabile che Francesco Giuseppe e Nicolino ci procurino questo piacere»[50]. La stessa idea viene reiterata ne *La guerra e la socialdemocrazia russa*: «La trasformazione dell'attuale guerra imperialista in guerra civile è la sola giusta parola d'ordine proletaria»[51]. A ciò si aggiunga la feroce recensione del libro (*Die Sozialdemokratie in Weltkrieg*) di Eduard David, stroncato irrimediabilmente, per la dichiarata disponibilità alla pace; e si aggiunga ancora la lettera a David Wijnkoop del giugno del 1915, in cui si legge: «[…] è possibilissimo che gli accorti uomini di Stato di entrambi i gruppi belligeranti adesso non abbiano niente in contrario a che con un idiota "programma di pace" venga soffocato l'incipiente fermento rivoluzionario […]. La verità è questa: o appoggiare l'incipiente fermento rivoluzionario e alimentarlo (per questo occorre la parola d'ordine della rivoluzione, della guerra civile, dell'organizzazione clandestina, ecc.) o soffocarlo (per questo occorre la parola d'ordine della pace, la "condanna" delle annessioni, forse anche il disarmo, ecc.)»[52].

È giusto qui chiarire che l'idea di trovare nella guerra l'occasione per la realizzazione del progetto rivoluzionario non si pone fuori dal lascito marx-engelsiano. I fondatori del socialismo scientifico condividevano con Hegel l'esaltazione romantica della funzione progressiva della guerra[53]. E non solo. Com'è noto, Marx non aveva esitato a vedere nella violenza la «levatrice» della storia, perché la «parte importante è rappresentata» dalla «conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina»[54].

5. LA VIA KAUTSKIANA AL SOCIALISMO

Altra è stata la via percorsa da Kautsky: non perché egli credesse nel crollo del sistema capitalistico, ma per la ragione che intendeva conquistare il potere attraverso una lunga marcia di impossessamento delle istituzioni sociali. La teoria della sovrapproduzione e la complementare teoria dell'imperialismo si prestavano perfettamente alla sua strategia. Reso avvertito dall'opera di Guenther Roth[55], Settembrini ha compreso che quelle teorie si ponevano come garanti del futuro. E ha compreso che, sotto la protezione di quella «garanzia», c'era l'impegno quotidiano a «occupare» ogni possibile spazio sociale. Non è un caso che lo stesso Kautsky abbia concepito la socialdemocrazia tedesca come un «partito rivoluzionario», ma non come un «partito che facesse la rivoluzione»[56].

Alloggiato dentro la società borghese, il movimento socialdemocratico affermava la propria "alterità" rispetto all'esistente. Si poneva come un'autentica contro-società, ma con l'obiettivo di allargare, giorno dopo giorno, la propria sfera di intervento e il proprio potere. Ecco perché Guglielmo Ferrero ha visto nella socialdemocrazia tedesca dell'epoca kautskiana un vero e proprio «Stato nello Stato», una «rivoluzione burocratizzata»[57]. E con pari acume ha aggiunto che la «propaganda» era per i socialisti «uno strumento simile alle draghe che purgano il fondo dei porti di mare»: una «draga colossale», che instancabilmente rimescolava il «fondo della coscienza del popolo», per impedire l'«inerzia» e l'accettazione della società borghese[58]. Come dire che la socialdemocrazia tedesca stava realizzando un'opera di «integrazione negativa»[59]. «Occupava» la società con la presunzione di essere portatrice di una «superiorità» intellettuale e morale. Il che costituiva la base di una concezione della vita individuale e collettiva contrapposta a quella borghese.

Il fatto è però che una simile strategia – quella cioè di essere nella società e di non riconoscersi in essa – può essere portata avanti solo fino a quando i legami sociali non vengono minacciati dall'apparizione di un nemico esterno, vero o presunto che sia. Perché, di fronte al pericolo comune, il vincolo interno ha il sopravvento e la contro-società si dissolve. Prim'ancora della guerra mondiale, il nemico esterno (gli hereros e gli ottentotti), un nemico che non minacciava di certo la sopravvivenza dello Stato tedesco, ha fatto la propria comparsa sulla strada di Kautsky. I socialisti hanno votato contro i crediti militari al governo Bülow; e lo hanno fatto non senza ragione. Eppure, nelle elezioni del gennaio del 1907 – seguite allo scioglimento della camera –, la socialdemocrazia ha perso metà dei suoi seggi[60].

C'è ora un interrogativo: se la guerra ha posto fine alla strategia kautskiana dello «Stato nello Stato», com'è che essa ha invece creato le condizioni per la conquista del potere da parte di Lenin?

Nel momento in cui la guerra scoppia, la questione della sopravvivenza nazionale rende impossibile la contro-società kautskiana. Lenin ha potuto realizzare la sua impresa, perché ha coperto il vuoto determinato dalla disfatta militare delle armate russe e contro delle élites del tutto delegittimate. Inoltre, la posizione geografica della Russia ha dato il tempo ai bolscevichi per ricostruire un esercito da opporre agli attacchi esterni. Di tutto ciò lo stesso Lenin è stato ben consapevole, tant'è che nel 1922 ha scritto: «Risponderemo alla guerra con lo sciopero o con la rivoluzione, dicono di solito alla classe operaia tutti i capi riformisti più in vista. E queste risposte, che in apparenza sono radicali, bastano

molto spesso a soddisfare e rendere tranquilli gli operai, i cooperatori e i contadini. Il procedimento più giusto sarebbe forse di cominciare col confutare simili opinioni […], dopo la recente guerra, solo degli imbecilli o dei mentitori incorreggibili possono sostenere che una tale risposta alla questione della lotta contro la guerra abbia un valore qualsiasi […]. Bisogna spiegare a tutti le vere ragioni per cui […] la normale organizzazione degli operai, pur chiamandosi rivoluzionaria, sia impotente davanti alla guerra che s'approssima. Bisogna ancora e sempre spiegare a tutti, nel modo più concreto come sono andate le cose durante l'ultima guerra e perché non sarebbero potute andare diversamente. Bisogna spiegare, in particolare, l'importanza del fatto che la "difesa della patria" diviene una questione inevitabile, che l'immensa maggioranza dei lavoratori risolverà immancabilmente a favore della propria borghesia»[61].

6. L'IMPOSSIBILE PALINGENESI

Quanto precede consente di soffermarsi su tre punti.

A. Le formule economiche di Marx non sono una «*teoria per l'azione*»[62]. Settembrini lo ha insistentemente messo a nudo. Esse hanno la funzione di proteggere il Progetto, ma sono inservibili «come guida nella scelta del momento migliore per sollevarsi e conquistare il potere»[63]. Ossia: non c'è una «scienza della rivoluzione»[64]. D'altronde, già Weber aveva scritto che nella lotta fra i diversi valori «domina il destino, non certamente la scienza»[65]. E non solo. Il processo economico non porta all'avvento della società socialista. Gli schemi economici di Marx sono il mero tentativo di dare la veste di «previsione condizionata» a quella che è una vera e propria «profezia incondizionata»[66]. Il canone metodologico di Marx si risolve allora in una vuota petizione di principio. Egli aveva affermato che «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»[67]. Il che significa rifiutare lo psicologismo, l'idea che la vita sociale sia dominata da fenomeni di carattere psicologico[68]. Se tuttavia non è il processo economico a condurre al socialismo, la ricaduta nello psicologismo è inevitabile. Fallisce l'opera di capovolgimento della dialettica hegeliana, a cui Marx affidava il compito di «scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico»[69]. E il socialismo diviene un progetto da realizzare contro le stesse leggi del processo sociale. Tutte volte che le occasioni gli sono sembrate propizie alla presa del potere, Marx ha infatti voltato le spalle alle sue teorie economiche. Kautsky si è impegnato in un'opera di «occupazione» della società. E Lenin ha conquistato il potere contro tutte le

indicazioni del cosiddetto «socialismo scientifico».

B. L'idea che la libertà individuale di scelta sia un prodotto della limitazione del potere statale è la pietra angolare della teoria liberale. Settembrini ha preso in seria considerazione le critiche rivolte a Marx e al marxismo dagli anarchici. E non si è stancato di sottolineare l'impossibilità di estrarre la libertà totale da un processo di assoluta centralizzazione[70]. Bakunin non aveva esitato a vedere nei rappresentanti del «socialismo scientifico» degli intellettuali che si sarebbero impossessati del potere. Scriveva: «si sono assunta la missione di distruggere i poteri e gli ordini esistenti, per creare sulle loro rovine la propria dittatura. Essi sono nemici dei poteri attuali, solo perché vogliono impadronirsene; nemici delle istituzioni politiche attuali, solo perché escludono la possibilità della loro dittatura; ma sono i più ardenti amici del potere dello Stato, che deve essere mantenuto [… perché senza di esso] la rivoluzione […] toglierebbe a questa minoranza pseudorivoluzionaria ogni speranza di riuscire a soggiogare a un nuovo carro [… le masse popolari]»[71].

Sarà poi Kelsen ad affermare: «È una contraddizione […] nel sistema del socialismo "scientico" il fatto che si supponga lo stato politico della società comunista del futuro come un'anarchia individualistica, mentre lo stato economico deve consistere nella sostituzione della "anarchia della produzione capitalistica" con una produzione altamente organizzata sulla base della proprietà collettiva dei mezzi di produzione, concentrati necessariamente nelle mani di un'autorità centrale»[72]. Kelsen dirà ancora: «La dialettica di Hegel ha l'effetto, voluto dal suo autore, di aprire la via a speculazioni metafisiche irrazionali […]. Marx ed Engels […] hanno fatto uso della nuova logica della dialettica, che permetteva loro di dire che lo Stato è per sua natura uno strumento per il mantenimento dello sfruttamento e al tempo stesso che lo Stato, in quanto Stato proletario, è lo strumento specifico per l'abolizione dello sfruttamento; che lo Stato proletario è una dittatura e al tempo stesso che è una democrazia; che il comunismo è la realizzazione della libertà individuale e al tempo stesso che è l'organizzazione dell'autorità collettiva»[73].

C. Giungiamo infine al punto su cui, con «mezzi diversi», l'analisi di Settembrini e quella di Pellicani convergono. Esse si sovrappongono anche temporalmente, perché *Dinamica delle rivoluzioni* è apparsa nel 1974 e *I rivoluzionari di professione* nel 1975. Settembrini ha scritto: «Che il moderno ideale rivoluzionario abbia radici giudaico-cristiane, rappresenti cioè la secolarizzazione del regno millenario, il cui avvento i primi cristiani attendevano in connessione con il prossimo ritorno del Cristo è opinione largamente

condivisa, sorretta da una vastissima base documentaria, e non estranea ai più acuti corifei di detto ideale»[74]. E ha aggiunto: «In questo senso, il socialismo è la forma moderna dell'umano desiderio di quiete e di felicità, incarnatosi in passato nei miti dell'età dell'oro e della Nuova Gerusalemme»[75]; «è la riconciliazione dell'uomo con se stesso e con la natura»[76].

Settembrini ha richiamato la mia attenzione su un trascurano brano, contenuto nel terzo volume del *Capitale*. È dove Marx, dimenticando ogni sua promessa, ha scritto: «Come il selvaggio deve lottare con la natura, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione»[77]. Ciò significa che l'uomo non può liberarsi dalla scarsità. E non può quindi riplasmare la propria condizione, espungere dalla vita sociale il conflitto[78]. Se le teorie della crisi sono state formulate per "proteggere" il progetto rivoluzionario dalle sue sconfitte, il regno della libertà è l'ingannevole ricompensa per i seguaci e il mezzo mediante il quale indebolire le difese degli oppositori, sulla cui "perversione" ricade la responsabilità di non volere la possibile società dei giusti e degli uguali.

7. SETTEMBRINI RIMANE CON NOI

Settembrini, che non era un economista di professione, mi ha soprattutto consentito di lasciarmi alle spalle alcune gravi insufficienze e le "forzature" dei miei insegnanti della Facoltà di Economia. Egli è stato in questo modo un rilevante punto di riferimento nella mia formazione di studioso. E non solo. Dopo la prima conoscenza, avvenuta nel corso di una serata organizzata da Luciano Pellicani in un ristorante nelle vicinanze del Pantheon, si è sviluppato tra me e Domenico un rapporto di simpatia e di affetto, di cui gli sarò grato per tutta la vita. La mia stima nei suoi confronti mi ha portato a chiedergli di venire a trasmettere le sue conoscenze ai miei studenti della LUISS; cosa che egli ha cortesemente fatto. Avrei pure voluto che divenisse un collega di Facoltà. Ricordo bene il generoso incoraggiamento rivoltomi per la mia carriera accademica. Conservo ancora una benevola recensione che egli ha scritto su una mia prima raccolta di saggi. E ho fra le mie carte un intenso scambio di lettere, conseguente all'uscita della prima edizione del mio volume su *L'ordine senza piano*. Coloro che ci sanno dare qualcosa rimangono per sempre con noi!

Appendice

EINAUDI E GLI ECONOMISTI AUSTRIACI[1]

La prima recezione nel nostro Paese delle teorie formulate dagli esponenti della Scuola austriaca di economia è avvenuta in ritardo e con difficoltà. Apparsi originariamente nel 1871, i *Grundsätze der Volkswirtschatslehre* di Carl Menger sono stati tradotti in italiano solamente nel 1909 e sono stati accompagnati da una prefazione in cui Maffeo Pantaleoni affermava che la principale lacuna dell'opera stesse nella mancanza della «concezione dell'equilibrio generale economico». Il maggior pregio delle pagine mengeriane, la spiegazione del processo economico tramite le scelte individuali, veniva in tal modo presentato come il loro maggiore limite.

Per avere una più attenta valutazione del contributo teorico della Scuola austriaca di economia, occorrerà attendere Luigi Einaudi, il quale ha visto in tale Scuola una fervida fucina di strumenti concettuali e una straordinaria fonte di impegno morale. Avendo in mente soprattutto Ludwig von Mises e Friedrich A. von Hayek, Einaudi non ha esitato a scrivere: «Pretendono costoro di spiegare […] i fatti che accadono attorno a noi. Alcuni di essi, i più pugnaci dell'eletta schiera, i giovani viennesi eredi della gloriosa scuola dei Menger, dei Böhm-Bawerk e dei Wieser pretendono, con quelle sottigliezze, spiegare la vera causa della distruzione, la quale va compiendosi giorno per giorno sotto i loro occhi, della economia austriaca; e poiché la vera causa non è, se non in piccolissima parte, il divieto alla piccola Austria di unirsi alla grande Germania, essi difendono, senza farlo di proposito, l'indipendenza del loro paese». Questi giovani economisti, i cui concetti hanno una rara «potenza chiarificatrice», «danno speranza di diventare una delle maggiori forze spirituali del mondo».

I primi rapporti

Nel momento in cui Einaudi esprimeva tale giudizio, aveva già una conoscenza diretta di Ludwig von Mises. Quest'ultimo si trovava nel 1926 negli Stati Uniti, con una borsa Laura Spelman, offerta dalla Rockefeller Foundation. Assieme a lui, c'erano Johan Huizinga, Bronislaw Malinowski e altri. Facevano tutti parte di

un gruppo di studiosi, impegnati in un *tour* di lezioni in varie università americane. È stata un'esperienza che si è protratta per alcuni mesi e che è si è conclusa con la partecipazione, presso la Facoltà di Economia della Harvard University, a un dibattito presieduto da Frank W. Taussig. Einaudi e Mises si sono conosciuti in quella circostanza. E il loro scambio intellettuale è continuato per il resto della loro vita. Quando in fuga dal nazismo Mises ha trovato accoglienza negli Stati Uniti, stabilendosi a New York, Mario Einaudi gli ha reso visita, recandogli messaggi del padre. I coniugi Mises sono stati ospiti nell'agosto del 1953 al Quirinale e poi nel settembre 1961 a Dogliani.

Per ovvia questione anagrafica, i rapporti fra Hayek ed Einaudi sono nati più tardi. In una lettera del 19 marzo 1932, Einaudi ringrazia Hayek per l'invio dell'edizione tedesca di *Prices and Production* e gli promette una recensione su «La Riforma Sociale». Tale recensione appare subito dopo a firma di Attilio Cabiati. Non solo. Hayek aveva curato nel 1931 l'edizione tedesca dell'*Essai sur la nature du commerce en général* di Richard Cantillon. Ed Einaudi gli chiede l'autorizzazione a ospitarne, tradotta in italiano, l'introduzione su «La Riforma Sociale». La risposta di Hayek non tarda (25 marzo). Lo studioso austriaco accoglie con compiacimento la proposta: «Le sono molto grato per l'interesse rivolto al mio saggio su Cantillon e mi sentirò lusingato di vederlo pubblicato sulla sua rivista». Da raffinato bibliofilo, Einaudi possedeva una copia della prima edizione dell'*Essai*, recante la firma di Antoine-Laurent de Lavoisier, il grande chimico ghigliottinato sotto il Terrore. E, quando nel 1955 ha voluto rendere disponibile in italiano una nuova traduzione dell'opera di Cantillon, ha giudicato l'introduzione hayekiana come «il migliore strumento sinora venuto alla luce per la conoscenza della vita e del pensiero» di quell'autore.

L'attenzione rivolta da Hayek e da Einaudi all'*Essai sur la nature du commerce en général* non è questione di poco conto. Hayek si è soffermato su quell'opera nello stesso periodo in cui stava lavorando alle sue lezioni su *Prices and Production*, che segnano il suo ingresso alla London School of Economics. Quelle lezioni si aprono esattamente con una citazione di Cantillon, riguardante il carattere sequenziale del processo inflazionistico: il fatto cioè che i prezzi non aumentino simultaneamente e che non tutti gli attori possano adeguare nella stessa misura le proprie remunerazioni. Cambiano così i prezzi relativi e, quando ciò avviene, si realizza una redistribuzione della ricchezza. Al che è stato dato il nome di «effetto Cantillon» e costituisce uno degli elementi di base della teoria austriaca del ciclo economico.

Einaudi, Hayek e la Mont Pèlerin Society

La parte più significativa delle relazioni fra Hayek ed Einaudi si è svolta nel secondo dopoguerra. Lo studioso austriaco pensava già da tempo alla costituzione di quella che sarebbe poi stata la Mont Pèlerin Society, un'associazione internazionale fra i maggiori esponenti della cultura liberale. Lo stesso Hayek ha ricordato: «Ho abbozzato per la prima volta il progetto […] davanti a un piccolo gruppo [la *Political Society*] presieduto da Sir John Clapham». Era il 28 febbraio del 1944; la relazione di Hayek era titolata *Historians and the Future of Europe*; la riunione si teneva al King's College di Cambridge, città in cui, dopo i primi bombardamenti di Londra, la London School of Economics si era trasferita.

Non appena ripristinate le comunicazioni postali, Hayek comincia a coinvolgere nel suo piano i più accreditati studiosi di orientamento liberale. E il 28 dicembre del 1946 invia una lettera a un cospicuo numero di destinatari, specificando che l'obiettivo sarebbe stato quello di costituire «un'associazione internazionale di studiosi, una sorta di accademia internazionale di filosofia politica». Fra i destinatari italiani, ci sono Luigi Einaudi, Carlo Antoni e Costantino Bresciani-Turroni. La copia pervenuta a Einaudi contiene delle aggiunte fatte di pugno, in cui c'è l'insistente richiesta di «sostegno» e di «collaborazione». La risposta di Einaudi è del 22 gennaio del 1947. Egli era in quel momento impegnato, attraverso lo svolgimento di vari incarichi pubblici, nella ricostruzione dell'economia italiana. Nella sua lettera, si legge fra l'altro: «[…] all'inizio dello scorso dicembre, ho avuto l'opportunità di incontrare a Zurigo, il professor Röpke e il Signor Hunold, i quali mi hanno informato della riunione programmata per la prossima Pasqua nelle vicinanze di Vevey. Ho già dato loro, in via di principio, il mio consenso. Dico *in via di principio*, perché non posso prevedere, con tanto anticipo, quali saranno gli impegni derivanti dai miei doveri di ufficio. […] il prof. Antoni mi ha informato che verrà con piacere». Qualche giorno dopo (il 4 febbraio), Einaudi si dichiara disponibile ad aprire la discussione assieme a Hans Kohn e a Bertrand de Jouvenel. Ribadisce però l'impossibilità di dare certezza alla sua presenza.

In realtà, Carlo Antoni è stato l'unico italiano a partecipare alla riunione costitutiva della Mont Pèlerin Society. Nel corso della sua relazione introduttiva, Hayek ha tuttavia letto una lunga lista di studiosi che, seppure non presenti, avevano dato la propria adesione all'iniziativa. E, soffermandosi in occasione successiva su quei nomi, ha precisato che tutti hanno poi aderito alla Mont

Pèlerin Society. Nella lista di quegli studiosi, compaiono Luigi Einaudi e Costantino Bresciani-Turroni (quest'ultimo aveva da poco curato l'edizione italiana di *Collectivistic Economic Planning*, il volume in cui Hayek aveva raccolto nel 1935 le maggiori critiche che fino al momento erano state formulate nei confronti dell'economia pianificata).

Il 20 settembre dello stesso anno, Hayek si trova in vacanza a Soprabolzano. E di lì invia una lettera manoscritta a Einaudi, con la quale annuncia di essere stato invitato a tenere due lezioni a Roma da Roberto Ago e di volere approfittare della circostanza per organizzare un incontro. Hayek prega Einaudi di rendere partecipi anche gli «amici» Bresciani e Antoni. Il segretario di Einaudi, Antonio d'Aroma, comunica il 30 settembre a Hayek, già a Roma, che l'incontro avverrà il giorno dopo a cena e che Bresciani-Turroni e la moglie passeranno dall'albergo (Ludovisi) e lo accompagneranno in automobile.

L'elezione di Einaudi al Quirinale non ha interrotto i rapporti con Hayek. Il carteggio lo testimonia ampiamente. Una lettera di Einaudi del 29 settembre 1951 si conclude con la seguente affermazione: «[…] non dimentichi che, nel caso abbia la possibilità di visitare l'Italia, sarò ben lieto di spendere qualche ora con lei». Hayek avrebbe voluto che Einaudi aprisse i lavori della riunione di Venezia (settembre 1954) della Mont Pèlerin Society. Ha reso pubblica questa sua idea tramite una comunicazione del 27 marzo 1954, diretta ai membri dell'associazione. Ma non dava per certa la presenza dell'allora Presidente della Repubblica italiana. Metteva al riparo il suo progetto con un «probabilmente». In una lettera a Hayek dell'11 maggio 1954, Antonio d'Aroma prende tempo. Dichiara che gli impegni istituzionali di Einaudi non permettono ancora una decisione definitiva. E tuttavia, come aveva già osservato Antoni (lettera a Hayek del 23 aprile), forse Einaudi riteneva che la sua posizione non gli consentisse di fare quanto gli veniva chiesto. Hayek avrebbe voluto Einaudi a Venezia. Ed Einaudi avrebbe voluto accogliere l'invito. Ma il ruolo da questi svolto in quel momento ha impedito alle loro personali preferenze di realizzarsi. Un ristretto gruppo di partecipanti a quella riunione della Mont Pèlerin Society ha comunque incontrato Einaudi. Era assente Mises, trattenuto a New York da ragioni di salute. Tramite Mary Sennholz, Einaudi gli ha mandato un caloroso messaggio. C'è testimonianza di ciò in una lettera del 4 giugno 1956, in cui Mises auspica di potersi presto rivedere.

Einaudi ha partecipato, nel settembre del 1961 alla riunione della Mont Pèlerin Society, organizzata a Torino da Bruno Leoni. È stato quello il suo ultimo intervento pubblico.

Uno spiacevole episodio

C'è un momento dei rapporti fra Einaudi e Hayek che merita una particolare sottolineatura. Era il 1945. Su suggerimento di Luigi Einaudi, il figlio Giulio chiede a Hayek, tramite l'agenzia Sanford J. Greenburger, i diritti per la traduzione italiana di *The Road to Serfdom*. Il contratto viene firmato da Mario Einaudi. Trascorrono circa undici mesi, senza alcuna «diretta informazione» da parte della casa editrice. Hayek decide allora di rivolgersi a Luigi Einaudi. E scrive: «Ho comunque saputo da più di una fonte che, in conseguenza del mutamento delle convinzioni politiche dell'editore, la traduzione non viene fatta […]. Non desidero procrastinare a tempo indeterminato la pubblicazione della traduzione italiana del mio libro e le sarei molto grato se potesse assistermi nella chiarificazione di quanto accaduto e, se possibile, nella tutela dei miei diritti. Penso che, in considerazione del suo stretto legame con l'editore, potrebbe esserle facile aiutarmi. Ma se, e può essere possibile, ciò la rende esitante a interferire, avrà ovviamente la mia comprensione e agirò tramite i canali ordinari».

La risposta di Luigi Einaudi è dell'8 febbraio 1946 e riporta il testo di una lettera firmata da un dirigente della casa editrice di Giulio Einaudi, formalmente rassicurante: «La preghiamo di scrivere al professor Hayek che è sempre nostra intenzione pubblicare *The Road to Serfdom*. Come impresa, non ci proponiamo di seguire una direzione politica di parte; abbiamo pubblicato e intendiamo pubblicare lavori di diversa tendenza, da Togliatti a Lippman, da Roepke a Schumpeter. Durante gli anni del fascismo, abbiamo perseguito, non senza pericolo, la stessa linea. Il nostro scopo è dare un contributo alla rinascita morale e civile del nostro Paese, su basi democratiche. Il ritardo nella pubblicazione del libro non è imputabile a noi; ma alla molto brutta traduzione fatta da una signora presentataci dal Senatore Benedetto Croce. Dopo aver cercato di convincerla a migliorare il manoscritto, siamo stati costretti a restituirlo. La Signora Elena Craveri, figlia di Croce, ha anche lei considerato la traduzione improponibile. Stiamo ora cercando di assicurarci, prima possibile, una nuova traduzione».

Al testo di tale lettera Luigi Einaudi aggiunge di suo di essere felice di potere fornire la spiegazione richiesta. Rammenta inoltre di essere stato egli stesso a suggerire al figlio di acquisire i diritti per l'edizione italiana dell'opera. Sembrava che tutto dovesse andare a buon fine. Ma non è stato così: perché la risposta fatta dare da Giulio Einaudi al padre e a Hayek si è poi rivelata un inganno. E la traduzione di *The Road to Serfdom* è apparsa da Rizzoli nel 1948.

EINAUDI E IL PROGETTO EUROPEISTA[2]

Il contributo culturale dato da Luigi Einaudi al progetto europeista viene spesso trascurato, perché capita agli eredi di non conoscere le ragioni che stanno dietro il lascito ricevuto dalle precedenti generazioni. Viviamo inoltre in un momento in cui forze dichiaratamente antieuropeiste e la confusa situazione britannica alimentano una narrazione regressiva della dinamica economica e sociale. Ecco allora che la rilettura delle pagine einaudiane potrebbe aiutarci a comprendere quali siano stati i problemi del passato e quali possano essere i veri problemi di oggi. Il federalismo di Einaudi ha abbracciato un lungo arco temporale. Egli stesso ha autobiograficamente rammentato le circostanze in cui è maturato il suo primo scritto di ispirazione europeista. A seguito della guerra dichiarata nel 1897 dalla Grecia all'impero Ottomano, per il possesso di Creta, le flotte unite di Inghilterra, Francia, Russia, Italia, Germania e Austria erano subito intervenute per porre fine all'occupazione greca dell'isola. Il che aveva offerto l'occasione al grande giornalista britannico William T. Stead, poi morto nell'affondamento del *Titanic*, di «scrivere una biografia immaginaria degli Stati Uniti d'Europa e a me, probabilmente prima di altri in Italia», ha ricordato lo stesso Einaudi, «di dire che ormai il diritto di pace e di guerra si era ristretto alle sei maggiori potenze». Il richiamo autobiografico è a un articolo apparso su «La Stampa», esattamente nel 1897, in cui si trova fra l'altro la seguente affermazione: «la nascita della federazione europea non sarà meno gloriosa solo perché nata dal timore e dalla sfiducia reciproca e non invece dall'amore fraterno e dagli ideali umanitari».

La sovranità

A distanza di poco più di vent'anni da quel suo primo scritto, Einaudi è tornato sul tema della federazione europea. Fra il luglio del 1917 e l'ottobre del 1919, ha pubblicato sul "Corriere della Sera" quattordici lettere con lo pseudonimo di Junius, un nome già utilizzato nella pubblicistica inglese. Due di queste lettere sono dedicate al tema del federalismo. Con la prima, che è del gennaio 1918, egli ha cercato di rispondere a un interrogativo: *La Società delle Nazioni è un ideale possibile?* È uno scritto in cui Einaudi si è soffermato su varie esperienze storiche: la rivalità delle antiche città greche di fronte al nemico persiano, il Sacro Romano Impero, la Santa Alleanza. Ma il suo sguardo si è posato soprattutto su due documenti della storia degli Stati Uniti d'America: la costituzione votata dal Congresso nel 1776 e approvata dagli stati nel 1781 e quella «approvata dalla convenzione nazionale il 17 settembre 1787 ed entrata in vigore nel 1788. Sotto la

prima, l'unione nuovissima minacciò ben presto di sgretolarsi; sotto la seconda, gli Stati Uniti divennero giganti. Ma la prima parlava appunto di "confederazione e di unione" dei tredici stati […] e dichiarava che ogni stato "conservava la propria sovranità, la propria libertà e indipendenza e ogni potere, giurisdizione e diritto non espressamente delegati al governo" centrale. La seconda invece non parlava più di "unione di stati sovrani", non era più un accordo fra governi indipendenti; ma derivava da un atto di volontà dell'intero popolo, il quale creava un nuovo stato, diverso e superiore agli antichi stati». I «sette anni di vita, dal 1781 al 1787, della "società" delle tredici nazioni americane erano stati anni di disordine, di anarchia, di egoismo, tali da far rimpiangere a molti patrioti il dominio inglese […]. La confederazione, appunto perché era una semplice "società" di nazioni, non aveva una propria indipendente sovranità».

Einaudi ha tratto dalla storia americana argomenti per sottoporre a un primo vaglio critico il progetto wilsoniano della Società delle Nazioni, composta da stati titolari di una «sovranità assoluta». Ha contrapposto a tale progetto quello degli Stati Uniti d'Europa, costituiti sulla base del principio federalista. Ed è poi tornato sull'argomento con una lettera di Junius del 28 dicembre 1918: *Il dogma della sovranità e l'idea della Società delle Nazioni*. Qui l'attacco al "sovranismo" è frontale: «Bisogna distruggere e bandire per sempre il dogma della sovranità perfetta […]. Lo si può e lo si deve fare, perché esso è falso, irreale […]. La verità è il vincolo, non la sovranità degli stati. La verità è l'interdipendenza dei popoli liberi, non la loro indipendenza assoluta […]. Lo stato isolato e sovrano, perché bastevole a se stesso, è una finzione dell'immaginazione […] non esistono stati perfettamente sovrani, ma unicamente stati servi gli uni degli altri; uguali e indipendenti perché consapevoli che la loro vita medesima, che il loro perfezionamento sarebbe impossibile se essi non fossero pronti a prestarsi l'un l'altro servigio». «Se di qualcosa dobbiamo lamentarci è di non avere proceduto abbastanza sulla via dell'abdicazione alla sovranità». I problemi derivanti dall'anarchia internazionale e dalla scarsità di risorse non si risolvono con il dominio del mondo, ma con la cooperazione pacifica.

La moneta

Posto dinanzi alla tragedia della Seconda guerra mondiale, Einaudi ha ribadito che la «via d'uscita» non sarebbe potuta essere una «società di nazioni», ma una «federazione economica». E così, in un saggio del 1943, ha preso in considerazione i problemi connessi alla questione monetaria: «La rinuncia degli

stati singoli federati al diritto di emissione sarebbe per essi garanzia efficace di buona finanza. Quando uno stato non può ricorrere, sotto nessun pretesto, al facile mezzo di procacciarsi entrate col torchio dei biglietti, esso sarà costretto a fare una buona finanza. Imposte e prestiti rimangono le sole maniere di entrata a sua disposizione; e ai prestiti lo stato non può ricorrere se non entro i limiti nei quali sappia procacciarsi la fiducia dei risparmiatori, ossia quando faccia una buona finanza». Diviene in tal modo impossibile il «malgoverno della circolazione entro i limiti dei singoli stati; ed è tolta così di mezzo una causa potente di inflazione, con le conseguenze antisociali che ne derivano e sono stati la causa più importante degli sconvolgimenti politici e sociali europei dopo il 1914».

Il tema è stato affrontato anche in uno scritto dell'anno successivo: «Il disordine attuale delle unità monetarie in tutti i paesi del mondo, le difficoltà degli scambi derivanti dall'incertezza dei saggi di cambio tra un paese [… e, ancor di più] dalla impossibilità di effettuare i cambi medesimi hanno reso evidente agli occhi di tutti il vantaggio che deriverebbe dall'adozione di un'unica unità monetaria in tutto il territorio della federazione». Sarebbe abolito il «diritto dei singoli stati federati di battere moneta propria con denominazioni, pesi e titoli propri e di istituire banche centrali con diritto di emissione indipendente di biglietti […]. Il vantaggio del sistema non sarebbe solo di conteggio e di comodità nei pagamenti e nelle transazioni interstatali. Per quanto altissimo, il vantaggio sarebbe piccolo in confronto di un altro, di pregio di gran lunga superiore, che è l'abolizione della sovranità dei singoli stati in materia monetaria. Chi ricorda il malo uso che molti stati avevano fatto e fanno del diritto di battere moneta non può avere dubbio rispetto alla urgenza di togliere a essi siffatto diritto. Esso si è ridotto in sostanza al diritto di falsificare la moneta».

Già nell'Ottocento, John Stuart Mill aveva visto nei sistemi monetari nazionali una forma di «barbarie». Ma Einaudi ha potuto disporre anche di riflessioni più dirette (e più recenti): sulla possibile federazione europea, erano da poco intervenuti Lionel Robbins e Friedrich A. von Hayek. Robbins aveva messo a confronto la «pace e la ricchezza» degli Stati Uniti d'America con il «caos e l'anarchia delle disgraziate nazioni europee». E Hayek aveva richiamato l'attenzione sul fatto che l'abolizione delle barriere economiche fra gli stati federati sarebbe stata l'indispensabile condizione per il raggiungimento dei principali obiettivi della federazione. Tutt'e due gli economisti avevano anche sferrato un durissimo attacco contro il nazionalismo monetario. Robbins riteneva che, fra «tutte le forme di nazionalismo economico», quello monetario

fosse la forma «più perniciosa». E Hayek pensava allora alla creazione di una moneta unica, con un sistema analogo a quello della Federal Reserve e con la conseguente inclusione della politica monetaria fra le competenze federali e non fra quelle dei singoli stati. Sappiamo che in anni più vicini a noi l'economista austriaco ha avanzato la radicale proposta di denazionalizzare la moneta. Il che costituisce l'estremo rifiuto del nazionalismo monetario.

La federazione fra politica ed economia

Einaudi non si nascondeva i problemi. Riteneva che, se gli «uomini di stato» non avessero trovato la «formula mediatrice fra le piccole patrie spirituali e l'unità del mondo economico, le prime, e non la seconda», sarebbero state «distrutte». Nella sua mente, la federazione europea non avrebbe dovuto essere una riproduzione ingrandita dei vecchi stati interventisti. L'avanzamento della «libertà di scelta», realizzatosi nel corso dell'Ottocento, è stato visto come una «subordinazione della politica all'economia». Nel Novecento, «si vuole invece che il politico […] subordini a sé gli interessi economici e li costringa a lavorare nell'interesse dello stato». Ma ciò produce solamente un «arrembaggio» alle risorse pubbliche: una situazione in cui la «vittoria economica non spetta ai migliori produttori, ma ai più abili nel procacciarsi influenze sul governo» e sugli enti pubblici interni ed esterni. Lo stato che vuole «dominare l'economia è […] fatto servo dei peggiori fra gli uomini che governano i singoli rami economici, peggiori perché non scelti in ragione della loro abilità tecnica o commerciale, ma in quella della loro capacità di intrigo».

Bisogna pertanto comprendere che «l'indipendenza dell'economia dalla politica» significa al tempo stesso «indipendenza della politica dall'economia». E la federazione europea è un mezzo per realizzare tale separazione. Un mercato esteso rende più difficile l'«arrembaggio» alle risorse pubbliche. Il che favorisce la crescita stessa della federazione, perché fa venire meno quella conflittualità connessa a ogni tipo di attività redistributiva; conflittualità che diviene ancora maggiore allorché gli uomini al potere provengono da nazionalità diverse. Come dire che la limitazione della sfera d'intervento è la condizione a cui il governo federale deve sottomettersi, perché è essa che ne definisce l'identità. L'interventismo è la negazione del principio federale. Si nutre di ambiti angusti: «quanto più il mercato è ristretto, tanto più fioriscono all'ombra della protezione […] i monopolisti e i privilegiati e tanto più il popolo dei consumatori è taglieggiato dai plutocrati, i quali nascondono la loro merce avariata con appelli al patriottismo, all'indipendenza nazionale, all'autarchia».

La preoccupazione maggiore di Einaudi riguardava l'agricoltura. Egli ben sapeva della lunga lotta che era stata necessaria in Gran Bretagna per abolire le "Corn Laws". Non gli sfuggiva la nota affermazione di David Ricardo, secondo cui «il prezzo del grano non è alto perché viene pagata una rendita, ma una rendita viene pagata perché il prezzo è alto». E conosceva le conseguenze prodotte dal ritorno al protezionismo. Ecco perché, prima ancora della firma dei Trattati, ha affermato: «Se si dicesse ai cittadini consumatori: andate in giro e quando vedete su una porta di una casa scritto: *Tizio, proprietario di terreni coltivati a grano*, entrate e pagate a Tizio, ora 10, ora 5, ora 3 e anche un franco per quintale di grano da lui prodotto, e pagate ciò senza nulla ricevere in cambio, nemmeno la ricevuta, non sareste indignati della proposta e, potendo, non rovescereste il governo e i deputati che avessero fatto la strana proposta? Eppure questo è ciò che i cittadini di molti stati fanno, perché si sono lasciati imbrogliare la testa dalle figure retoriche della difesa della patria contro l'invasione, contro l'inondazione delle merci estere». Purtroppo, la via imboccata è stata esattamente quella dei sussidi, estesi anche ad altri gruppi di interesse. Il che grava pesantemente sul bilancio dell'Unione Europea e impedisce la corretta allocazione delle risorse.

Democrazia ed Europa

L'Europa che abbiamo davanti a noi non è quella auspicata da Einaudi. Ma l'idea che sta dietro il progetto europeista vale molto di più di tutti i possibili limiti e di tutte le possibili alterazioni del programma originariamente formulato dai grandi liberali. Essa è stata l'ago magnetico per generazioni di uomini e di donne. Non si può quindi buttare tutto quanto è stato fin qui fatto. Nel marzo del 1954, Einaudi ha scritto: «Nella vita delle nazioni di solito l'errore di non saper cogliere l'attimo fuggente è irreparabile. La necessità di unificare l'Europa è evidente. Gli stati esistenti sono polvere senza sostanza […]. Solo l'unione può farli durare. Il problema non è fra l'indipendenza e l'unione; è fra l'essere uniti o scomparire […]. Il tempo propizio per l'unione è soltanto quello durante il quale dureranno nell'Europa occidentale i medesimi ideali di libertà. Siamo sicuri che i fattori avversi […] non acquistino inopinatamente forza sufficiente a impedire l'unione; facendo cadere gli uni nell'orbita nordamericana e gli altri in quella russa?».

Pertinente allorché è stato formulato, l'interrogativo di Einaudi è pertinente anche oggi. Alexis de Tocqueville affermava che, dando soluzione al problema della democrazia liberale, la Francia avrebbe salvato se stessa e anche gli altri popoli. In un momento in cui tante forze ostili alle istituzioni della civiltà

occidentale si agitano, possiamo dire che la questione della democrazia e quella dell'Europa coincidono. L'impegno per l'una non è disgiungibile dall'impegno per l'altra.

Note

Prefazione

1. C. MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996, p. 6.

2. Vedi K. GASSEN, M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1951, p. 101.

3. Max Weber non ha esitato a scrivere: «Se alla fine sono diventato sociologo (come indica il mio atto di nomina), è essenzialmente per mettere un punto conclusivo a questi esercizi basati su concetti collettivi, il cui spettro è sempre in agguato. In altri termini, la stessa sociologia non può procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici». Il brano è tratto da una lettera di Weber a Robert Liefmann del 9 marzo 1920, ed è riportato in R. BOUDON, F. BOURRICAUD, *Dizionario critico di sociologia*, trad. it., Armando, Roma 1991, p. 37.

4. C. MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, cit., p. 45.

5. La definizione di Menger deriva da una sua annotazione manoscritta, recuperata da F.A. VON HAYEK (*L'abuso della ragione*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 72, nota 4). Per l'espressione «individualismo metodologico», vedi J.A. SCHUMPETER, *L'essenza e i princìpi dell'economia teorica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1982, p. 436.

6. F.A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, p. 43, nota 3.

7. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1982, vol. 2, p. 483.

8. Richard Whately (*Lezioni introduttive all'economia politica*, trad. it., in «Biblioteca dell'Economista», prima serie, vol. 2, Stamperia dell'Unione Tipografico-Editrice, Torino 1856, p. 252) ha scritto che «l'uomo può definirsi un animale che scambia». Anche Georg Simmel (*Filosofia del denaro*, trad. it., UTET, Torino 1984, p. 419) ha affermato che «l'uomo è l'animale *che pratica lo scambio*». Su entrambi, c'è ovviamente l'influenza di Adam Smith (*La ricchezza delle nazioni*, trad. it., UTET, Torino 1975, pp. 94-95).

9. F.A. VON HAYEK, *La società libera*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 100. Vale la pena rammentare anche quanto scritto da Georg Simmel (*Filosofia del denaro*, cit., p. 170): «[…] la mente, con tutte le sue forme e i suoi contenuti, è un prodotto del mondo».

10. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2, p. 584.

Hume e Rousseau: un rapporto impossibile

* Apparso, come prefazione, in David Hume, *A proposito di Rousseau*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

1. H. GUILLEMIN, "*Cette affaire infernale*". *L'affaire J.-J. Rousseau-David Hume*, Plon, Paris 1942, p. I.

2. In realtà, *Les confessions* si chiudono con la decisione di Rousseau di seguire Hume in Inghilterra. Non parlano quindi del soggiorno inglese del ginevrino e dei rapporti avuti in quel periodo con Hume.

3. Marie-Charlotte-Hippolyte de Campet de Saujon, contessa de Boufflers-Rouverel (1725-1800). Sposa (1746) del conte Édouard de Boufflers, è presto divenuta la dama di compagnia della duchessa di Chartres. Ha così conosciuto il fratello, Louis-François de Bourbon, principe de Conti, di cui è divenuta amante. Sebbene la relazione non sia durata molti anni, è rimasta ospite del principe nella sua residenza ufficiale di Parigi (il Temple) e in quella di campagna all'Isle-Adam. Con un certo sarcasmo, è stata soprannominata da Mme du Deffand l'*Idole du Temple*.

4. E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 2001, p. 456.

5. Vedi J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, Oxford U.P., Oxford 1932, vol. 2, p. 367.

6. *Ibidem*.

7. *Ivi*, vol. 1, pp. 243-245.

8. *Ivi*, p. XXIV. Vedi più diffusamente E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, cit., pp. 456-474.

9. In una lettera dell'11 maggio del 1763, Lord Elibank dice esplicitamente a Hume che la prolungata permanenza di Mme de Boufflers in Inghilterra era dovuta alla speranza di incontrarlo a Londra. Vedi J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, p. 388, nota 2.

10. Lord Hertford: Francis Seymour Conway, conte di Hertford. Hume aveva già soggiornato in Francia dal 1734 al 1737, periodo in cui ha scritto *A Treatise of Human Nature.* Vedi D. HUME, *Autobiografia*, trad. it., in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, UTET, Torino 1974, p. 165.

11. D. HUME, *Autobiografia*, cit., p. 171.

12. È opportuno rammentare che Mme de Boufflers aveva invitato Hume a trasferirsi a Parigi, in un alloggio che lei stessa gli avrebbe fornito. Hume (lettera del 2 settembre 1761) aveva risposto: «se la pace, una benedizione così desiderabile da entrambe le nazioni, verrà ristabilita […], vostra signoria può credere che conosco così bene il mio interesse che non mancherò di coltivare ogni giorno una conoscenza che mi appare di grande valore». Vedi J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, pp. 346-347.

13. D. HUME, *Autobiografia*, cit., p. 173.

14. Vedi J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, pp. 391-392.

15. *Ivi*, p. 402.

16. *Ivi*, p. 406, nota 6.

17. Cfr. E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, cit., p. 460.

18. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, p. 457.

19. Come ha annotato nel suo diario la duchessa di Northumberland, sarebbe stato un fatto «davvero straordinario» che un principe di sangue reale sposasse una donna di rango «molto inferiore al suo», e sarebbe stato «ancora più straordinario» che sposasse una donna che era stata la sua amante. Per la completa citazione, vedi E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, cit., pp. 470-471.

20. *Ivi*, p. 470.

21. Quando nel 1776 il principe de Conti muore, Mme de Boufflers scrive a Hume per comunicargli la notizia. Sofferente per la malattia che lo aveva colpito, e anch'egli alla fine dei suoi giorni, Hume chiede alla contessa di fargli sapere i particolari, ma la prega di non dire cose che potrebbero cadere in mani estranee (la lettera è del 20 agosto 1776; Hume muore cinque giorni dopo). Vedi J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 2, p. 539.

22. *Ivi*, vol. 1, p. 419. A conferma del credito che gli uomini di cultura francesi accordavano a Hume, si può portare la lettera scritta da Andrew Stuart of Torrance a William Johnstone (16 dicembre 1762): «Quando avrete occasione di vedere il vostro amico David Hume, ditegli che qui è davvero idolatrato e che, se non viene immediatamente a Parigi, perderà l'ammirazione che gli viene rivolta. In molte case in cui godo di amicizia, una delle prime domande che mi viene posta è se conosco il signor Hume […]. Ho cenato ieri a casa di Helvétius, dove il signor Hume è stato richiamato più volte nella nostra conversazione» (*ivi*, p.

374, nota 2).

23. Traggo l'espressione da D. HUME, *Autobiografia*, cit., p. 169.

24. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, p. *VI*, p. 407.

25. *Ivi*, p. 408. Hume ha pure riferito (ad Alexander Wedderburn e a William Robertson) dell'incontro avuto con la famiglia del delfino. Il figlio maggiore, il duca de Berry, che allora aveva dieci anni, ha rivolto al filosofo scozzese le seguenti parole: «Signore, la vostra reputazione in questo paese è molto alta: il vostro nome è ben conosciuto; ed è con molto piacere che vi vedo» (*ivi*, p. 416). Lo stesso duca de Berry si è annoverato fra gli ammiratori di Hume e ha dichiarato di avere letto «numerosi passaggi» delle sue opere (*ivi*, p. 416). Salito al trono con il nome di Luigi XVI, al duca de Berry spetterà poi lo stesso destino di Carlo I.

26. *Ivi*, p. 410.

27. *Ivi*, p. 417.

28. *Ivi*, p. 419.

29. Mme de Luxembourg, Medeleine-Angélique de Neufville de Villeroy, vedova del duca Joseph-Marie de Boufflers, aveva sposato in seconde nozze Charles-François de Montmorency-Luxembourg, anch'egli vedovo (sua prima moglie era stata Marie-Sophie Colbert). Dopo il rifiuto di accompagnare Mme d'Épinay a Ginevra dal noto medico Théodore Tronchin, Rousseau deve abbandonare lo *chalet*, il cosiddetto Ermitage, messogli a disposizione dalla stessa nobildonna. Si trasferisce allora (dicembre 1757) a Mont-Louis, sempre nel villaggio di Montmerency, dove il maresciallo de Luxembourg e la moglie trascorrono alcune settimane all'anno. Durante la Pasqua del 1759, Rousseau riceve la visita del maresciallo e di alcuni suoi amici. L'abitazione è bisognosa di lavori di riparazione. I Luxembourg concedono a Rousseau l'utilizzo di un appartamento nel "castelletto", un edificio ubicato nel parco della loro residenza e, successivamente, gli offrono occasionale alloggio anche nel loro palazzo di Parigi (vedi J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, trad. it., Mondadori, Milano 1990, pp. 602-612).

30. *Ivi*, p. 668.

31. *Ivi*, p. 669.

32. *Ibidem.*

33. «Non avevo carrozza, il maresciallo [de Luxembourg] mi ha fatto dono di un calesse e mi ha prestato cavalli e postiglione fino alla prima fermata di posta dove, per le misure ch'egli aveva preso, non hanno fatto difficoltà a fornirmi i cavalli» (*ivi*, p. 671).

34. *Ivi*, p. 669.

35. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 2, pp. 367-368.

36. *Ivi*, p. 368.

37. *Ivi*, vol. 1, p. 363.

38. *Ivi*, p. 364.

39. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., pp. 45-46.

40. *Ivi*, p. 46.

41. *Ibidem.*

42. J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, cit., p. 680.

43. *Ivi*, p. 681.

44. *Ivi*, p. 682.

45. *Ivi*, p. 686. George Keith (1692/3-1778), decimo Milord Maresciallo. Dopo il fallimento dell'insurrezione giacobita del 1715 e il suo coinvolgimento nel tentativo di invasione appoggiato dalla Spagna, era entrato al servizio di Federico il Grande, divenendo in successo di tempo ambasciatore a Parigi,

in Spagna e governatore di Neuchâtel. Aveva poi ottenuto la grazia da Giorgio II e la restituzione delle proprietà da Giorgio III.

46. *Ivi*, p. 688.

47. *Ivi*, p. 686.

48. Per porne in evidenza le qualità umane e morali, George Keith aveva raccontato di quando Hume si era incaricato di correggere le bozze e di pubblicare un saggio scritto contro di lui da Robert Wallace a proposito della popolazione degli antichi (*ivi*, p. 721).

49. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, p. 372.

50. J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, cit., p. 695.

51. *Ivi*, p. 692. La lettera di Rousseau a Montmollin non era assolutamente piaciuta a Mme de Boufflers.

52. *Ivi*, p. 694.

53. Marie-Madeleine de Brémond d'Ars aveva sposato il marchese de Verdelin. Abitava in una proprietà acquistata dal marito a Soisy-sous-Montmerency. Denominava Rousseau il «mio amabile vicino».

54. J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, cit., p. 726.

55. *Ivi*, p. 728. Mme de Verdelin parlava a Rousseau anche della disponibilità di Horace Walpole. Lo stesso Rousseau aveva pure accarezzato l'idea di trovare rifugio in Corsica (*ivi*, p. 744). Horace Walpole era cugino di Lord Hertford.

56. H. GUILLEMIN, "*Cette affaire infernale". L'affaire J.-J. Rousseau-David Hume*, cit., p. 2.

57. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., p. 48. Il 22 ottobre, Hume aveva scritto a Rousseau: «Una conversazione che ho ultimamente avuto con Mme de Verdelin, una signora di merito […], fa rivivere in me la speranza di lenire la vostra presente situazione, e mi lusingo di pensare che vi degnerete di accettare i miei servigi». Vedi J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, p. 526.

58. Henry Seymour Conway. Era fratello minore di Lord Hertford.

59. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., p. 57.

60. *Ivi*, pp. 60-61.

61. Dentro tale «cricca», Rousseau includeva praticamente tutti i maggiori rappresentanti dell'Illuminismo francese. E riteneva che la falsa lettera del Re di Prussia fosse stata materialmente scritta da d'Alembert.

62. Più tardi, Rousseau scriverà: «pensando di partire per Berlino, sono in effetti partito per l'Inghilterra […] e le due signore, che volevano disporre di me, dopo avermi a furia d'intrighi scacciato dalla Svizzera, dove non ero abbastanza in loro potere, sono finalmente riuscite a consegnarmi al loro amico» (*Le confessioni*, cit., p. 749).

63. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., pp. 60-61.

64. *Ivi*, p. 63.

65. *Ivi*, p. 65.

66. E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, cit., pp. 528-529.

67. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., p. 66.

68. *Ivi*, p. 98.

69. *Ivi*, p. 67.

70. Non è un caso che Saint-Marc Girardin (*Jean-Jacques Rousseau: sa vie et ses ouvrages*, Charpentier, Paris 1875, vol. 1, p. 266) abbia scritto: «in Rousseau, il gesto dominava il sentimento: il personaggio aveva distrutto l'individuo». Per un ampio sviluppo di ciò, vedi J.H. HUIZINGA, *The Making of a Saint. The Tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*, Hamilton, London 1976. Tutto ciò lascia spazio a quanto sostenuto nelle sue memorie da Mme d'Épinay: «C'è da parte sua falsità […]; una falsità che gli viene senza dubbio

suggerita dalla follia, per ingannare se stesso e, di conseguenza, per liberarsi da ogni riconoscenza nei miei confronti […]. È un mezzo pressoché sicuro per essere ben accolto dagli uomini e per avere la compassione dei propri simili. La sua follia mi fa pietà e la sua falsità m'ispira un profondo disprezzo» (*Histoire de Madame de Montbrillant*, Gallimard, Paris 1951, vol. 3, p. 197). P. Johnson (*Gli intellettuali*, trad. it., TEA, Milano 1993, p. 27) ha in proposito scritto: «le verità di Rousseau sono spesso mezze verità. La sua sincerità selettiva è in un certo senso l'aspetto più disonesto sia delle *Confessioni*, sia dell'epistolario».

71. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., pp. 99-101.

72. J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, cit., p. 677.

73. J.H. Huizinga (*The Making of a Saint. The Tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 36) ha ricordato «la sua regolare frequentazione della tavola dei ricchi»; malgrado ciò, sospettoso di chiunque gli rendesse un favore, Rousseau riteneva che i rapporti di amicizia non comportassero a suo carico alcuna obbligazione (*ivi*, p. 52). P. Johnson (*Gli intellettuali*, cit., p. 21) ha scritto che Rousseau ha trasformato in «virtù» il «più ripugnante dei vizi, l'ingratitudine».

74. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., p. 50.

75. *Ivi*, p. 56.

76. Vedi nota 35.

77. Cfr. H. GOUHIER, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Vrin, Paris 1983, p. 54.

78. *Ibidem.*

79. *Ivi*, p. 13.

80. *Ivi*, p. 14. Voltaire dirà poi: «senza la digressione sul vicario savoiardo, digressione molto malamente posta nell'educazione di un giovane uomo, [… l'*Émile*] sarebbe destinato all'oblio»; aggiungerà che il «vicario si contraddice con se stesso, perché è pervaso dal rispetto verso misteri che egli stesso trova assurdi». Quanto al *Contrat social*, Voltaire scriverà che si tratta di un contratto «molto insociale» (*ivi*, p. 15).

81. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 1, p. 373.

82. *Ivi*, p. 374. J.H. Huizinga (*The Making of a Saint. The Tragi-comedy of Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 16) ha visto in Rousseau un «maestro di gonfia retorica».

83. D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., p. 68.

84. Dopo il suo ultimo incontro con Rousseau, Diderot ha affermato: «quest'uomo mi riempie di inquietudine; in sua presenza, provo come se un'anima dannata si trovi vicino a me. Non voglio più rivederlo». Ernst Cassirer ha commentato: «Era questa l'impressione prodotta da Rousseau sui capi dell'Illuminismo francese» (vedi E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1938, p. 77).

85. N. IANNELLO (*L'ordine degli uomini. Antropologia e politica nel pensiero di Thomas Hobbes e di Jean-Jacques Rousseau*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, p. 118), ha opportunamente osservato che, di fronte al problema della libertà individuale di scelta, Rousseau non «guarda in avanti, ma si volge indietro».

86. A. DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino 1969, pp. 740-749. Sull'argomento, cfr. L. INFANTINO, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 155-157.

87. L. VON MISES, *L'azione umana*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, p. 707. Non si può tuttavia trascurare il fatto che in Voltaire è anche possibile trovare affermazioni opposte a quelle riportate da Mises. Tale "variabilità" è riscontrabile anche su altre questioni.

88. A conferma di ciò, è opportuno rammentare che Tocqueville (*L'antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 748), ha rimproverato a Voltaire di avere assorbito, durante il suo soggiorno inglese, l'idea della «libertà di stampa», ma non quella delle «pubbliche libertà». È in ogni caso utile ricordare che Voltaire, nelle sue

Lettres philosophiques (trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino 1964, pp. 257-264), si è soffermato su Locke. D'Alembert ha fatto la stessa cosa nel suo *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (trad. it. in D'ALEMBERT-DIDEROT, *La filosofia dell'Encyclopédie*, Laterza, Bari 1966). Come presto vedremo, Hume si è posto a un livello superiore di elaborazione teorica. Rispetto a Locke, la sua opera rappresenta una pagina nuova nella storia dei Whigs. Vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 165-168.

89. L'espressione «darwiniani prima di Darwin» è di Sir Frederick Pollock (*Oxford Lectures and Other Essays*, MacMillan, London 1908, p. 42). J. Israel (*Una rivoluzione della mente*, trad.it., Einaudi, Torino 2011) distingue tra Illuminismo moderato, nel quale annovera fra gli altri Voltaire, Turgot e Hume, e Illuminismo radicale, in cui colloca Diderot, d'Holbach e Helvétius. Per le ragioni dette nel testo, Hume sfugge a una tale classificazione. Sebbene molto documentato, il lavoro di Israel non tiene alcun conto dell'opera di Bernard de Mandeville; ed è inoltre carente dal punto di vista della teoria economica e sociologica.

90. D. FORBES, "*Scientific" Whiggism: Adam Smith and John Millar*, in «Cambridge Journal», 1953-1954, vol. 7, pp. 643-670; ID., *Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty*, in A.S. SKINNER, T. WILSON (a cura di), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 179-201. Hume è stato a volte considerato un Tory. Ciò è stato fatto, fra gli altri, da L. Robbins (*La teoria della politica economica nella economia politica classica inglese*, trad. it., UTET, Torino 1956, p. 3). Molto opportunamente, F.A. von Hayek (*Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, p. 211) ha affermato: «Un arcireazionario come Thomas Carlyle, che una volta ha descritto Hume come "il padre di tutti i futuri Whigs", ha colto la sua posizione più esattamente della maggioranza dei liberali del diciannovesimo e del ventesimo secolo». Per una trattazione dei presupposti gnoseologici della Grande Società e delle moderne scienze sociali e sul contributo di Mandeville, Hume e Smith, vedi L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 168-180.

91. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1982, vol. 2, p. 521. Le ragioni di Hume si possono riassumere con le seguenti parole di K.R. Popper (*La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Armando, Roma 1974, vol. 2): l'idea di un contratto posto alle origini della società «non soltanto è un mito storico, ma anche […] un mito metodologico» che non può essere preso «seriamente in considerazione», perché «l'uomo o, meglio, il suo antenato, è stato sociale prima di essere umano». L'avere posto il contratto alle origini della società non ha tuttavia impedito a Rousseau (*Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino 1970, p. 281) di affermare: lo stato di natura «non esiste più, […] forse non è esistito, […] probabilmente non esisterà mai»; e ancora: «Alla maggior parte dei nostri filosofi non è neanche passato per la mente di mettere in dubbio l'esistenza dello stato di natura» (*ivi*, p. 288). Manifestamente influenzato da Bernard de Mandeville, Rousseau ha pure sostenuto che tutto quel che è umano è un prodotto sociale. Ciò è stato posto in evidenza da Adam Smith (*Essays on Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford 1976, pp. 242-254), che ha recensito il *Discours su l'inégalité* sulla «Edimburgh Review». Su tale punto, vedi più estesamente L. INFANTINO, *L'ordine senza piano*, Armando, Roma 1998, pp. 107-118.

92. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2, p. 483. Ciò si trova anche in Mandeville e Smith (vedi L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 176-177).

93. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino 1970, p. 773.

94. *Ivi*, p. 752.

95. *Ibidem.*

96. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2, p. 523.

97. *Ibidem.*

98. È utile leggere il seguente brano di Hume (*ivi*, p. 531): «la regola generale secondo cui il *possesso deve essere stabile* viene fatta valere non già mediante giudizi particolari, ma mediante altre regole, che si devono estendere alla totalità della società e che non permettono eccezioni, né dovute a malevolenza né a

favoritismi». Sulla limitazione, mediante le regole, del potere pubblico, vedi in particolare D. HUME, *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, cit., pp. 219-220.

99. *Ivi*, p. 524.

100. *Ivi*, p. 513.

101. *Ivi*, p. 472. In anni più vicini a noi, G. Simmel (*Filosofia del denaro*, trad. it., UTET, Torino 1974, p. 232) ci ha spiegato che il denaro è «espressione e mezzo della relazione, della reciproca dipendenza degli uomini».

102. D. HUME, *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, cit., p. 460.

103. *Ivi*, p. 458.

104. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 321.

105. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, trad. it., in *Scritti politici*, cit., p. 397; *Il contratto sociale*, cit., p. 736.

106. J.-J. ROUSSEAU, *Progetto di costituzione per la Corsica*, trad. it., in *Scritti politici*, cit., p. 1112

107. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, trad. it., in *Scritti politici*, cit., p. 219. Atene viene invece descritta come il luogo in cui i «vizi» sono compagni delle «belle arti» (*ibidem*) o come un'«aristocrazia assai tirannica, retta da sapienti e da oratori» (*Discorso sull'economia politica*, cit., p. 379). Sul dibattito che ha visto contrapposti i sostenitori del modello spartano e i sostenitori del modello ateniese, vedi L. GUERCI, *La libertà degli antichi e la libertà dei moderni*, Guida, Napoli 1979. Giustamente, L. Pellicani (*Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 42) sostiene che, se non si tiene conto di quel dibattito, diviene incomprensibile la ragione per la quale Benjamin Constant ha pronunciato il noto discorso sulla libertà degli antichi comparata con quella dei moderni.

108. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 337.

109. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 757, vedi anche p. 743.

110. J.-J. ROUSSEAU, *Progetto di costituzione per la Corsica*, cit., p. 1105.

111. J.-J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di Polonia*, trad. it., in *Scritti politici*, cit., p. 1181. Introdurre le monete di ferro significa impedire al denaro di essere un mezzo della cooperazione sociale volontaria e farne un semplice mezzo di pagamento nelle mani dello Stato.

112. Rousseau (*Il contratto sociale*, cit., p. 801) ha paradossalmente scritto che, «in uno Stato veramente libero, i cittadini fanno tutto con le braccia e niente con il denaro»; e, nel *Progetto di costituzione per la Corsica* (cit., p. 1098) ha aggiunto: «La povertà si è fatta sentire in Svizzera solo quando è cominciato a circolare il denaro. Esso ha creato la medesima ineguaglianza sia nelle risorse che nelle fortune; è divenuto un gran mezzo di acquisto, tolto a coloro che non avevano nulla».

113. Nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* (cit., p. 246), si legge: «le arti e le scienze ci rendono disonesti».

114. Rousseau (*Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, trad. it., in *Scritti politici*, cit., p. 607) ha addirittura affermato che il teatro avrebbe introdotto a Ginevra il «libertinaggio».

115. Vedi E. NOËL, *Voltaire. Sa vie et ses oeuvres, sa lutte contre Rousseau*, Dreyfous, Paris 1878, pp. 207-208.

116. D. HUME, *The History of England*, Liberty Fund, Indianapolis 1983, vol. 6, p. 531.

117. D. HUME, *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, cit., p. 232.

118. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 802.

119. B. CONSTANT, *Principes de politique*, in *Cours de politique constitutionelle*, Guillaumin, Paris 1872, vol. 1, pp. 10-11.

120. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1993, p. 198.

121. *Ivi*, p. 51.

122. *Ibidem.*

123. E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., p. 53. Cassirer ha aggiunto: «se non possiamo ricondurre il male a Dio, né possiamo ricercarne la radice in una disposizione dell'umana natura, dove dobbiamo trovare la fonte e l'origine? In Rousseau la soluzione di questo problema consiste tutta nell'avere spinta la responsabilità in un punto, dove mai prima d'allora era stata ricercata – nell'avere in un certo qual modo creato un nuovo *soggetto* della responsabilità. Questo soggetto non è l'uomo singolo, ma la società umana» (*ivi*, p. 58).

124. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 334.

125. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 730.

126. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 96.

127. Alla luce di ciò, appare incomprensibile l'affermazione di J.W. Chapman (*Rousseau: totalitario o liberale?*, trad. it., Milella, Lecce 1974, p. 190), secondo cui, «malgrado le deviazioni», «l'autonomia individuale resta la chiave della teoria politica e morale di Rousseau». Come ha scritto J. Talmon (*Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it., il Mulino, Bologna 1967, p. 93), i «giacobini hanno preso da Mably, non meno che da Rousseau, la loro idea di felicità virtuosa ed egualitaria». Da parte sua, J. Israel, (*Una rivoluzione della mente*, cit., pp. 216-217) ha affermato: «Robesbierre ha tenuto un discorso fondamentale all'Assemblea, condannando quello che egli definiva l'arido materialismo degli *encyclopédistes* (Diderot e d'Holbach in particolare), che muovevano guerra non soltanto contro il grande Rousseau, ma contro il sentimento, l'opinione comune, la semplice virtù e le convinzioni della gente comune».

128. Per una più ampia discussione, rinvio a L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 75-138.

129. Vedi *infra*, pp. 66-101.

130. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 2, p. 65.

131. *Ivi*, p. 69.

132. *Ivi*, p. 71.

133. Su Smith a Parigi, vedi J. RAE, *Life of Adam Smith*, General Books, Memphis 2012, pp. 69-80.

134. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 2, p. 408. A sua volta, d'Holbach scriveva: «Mio carissimo amico, rammentate di essere David Hume, che il vostro nome è conosciuto e rispettato e che nessuna persona può nuocere alla vostra reputazione» (*ivi*, p. 411).

135. *Ivi*, p. 418.

136. *Ivi*, p. 413. Mediante tale lettera, d'Alembert suggerisce dettagliatamente i criteri a cui il "resoconto" della vicenda deve scrupolosamente attenersi. E lo fa a nome di tutti. Malgrado ciò, per dire dei più importanti, d'Holbach e Turgot non erano ancora convinti dell'opportunità di pubblicare alcunché sulla vicenda. Il primo ha poi espresso il suo consenso in una lettera del 1 settembre (*ivi*, p. 439) e l'altro con una comunicazione del 7 settembre (*ivi*, p. 443). Per le lettere di d'Alembert e d'Holbach, vedi ora D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., pp. 113-120. Come già detto, sulla decisione di Hume di rendere pubblici i documenti della disputa ha molto pesato il timore che la questione potesse essere unilateralmente trattata da Rousseau nelle sue memorie. È un argomento che si trova nella lettera di d'Alembert. Hume lo ha poi speso nella sua corrispondenza con Mme de Boufflers: «quel che mi ha principalmente spinto a rompere ogni indugio e a rendere la nostra rottura la più pubblica possibile è stato il pensiero delle sue memorie» (lettera del 12 agosto). Cfr. J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, cit., vol. 2, p. 78.

137. *Ivi*, p. 75.

138. *Ivi*, p. 83.

139. In effetti, in una lettera del 6 ottobre del 1766, d'Alembert dice a Hume che le «modifiche» sono state tutte fatte di «concerto» con d'Holbach (vedi H. GUILLEMIN, "*Cette affaire infernale". L'affaire J.-J Rousseau-David Hume*, cit., p. 268, nota 2). Di d'Alembert è comunque la citazione di Seneca, con cui il "resoconto" si conclude (*ivi*, p. 269). C'è stato un momento in cui sembrava che l'*Avvertenza*, stesa ma non

firmata da d'Alembert, dovesse essere sottoscritta, oltre che dallo stesso d'Alembert, da d'Holbach, Diderot, Duclos, Suard, Roux, Saurin, l'abate Le Blanc e l'abate Morellet (*ibidem*).

140. Condotta sulla base del testo francese, è apparsa nel 1767 a Venezia (editore Luigi Pavini) la traduzione italiana.

141. *Ivi*, pp. 280-285.

142. Per la lettera e le note di Voltaire, vedi D. HUME, *A proposito di Rousseau*, cit., pp. 118-130.

Benjamin Constant: i suoi debiti nei confronti di Adam Smith

* La versione inglese di questo saggio è apparsa sul «Journal of Public Finance and Public Choice», 2019, vol. 34 (1), pp. 37-59.

1. Vedi D. WOOD, *Constant in Edimburgh: Eloquence and History*, in «French Studies», vol. 40, 1986, pp. 151-166.

2. B. CONSTANT, *Le Cahier rouge*, Colmann-Levy, Paris 1907, p. 10.

3. *Ivi*, pp. 10-11.

4. B. COSTANT, *Correspondance général*, 1, in Œuvres complètes, Unil, Lausanne 1993, p. 370.

5. T. ZEMEK, *Benjamin Constant, Adam Smith and the "moule universel": The impartial spectator and his "social framework"*, in «Annales Benjamin Constant», vol. 7, 1987, p. 50.

6. *Ibidem.*

7. *Ibidem.*

8. F. POLLOCK, *Oxford Lectures and Other Essays*, Macmillan, London 1908, p. 42.

9. Occorre tenere anche conto dell'influenza di Bernard de Mandeville su Hume e Smith. Su tale punto, vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 196-197, e la bibliografia ivi citata. Come si vedrà più avanti, la teoria smithiana degli «stadi» dello sviluppo è stata influenzata da Montesquieu. Da parte sua, Hume aveva letto *L'esprit des lois* nell'autunno del 1748, mentre si trovava in Italia (*The Letters of David Hume*, Oxford U.P., Oxford 2011, vol. 1, p. 133). Ma egli ne ha poi ricevuto copia direttamente da Montesquieu, a cui ha risposto con un lungo commento (*Ivi*, pp. 133-138). Montesquieu ha annotato: «Bisogna copiare la lettera del Signor David Hume e conservarla. È piena di lumi e di buon senso. Qualche osservazione può essere utile per la prossima edizione de *L'esprit des lois*» (*ivi*, p. 133, nota 1).

10. B. Fontana (nella sua *Introduction*, in B. CONSTANT, *Political Writings*, Cambridge U.P., Cambridge 1988, p. 33) si è spinta a scrivere che i *Principes* del 1806 «possono essere letti come un vero e proprio commentario alla *Wealth of Nations* di Smith». Fontana (*Benjamin Constant e il pensiero post-rivoluzionario*, trad. it., Baldini & Castoldi, Milano 1991, p. 39) ha ancora affermato: «La maggior parte di ciò che [Constant] ha scritto nel corso della sua vita è sempre stato più vicino alla visione storica e sociologica di Montesquieu e di Adam Smith, i due autori che maggiormente ammirava e più spesso citava nella sua opera». È tuttavia necessario precisare che Constant (*Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, Libraire Droz, Genève 1980, pp. 304-305) riteneva che Montesquieu avesse, «in tema d'economia politica, soltanto nozioni superficiali» e che fosse pertanto necessario «evitare di prenderlo come guida». Sull'influenza di Smith, vedi anche S. DE LUCA, *Alle origini del liberalismo contemporaneo*, Marco Editore, Lungro (Cs) 2003, pp. 112-113; ID., *Introduzione* a B. CONSTANT, *Princìpi di politica applicabili a tutte le forme di governo*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli, Rubbettino 2007, p. 32, nota 8. L'occasione si presta per rendere merito al curatore, Stefano De Luca, e alla Casa Editrice Rubbettino per l'edizione italiana dell'opera.

11. A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford

1976, vol. 1, p. 456. A complemento di ciò, Smith affermerà poi: «Il sovrano è completamente dispensato da un dovere nell'adempimento del quale è sempre esposto a innumerevoli delusioni e per il giusto adempimento del quale nessuna saggezza o conoscenza umana può mai essere sufficiente: il dovere di sovrintendere all'attività dei privati e di dirigerla verso le occupazioni più idonee all'interesse della società» (*ivi*, vol. 2, p. 687).

12. F.A. VON HAYEK, *L'uso della conoscenza nella società*, trad. it., in ID., *Competizione e conoscenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 60.

13. A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* cit., vol. 1, p. 456. Vedi anche D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1982, vol. 2, pp. 560-561.

14. A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* cit., vol. 2, p. 660, corsivo aggiunto.

15. *Ibidem.*

16. *Ivi*, vol. 1, p. 468.

17. F.A. von Hayek (*Individualismo: quello vero e quello falso*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, p. 53) ha giustamente scritto che il «il punto su cui c'è ben poco da dubitare è che ciò a cui Smith era maggiormente interessato non era tanto quello che l'uomo può occasionalmente fare quando è al meglio, quanto limitare al minimo le occasioni in cui l'uomo può fare del male quando è al peggio».

18. A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 82. In anni più vicini a noi, F.A. von Hayek (*Legge, legislazione e libertà*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1986, p. 236) ha affermato: «È significativo che vi sia uno stretto parallelo tra il ritenere le norme di giustizia come proibizioni soggette a un controllo negativo e lo sviluppo moderno della filosofia della scienza, specialmente per il contributo di Karl Popper, che tratta le leggi di natura come proibizioni e considera come loro controllo il fallimento degli sforzi continui di confutazione» (traduzione parzialmente modificata).

19. A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* cit., vol. 1, p. 405.

20. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., p. 68.

21. *Ibidem.*

22. *Ibidem*.

23. *Ivi*, p. 383. Il brano del conte di Mirabeau è tratto da *De la monarchie prussienne sous Frédéric le Grand*, London 1788, tomo I, pp. VIII-IX. Le affermazioni di Mirabeau sono una chiara reiterazione di quanto affermato da Smith nella *Wealth of Nations.* Cogliendo solo un aspetto del problema, François Furet (*Critica della Rivoluzione francese*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1989, p. 37) ha scritto: «[…] il pensiero francese […], anche quando si centra sull'economia […], come nel caso della fisiocrazia, ha bisogno di personificare il sociale in un'immagine unificata, ovvero l'autorità razionale del dispotismo legale. Esso […] continua a imperniarsi su una visione politica del sociale». Ciò esclude che il brano del conte di Mirabeau possa essere il portato dell'influenza fisiocratica e, in particolare, dell'influenza del marchese di Mirabeau, padre del primo e noto esponente di quella scuola. Ecco perché non è qui fuori luogo rammentare quanto, a proposito dei fisiocrati, è stato scritto da Alexis de Tocqueville (*L'antico regime e la rivoluzione*, trad. it., in ID., *Scritti politici*, vol. 1, UTET, Torino 1969, p. 752): «Passateli pure in rassegna, da Quesnay all'abate Baudeau, li troverete tutti della medesima stoffa […]. Lo Stato, [… secondo i fisiocrati], non ha soltanto il compito di comandare la nazione; ha anche quello di plasmarla in certo modo […]. "Lo Stato fa degli uomini tutto ciò che vuole", dice Baudeau. Tale affermazione riassume tutte le loro teorie».

24. B. CONSTANT, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, Dufart, Paris 1822, vol. 1, p. 36.

25. *Ibidem.*

26. *Ivi*, p. 39.

27. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, cit., pp. 357-358.

28. *Ivi*, p. 368.

29. *Ivi*, p. 227.

30. *Ivi*, p. 130.

31. *Ivi*, p. 275.

32. *Ivi*, p. 130.

33. *Ivi*, pp. 33-34. Lo stesso concetto sarà espresso nei *Principes* del 1815 (in *Cours de politique constitutionnelle*, Guillaumin, Paris 1872, vol. 1, pp. 10-11): «[…] non appena la sovranità deve fare uso del potere detenuto o, in altre parole, non appena occorre procedere all'organizzazione pratica del potere […], l'azione posta in essere nel nome di tutti è necessariamente, ci piaccia o no, l'azione di un singolo individuo o di pochi individui, accade cioè che, nel sottomettersi a tutti […], ciascuno si sottomette a coloro che agiscono nel nome di tutti».

34. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, cit., p. 28. Vedi anche i *Principes* del 1815 (cit., p. 8): «[…] l'astratto riconoscimento della sovranità popolare non incrementa in nulla la libertà dei singoli; e, se si attribuisce alla sovranità un'estensione che non deve avere, la libertà si può perdere malgrado tale principio o anche a causa di esso».

35. *Ivi*, cit., p. 306.

36. *Ibidem*.

37. *Ivi*, p. 307.

38. *Ivi*, p. 285.

39. *Ivi*, p. 384.

40. *Ivi*, p. 310.

41. *Ivi*, p. 468. L'espressione «interesse bene inteso» sarà più tardi utilizzata con le stesse finalità da Alexis de Tocqueville (*La democrazia in America*, trad. it., in *Scritti politici*, cit., vol. 2, p. 614): «Oserò dire che la dottrina dell'interesse bene inteso mi sembra, fra tutte le teorie filosofiche, la più appropriata ai bisogni degli uomini del nostro tempo, e che vedo in essa la garanzia più solida che rimanga loro contro se stessi. Verso di essa deve principalmente volgersi dunque lo spirito dei moralisti dei nostri giorni. E, anche se la giudicassimo imperfetta, bisognerebbe lo stesso accettarla come necessaria».

42. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., p. 24.

43. *Ivi*, p. 534.

44. Sulla funzione in generale delle «regole di giustizia», vedi F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 323.

45. T. ZEMEK, *Benjamin Constant, Adam Smith and the "moule universel": The impartial spectator and his "social framework"*, cit., p. 52.

46. Sulla teoria del romanzo, vedi J. ORTEGA Y GASSET, *Le meditazioni del Chisciotte*, trad. it., Guida, Napoli 1986, pp. 100-115.

47. B. CONSTANT, *Adolphe*, Garnier, Paris 1849, p. 91.

48. Il che viene riconosciuto dallo stesso protagonista (*ivi*, p. 32).

49. Smith (*Theory of Moral Sentiments*, cit., p. 168) ha opportunamente scritto: «Il corso […] delle cose non può essere interamente controllato dagli sforzi impotenti dell'uomo: la corrente è troppo rapida e troppo forte perché egli possa fermarla; e, sebbene sembri che le regole che la governano siano state stabilite per il migliore e il più saggio dei propositi, esse talvolta producono effetti che contrastano con i nostri sentimenti».

50. L'espressione «terzo personaggio» è mutuata da J. ORTEGA Y GASSET, *Scienza e filosofia*, trad. it., Armando, Roma 1983, p. 52.

51. B. CONSTANT, *Adolphe*, cit., pp. 32-33.

52. Il punto su cui più ha insistito Theodora Zemek è la presenza dello «spettatore imparziale» nell'*Adolphe.*

53. A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments*, cit., p. 110.

54. *Ivi*, pp. 24-26 e 147. Lo «spettatore imparziale» può essere messo a confronto con il «Super-io» di S. Freud (*Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1969, pp. 510-512) o con l'«altro generalizzato» di G.H. Mead (*Mente, sé e società*, trad. it., Giunti-Barbera, Firenze 1966, p. 110).

55. K.R. POPPER, *Materia, coscienza e cultura*, trad. it., in K.R. POPPER, J.C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981, vol. 1, p. 136.

56. *Ivi*, p. 137.

57. J. ORTEGA Y GASSET, *L'uomo e la gente*, trad. it., Armando, Roma 1996, pp. 146-147.

58. K.R. POPPER, *Materia, coscienza e cultura*, cit., p. 137.

59. A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments*, cit., p. 19. Con una certa superficialità, L. Stephen (*History of English Thought in the Eighteenth Century*, Murray, London 1902, vol. 2, p. 75) ha accusato Smith di essersi affidato a un meccanismo in cui «lo standard di moralità sembra essere troppo fluttuante per poter servire un qualsiasi intellegibile scopo».

60. A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments*, cit., p. 158.

61. *Ibidem.*

62. *Ivi*, p. 159.

63. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2, p. 483.

64. A. SMITH, *Theory of Moral Sentiments*, cit. p. 12. Vale la pena rammentare che l'accezione attribuita da Smith al termine *sympathy* è diversa da quella conferita allo stesso termine da Hume (*Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2, p. 614): «[…] quando una qualità o un carattere tende al bene dell'umanità, ce ne rallegriamo e l'approviamo perché ci presenta una viva idea del piacere; questa idea ci influenza per simpatia».

65. A. Salomon (*Adam Smith as Sociologist*, in «Social Research», 1945, vol. 12, pp. 28-29) ha poi aggiunto: «Smith utilizza il concetto di *sympathy* come uno strumento di misura attraverso cui perfezionare l'azione nelle relazioni sociali». Per una più estesa trattazione dei *Moral Sentiments*, vedi L. INFANTINO, *L'ordine senza piano*, Armando, Roma 1988, pp. 46-51.

66. Vedi nota 51.

67. B. CONSTANT, *Adolphe*, cit., p. 89.

68. *Ivi*, p. 102.

69. *Ivi*, p. 159.

70. Ricorro qui a un'affermazione utilizzata da K.R. Popper (*La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Armando, Roma 1974, vol. 2, p. 124) nella sua critica all'utilitarismo di John Stuart Mill.

71. *Ivi*, p. 124, corsivo aggiunto.

72. *Ibidem.*

73. *Ibidem.* Traduzione parzialmente modificata.

74. A. SMITH, *Lectures on Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 22.

75. ID., *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., vol. 2, pp. 708-715.

76. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, trad. it., UTET, Torino 1973, vol. 1, pp. 464-465.

77. F. BERNIER, *Viaggio negli stati del Gran Mogol*, trad. it., Ibis, Como 1991, p. 178.

78. A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., vol. 1, p. 191, vol. 2, p. 730.

79. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2, pp. 503-511.

80. *Ivi*, p. 519.

81. ID., *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, trad. it., UTET, Torino 1974, p. 209.

82. J. HARRINGTON, *La Repubblica di Oceana*, trad. it., UTET, Torino 2004, p. 16.

83. A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., vol. 1, p. 471.

84. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., p. 202. B. Fontana (*Introduction*, in B. CONSTANT, *Political Writings,* cit., p. 27) ha scritto: Constant «credeva, con Montesquieu e Hume, che in politica qualsiasi concetto di diritto naturale fosse piuttosto inutile: in ogni data società, la popolazione può godere solamente di quei diritti che la stessa società può garantire». In realtà, anche in questo caso, c'è l'influenza di Smith; e c'è l'influenza di tutti gli autori da cui Montesquieu, Hume e lo stesso Smith hanno attinto.

85. T. CHOPIN, *Benjamin Constant. Le libéralisme inquiet*, Michalon, Paris 2002, p. 41. È opportuno qui rammentare che, secondo P. Manent (*Storia intellettuale del liberalismo. Dieci lezioni: da Machiavelli a Tocqueville*, trad. it., Ideazione, Roma 2003, p. 213), il «liberalismo di Constant si disloca fra due autorità ineguali, quella della storia in primo luogo, e poi quella della natura». Ma così non si risolve il problema: lo si crea. È stato anche detto (S. DE LUCA, *Introduzione*, in B. CONSTANT, *Princìpi*, cit., p. XLV) che «in Constant avviene […] il passaggio dal *ragionamento tramite la natura*, tipico del liberalismo sei-settecentesco, al *ragionamento tramite la storia*, che caratterizza il liberalismo otto-novecentesco». E anche qui si è lontani dalla soluzione. Basti pensare che le maggiori opere della tradizione scozzese sono apparse nel Settecento.

86. Una valutazione opposta è stata espressa da M. Bassani (*Introduzione*, in B. CONSTANT, *Conquista e usurpazione*, trad. it., IBL Libri, Torino 2009, p. 34), secondo cui c'è «un'ambiguità di fondo che domina il discorso [constantiano] sui diritti, la loro essenza e il loro fondamento».

87. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., p. 144. Nei *Principes* del 1815 (cit., p. 13), si può anche leggere: «I cittadini posseggono diritti individuali indipendenti da ogni autorità sociale o politica e ogni autorità che viola tali diritti diviene illegittima».

88. T. CHOPIN, *Benjamin Constant. Le liberalisme inquiet*, cit., p. 49.

89. Vedi anche A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., vol. 2, pp. 711-712.

90. E. Burke (*Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, trad. it., UTET, Torino 1963, p. 234) ha affermato: quando si crede che la «libertà sarà tanto più perfetta quanto più si sarà resa insicura la proprietà […, i] piani per il buon ordine della società […] vedono la luce tra assassini, massacri, confische, attuati oppure in gestazione, ma sempre presenti». Com'è noto, Constant (*Des Réactions politique*, in *Cours de politique constitutionnelle*, cit., vol. 2, pp. 116-125) è stato critico nei confronti di Burke. Ma non lo ha mai contestato «frontalmente» (S. DE LUCA, *Alle origini del liberalismo contemporaneo*, cit., p. 102). Sui debiti di Burke nei confronti della tradizione scozzese (vedi, più diffusamente, L. INFANTINO, *Ignoranza e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 126-129).

91. Utilizzo un'espressione usata in altro contesto da L. von Mises (*L'azione umana. Trattato di economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, p. 337). F.A. von Hayek (*La via della schiavitù*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 139) ha scritto: «Il controllo economico non è solo il controllo di un settore della vita umana, che possa venir separato dal resto; è il controllo dei mezzi per tutti i nostri fini. E chiunque abbia l'esclusivo controllo dei mezzi deve anche determinare quali fini debbano essere realizzati». Come dire che, demarcando le risorse, la proprietà privata demarca le sfere di autonomia dei singoli attori. Quella di Hayek è la più efficace formulazione del teorema di Harrington e Bernier. Sull'argomento, vedi anche L. PELLICANI, *Le sorgenti della vita*, Seam, Roma 1997, pp. 15-45.

92. M. BASSANI, *Introduzione*, cit., p. 35, nota 64.

93. A. SMITH, *Lectures on Jurisprudence*, cit., p. 398. D. Hume (*Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2,

p. 521) aveva in precedenza scritto: lo «*stato di natura* deve essere […] considerato come una semplice finzione, non diversamente dall'*età dell'oro* inventata dai poeti». Vedi anche D. HUME, *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, cit., pp. 653-675.

94. D. FORBES, *"Scientific" Whiggism: Adam Smith and John Millar*, in «Cambridge Journal», vol. 7, 1954, pp. 643-670; ID., *Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty*, in A.S. SKINNER, T. WILSON (a cura di), *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 179-201. Forbes è chiaramente debitore di È. HALÉVY, *The Growth of Philosophical Radicalism*, trad. ingl., Faber & Faber, London 1972, pp. 140-142. È giusto rammentare che Hume è stato spesso considerato un *Tory*. Ma egli era esattamente uno *sceptical Whig*. Solo «in un mondo in bianco e nero» uno *sceptical Whig* può essere considerato un *Tory* (D. FORBES, *Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty*, cit., p. 179). Vedi anche F.A. VON HAYEK, *Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, p. 211.

95. L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 169-180.

96. Le espressioni virgolettate sono di È. HALÉVY, *The Growth of Philosophical Radicalism*, cit., pp. 142-143. In verità, Bentham doveva molto a Helvetius e a Beccaria (vedi F.A. VON HAYEK, *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., p. 210).

97. C. BAY, *The Structure of Freedom*, Stanford U.P., Stanford 1958, p. 33.

98. Non è un caso che Bentham (*Introduzione ai princìpi della morale e della legislazione*, trad. it., UTET, Torino 1998, pp. 102-105) abbia scritto: «Tra i princìpi avversi a quelli di utilità, quello che oggi sembra avere maggiore influenza sulle faccende di governo è quello che può essere definito il principio della simpatia e antipatia. Per principio della simpatia e antipatia, intendo quel principio che approva o disapprova certe azioni, non sulla base della loro tendenza ad aumentare o della loro tendenza a diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione, ma solo perché un uomo si trova disponibile ad approvarle o disapprovarle». C'è qui una vera e propria incomprensione del principio della *sympathy*.

99. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., pp. 58-59. Il testo di riferimento di Constant era il volume *Traités de législation civile et pénale, précédés de principes généraux de législation*, pubblicato nel 1802, in cui Etienne Dumont aveva raccolto soprattutto scritti di Bentham ancora inediti (in francese e in inglese). Quanto ai *Principes généraux de législation* aggiunti, si tratta di una traduzione riassunta di alcuni capitoli dell'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, apparsi originariamente nel 1789.

100. *Ivi*, p. 60.

101. Vedi nota 16. Cfr. anche D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. 2, p. 525). Non a caso M. Weber (*Economia e società*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1968, vol. 2, p. 17) ha scritto: «[…] ogni decisione giuridica concreta è l'applicazione di un principio giuridico astratto a una "fattispecie" concreta».

102. D. STEWART, *The Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, Phillips, Sampson & Co, Boston 1859, p. 184. L'opera è originariamente apparsa nel 1828, poche settimane prima della morte dell'autore.

103. *Ibidem.*

104. *Ibidem.*

105. Avendo considerato Bentham un allievo di Smith, È. HALÉVY (*The Growth of Philosophical Radicalism*, cit., p. 498) non si è reso conto che l'idea dell'ordine inintenzionale e quella dell'ordine intenzionale o prescrittivo appartengono a due distinte tradizioni di ricerca. Non c'è l'utilitarismo puro e semplice. C'è *l'utilitarismo delle regole* e *l'utilitarismo degli atti*.

106. ARISTOTELE, *Politica e Costituzione di Atene*, trad. it., UTET, Torino 1992, 1269a, 1292a.

107. *Ivi*, 1320a.

108. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 603.

109. *Ibidem.*

110. F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 172.

111. J.S. MILL, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, Vrin, Paris 1994, p. 175.

112. F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, cit., p. 172.

113. J.M. BUCHANAN, R.E. WAGNER, *La democrazia in deficit*, trad. it., Armando, Roma 1997. Si parla spesso di «crisi della democrazia». Se però pensiamo che il sistema democratico sia quello in cui vige il «governo della legge», ciò che in realtà è in crisi è il «governo degli uomini», cioè a dire la «democrazia illimitata».

114. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., pp. 59-60.

115. L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Guida, Napoli 1979. Una precedente ricostruzione del dibattito si deve a E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford University Press, Oxford 1969. Vedi inoltre, L. INFANTINO, *Ignoranza e libertà*, cit., pp. 212-223; L. PELLICANI, *Dalla città sacra alla citta secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 56-69.

116. D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, in A. SMITH, *Essays in Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford 1976, pp. 312-313.

117. *Ivi*, p. 313.

118. Non diversa era la posizione di Hume. In una lettera a lui indirizzata, Adam Ferguson gli scriveva: «So che siete un ammiratore degli ateniesi». La lettera di Ferguson è in parte riportata in E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, cit., p. 350.

119. Per una diffusa trattazione delle posizioni di Mandeville, Hume e Smith sul lusso, vedi L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 181-187. È utile rammentare che anche Voltaire, influenzato da Mandeville e da Jean-François Melon, esprimeva un giudizio molto positivo sui consumi di lusso.

120. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., p. 437, dove si legge ancora: «I moralisti moderni hanno copiato queste massime, senza riflettere sul fatto che le ricchezze corrompevano i popoli bellicosi dell'antichità perché erano il frutto della conquista e del saccheggio e perché, rendendo improvvisamente ricchi popoli che erano poveri, li inebriavano con godimenti ai quali non erano abituati».

121. ID., *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, in *Cours de politique constitutionnelle*, cit., vol. 2, p. 545. A conforto di quanto sostenuto da Constant, mette conto richiamare quanto affermato da Smith nelle lezioni tenute a Glasgow: «Sappiamo che ai tempi della guerra di Troia […] i pirati non erano considerati degni di disprezzo. Nell'*Odissea*, si chiede spesso a Ulisse, che molto raramente parla con sincerità di se stesso, se sia un mercante o un pirata. Egli di solito si definisce pirata. Constatiamo inoltre che questa era una qualifica molto più onorevole di quella di mercate, che a quei tempi era considerata sempre con grande disprezzo. Il pirata è un guerriero che si guadagna da vivere mediante lo sfruttamento derivante dalla sua attività bellica (*Lectures on Jurisprudence*, cit., p. 86).

122. B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, cit., p. 545.

123. Già Montesquieu (*Lo spirito delle leggi*, cit., pp. 85-86) aveva posto in evidenza la diversa prospettiva in cui i moderni si ponevano rispetto agli antichi. Ma non era riuscito a trovare una spiegazione (B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, cit., pp. 550-551).

124. *Ivi*, p. 541.

125. *Ivi*, pp. 541-542.

126. *Ivi*, p. 546.

127. *Ivi*, pp. 546-547. Vedi anche B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., p. 428. Non è un caso che Pericle affermasse: «Da tutte le contrade del mondo, l'importanza della nostra città richiama prodotti d'ogni genere, onde ci sorride la fortuna di poter cogliere i frutti del nostro suolo e di ritrovarci gioiosamente un gusto non più familiare e intimo di quelli che affluiscono da paesi lontani» (TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, trad. it., Garzanti, Milano 1984, II,

38). Appare opportuno rammentare che G. GLOTZ (*La cité greque*, Albin, Paris 1968, p. 150) non ha esitato a sostenere che Atene deve essere considerata la «terra classica della libertà», il luogo in cui «lo Stato doveva mettere tutta la sua potenza al servizio degli individui»; e ha aggiunto che l'uguaglianza dinanzi alla legge è stata per gli ateniesi la «condizione di libertà». Da parte sua, M. Pohlenz (*L'uomo greco*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 215) ha scritto che ad Atene ha fatto la sua comparsa il «principio fondamentale del liberalismo moderno», secondo cui ciascun cittadino «deve conservare la libertà di pensiero, di agire autonomamente e di manifestare la propria opinione, mentre lo Stato ha da immischiarsi quanto meno possibile nella vita privata dei singoli». Giova inoltre ricordare che K. Polanyi (*La sussistenza dell'uomo*, trad. it., Einaudi, Torino 1983, p. 213) è giunto ad affermare che Pericle aveva abbracciato «la causa dell'umile istituzione del mercato». Per una più ampia discussione del tema, vedi L. INFANTINO, *Ignoranza e libertà*, cit., pp. 17-47.

128. VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, trad. it., Mondadori, Milano 1969, pp. 443-444.

129. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvenements*, cit., p. 437. Constant (*ivi*, p. 65) ha posto Fénelon, il quale aveva trovato, per la sua Salento, ispirazione nella Creta di Minosse e nella Sparta di Licurgo, sullo stesso piano di Rousseau e Mably. Cfr. L. INFANTINO, *Potere*, p. 110, nota 162.

130. Per una compiuta elencazione, vedi L. GUERCI, *La libertà degli antichi e la libertà dei moderni*, cit.

131. J. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it., il Mulino, Bologna 1967, p. 93.

Mises e il nostro tempo

* Apparso, come prefazione, in L. VON MISES, *L'azione umana. Trattato d'economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

1. L'acquisizione dei diritti da parte dell'Editore Rubbettino risale a più di quindici anni fa.

2. L. VON MISES, *Autobiografia di un liberale*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 63.

3. Mises (*ivi*, p. 70) ha scritto che quello in cui Böhm-Bawerk ha inaugurato il suo seminario è stato «un grande giorno nella storia dell'Università di Vienna e nello sviluppo della teoria economica».

4. F. PERROUX, *Peregrinazioni di un economista*, in AA.VV., *Il mestiere dell'economista*, Edizioni dell'Elefante & B.N.L. Edizioni, Roma 1996, pp. 223-224.

5. F.A. VON HAYEK, *Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 354-359.

6. Fra gli altri, Mises ha avuto a Ginevra come colleghi Hans Kelsen, Wilhelm Röpke, Guglielmo Ferrero. In quello stesso periodo, anche Lionel Robbins e Friedrich A. von Hayek hanno tenuto dei cicli di lezioni presso l'Institut des Hautes Études. Le lezioni di Robbins, sviluppate e integrate, hanno dato vita a *Economic Planning and International Order* (MacMillan, London 1937; trad. it., Rizzoli, Milano 1948). Le lezioni di Hayek sono state raccolte in *Monetary Nationalism and International Stability* (Longmans & Green, London 1937), solo recentemente tradotto in italiano (Rubbettino, Soveria Mannelli 2015).

7. Il lettore può trovare una dettagliata biografia di Mises in appendice a L. INFANTINO, N. IANNELLO (a cura di), *Ludwig von Mises: le scienze sociali nella Grande Vienna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.

8. Pubblicati rispettivamente come *La stabilizzazione del potere d'acquisto della moneta e la politica della congiuntura* (in G.U. PAPI, a cura di, *Mercato monetario*, Utet, Torino 1935) e *Il calcolo economico nello Stato socialista* (in F.A. VON HAYEK, a cura di, *Pianificazione economica collettivista*, Einaudi, Torino 1946).

9. La recensione di Leoni è apparsa su «L'Industria», 1950, n. 3, pp. 469-475 ed è ora raccolta in B. LEONI, *La sovranità del consumatore*, Ideazione, Roma 1997, pp. 51-64.

10. L'ultimo intervento pubblico di Einaudi ha avuto luogo a Torino, in occasione della riunione della Mont Pèlerin Society tenutasi nel settembre del 1961. Einaudi e Mises si erano conosciuti a Harvard nel 1926.

11. L. VON MISES, *Autobiografia di un liberale*, cit., p. 66.

12. Vedi E. KAUDER, *A History of Marginal Utility Theory*, Princeton U.P., Princeton 1966, p. 100; É. ANTONELLI, *Léon Walras et Carl Menger à travers leur correspondance*, in «Économie Appliquée», 1953, vol. 6, pp. 269-287.

13. Vedi quanto sull'argomento scrive I.M. KIRZNER nella sua *Introduction* a *Classics in Austrian Economics*, Pickering, London 1995, vol. 1, pp. XVI-XX.

14. C. MENGER, *Princìpi fondamentali di econonomia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 163.

15. L. VON MISES, *Socialismo*, trad. it., Rusconi, Milano 1990, p. 193.

16. Vedi L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 299.

17. *Ibidem*

18. *Ibidem.*

19. *Ivi*, p. 295.

20. *Ivi*, pp. 295-296.

21. *Ivi*, p. 299.

22. Occorre in fondo riconoscere che coloro i quali si occupano dell'azione da una prospettiva evoluzionistica sono tutti dei teorici del disequilibrio.

23. Mises (*I fallimenti dello Stato interventista*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, p. 153) ha al riguardo scritto: «Weber si rammaricava di conoscere poco non solo l'economia politica moderna, ma anche il sistema classico, ed esprimeva il timore di non avere più il tempo per colmare questa lacuna che sentiva come una dolorosa menomazione». D'altronde, Marianne Weber ha raccontato che, con «scherzosa iperbole», suo marito, nel periodo di insegnamento a Friburgo, usava dire: «Le prime grandi lezioni di economia politica che ho ascoltato sono quelle da me tenute» (MARIANNE WEBER, *Max Weber*, trad. it., il Mulino, Bologna 1995, p. 279).

24. Vedi L. VON MISES, *Soziologie und Geschichte*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1929, vol. 61, pp. 465-511, raccolto poi nei *Grundprobleme der Nationalökonomie*, Fischer, Jena 1933, trad. it., *Problemi epistemologici dell'economia*, Armando, Roma 1988. Per un più esteso confronto fra l'opera di Weber e quella di Mises, cfr. L. INFANTINO, *L'ordine senza piano*, Armando, Roma 1998, pp. 176-193.

25. M. WEBER, *Saggi sulla dottrina della scienza*, trad. it., De Donato, Bari 1980, p. 154.

26. Come ha giustamente osservato Sir Frederick Pollock (*Oxford Lectures and Other Essays*, MacMillan, London 1908, p. 42), ciò significa che ci sono stati dei «darwiniani prima di Darwin».

27. J.S. MILL, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, trad. it., Utet, Torino 1988, vol. 2, p. 1195. Il brano era già presente nei *Saggi su alcuni problemi insoluti dell'economia politica*, trad. it., Isedi, Milano 1976, p. 116.

28. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sulla tecnica*, trad. it., in *Aurora della ragione storica*, Sugarco, Milano 1983, p. 284.

29. F.A. von Hayek (*La società libera*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 119) ha opportunamente scritto: «le considerazioni economiche sono semplicemente quelle con cui conciliamo e adattiamo i nostri diversi scopi, nessuno dei quali è in definitiva economico (salvo che per l'indigente o per l'uomo che assuma il far danaro come fine in sé)».

30. Tali concetti erano già stati esposti da Mises in *Socialismo*, cit., pp. 152-155 e nei *Problemi epistemologici dell'economia*, cit., p. 160.

31. L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, cit., p. 96.

32. Weber aveva infatti scritto (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., Einaudi, Torino 1974, p. 73): «Che la nostra esistenza fisica, al pari del soddisfacimento dei nostri più alti bisogni ideali, urti sempre contro la limitazione quantitativa e l'insufficienza qualitativa dei mezzi esterni che occorrono a tale scopo, e che per tale soddisfacimento vi sia appunto bisogno di una previdenza organizzata e del lavoro, della lotta contro la natura e dell'associazione con gli uomini, questo è [...] il fatto fondamentale al quale si riferiscono tutti quei fenomeni che noi indichiamo nel senso più ampio come *economico-sociali*».

33. In alcuni momenti, Weber si è reso conto di ciò. Ha infatti scritto: «perfino l'attore empiricamente "libero" – ovvero chi agisce sulla base di considerazioni proprie – è teleologicamente vincolato dai mezzi che gli sono necessari per perseguire i propri fini» (*Saggi sulla dottrina della scienza*, cit., p. 126); e ancora: in presenza di un obiettivo deciso non economicamente, «l'agire risulta razionale rispetto allo scopo soltanto nei suoi mezzi» (*Economia e società*, trad. it., Comunità, Milano 1968, vol. 1, p. 23).

34. Per le definizioni di tali tipi di azione, vedi M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. 1, pp. 21-23.

35. L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, cit., p. 179.

36. *Ibidem.*

37. *Ibidem.*

38. *Ivi*, p. 57.

39. *Ivi*, p. 108.

40. Nello stesso errore è caduto Vilfredo Pareto. Dando per scontata l'azione utilitaristicamente intesa, ha introdotto la distinzione fra azioni logiche e azioni non logiche. E ha attribuito solo a queste ultime finalità non economiche. Per una critica della teoria di Pareto, vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 211-248.

41. L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, cit., p. 100. Le stesse considerazioni sono svolte da A. SCHÜTZ, *La fenomenologia del mondo sociale*, trad. it., il Mulino, Bologna 1974, pp. 67-96.

42. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 266.

43. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla tecnica*, cit., p. 286.

44. PLATONE, *Le leggi*, in *Dialoghi politici e lettere*, Utet, Torino 1970, vol. 2, 797d.

45. A. COMTE, *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società*, trad. it., in *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, Sansoni, Firenze 1969, p. 88.

46. K. MARX, *Scorpione e Felice*, trad. it., in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1980, vol. 1, p. 717.

47. Mises ha scritto: «Questi pensatori sono fuorviati dalla diffusa credenza che, al contrario dello stato di moto, uno stato di quiete sia la perfezione. E l'idea di perfezione implica che una situazione migliore non possa essere pensata e che perciò ogni mutamento la peggiori» (*L'azione umana*, cit., p. 464).

48. J.S. MILL, *Princìpi di economia politica*, trad. it., Utet, Torino 1983, vol. 2, p. 1000.

49. A. MARSHALL, *Princìpi di economia*, trad. it., Utet, Torino 1972, p. 73.

50. J.M. KEYNES, *Esortazioni e profezie*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 283 e 278. Keynes (*ivi*, p. 283) ha ancora scritto: «Avarizia, usura, prudenza devono essere il nostro dio ancora per un po', perché solo questi princìpi possono trarci dal cunicolo del bisogno economico alla luce del giorno». Per una critica della posizione di Keynes, vedi J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla tecnica*, cit., pp. 290-291.

51. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Armando, Roma 1974, vol. 2, pp. 121-122. Non a caso F.A. von Hayek ha visto nella tradizione utilitaristica in senso stretto un falso individualismo (*Individualismo: quello vero e quello falso*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1997).

52. J.S. MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1997, p. 48.

53. J.A. SCHUMPETER, *L'opera scientifica di Eugen von Böhm-Bawerk*, trad. it., in E. VON BÖHM-BAWERK, *Capitale, valore, interesse*, trad. it., Archivio Guido Izzi, Roma 1998, p. 26. Böhm è stato più volte

chiamato ad assumere la carica ministeriale. Al riguardo, ha affermato: «un Ministro delle Finanze deve sempre essere pronto a presentare le proprie dimissioni e deve sempre agire come se non intendesse mai presentarle». Vedi J.A. SCHUMPETER, *Eugen von Böhm-Bawerk*, trad. it., in A. QUADRIO CURZIO e R. SCAZZIERI (a cura di), *Protagonisti del pensiero economico*, il Mulino, Bologna 1977, vol. 1, p. 140.

54. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., pp. 917 e 111.

55. A. Smith (*La ricchezza delle nazioni*, trad. it., Utet, Torino 1975, p. 852) ha scritto: «Il sovrano è completamente dispensato da un dovere nel cui adempimento è sempre esposto a innumerevoli delusioni e per il cui giusto svolgimento nessuna saggezza o conoscenza umana può mai essere sufficiente: il dovere di sovraintendere all'attività dei privati e di dirigerla verso occupazioni più idonee all'interesse della società». Quanti riconoscono la condizione di ignoranza e fallibilità si affidano a un processo aperto, che rimane sempre inconcluso. Sono perciò sostenitori della libertà individuale di scelta e della istituzionalizzazione del mutamento. Coloro che invece affermano l'esistenza di una fonte privilegiata della conoscenza centralizzano ogni decisione, impedendo così la scelta individuale e la cooperazione volontaria. Come il lettore vedrà, Mises ha avuto ben chiaro tutto ciò. E ha continuamente sottoposto a severa critica le teorie che pretendono di essere portatrici di un "punto di vista privilegiato sul mondo" o di una logica superiore. Cfr. in particolare il capitolo dedicato al «polilogismo» (L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., pp. 115-134).

56. Per un esteso sviluppo di ciò, vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, cit., 42-61.

57. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 208.

58. Mises (*ivi*, p. 707) ha scritto: «L'affermazione che l'utile dell'uno è il danno dell'altro è valida solo se riferita alle ruberie, alla guerra e al saccheggio. Il bottino del ladro è il danno della vittima derubata. Ma il commercio è una cosa ben diversa».

59. *Ivi*, p. 232.

60. *Ibidem.*

61. *Ivi*, p. 208.

62. La «mano invisibile» di Smith non è altro che un'applicazione della teoria delle conseguenze inintenzionali. Mises (*L'azione umana*, cit., p. 191, nota 3) ha attribuito al concetto smithiano una connotazione provvidenzialistica. In passato, ciò è stato fatto più volte. È oggi chiaro che tale interpretazione non è sostenibile. Non è un caso che R. Nozick (*Anarchia, Stato e Utopia*, trad. it., Le Monnier, Firenze 1981, p. 21) ha parlato di «spiegazioni che postulano la mano invisibile», proprio per riferirsi ai fenomeni prodotti dalle conseguenze inintenzionali.

63. F.A. von Hayek (*L'abuso della ragione*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 73-74) ha giustamente scritto: «Se i fenomeni sociali non manifestassero altro ordine all'infuori di quello a essi conferito da un'intenzionalità cosciente, non ci sarebbe posto per alcuna scienza teorica della società e tutto si ridurrebbe esclusivamente, come spesso si sente dire, a problemi di psicologia».

64. Vedi M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., Einaudi, Torino 1974, p. 114.

65. L'espressione di Menger viene da una sua annotazione manoscritta rilevata da F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, cit., p. 72, nota 4.

66. B. Leoni (*La libertà e la legge*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1994, p. 99) ha affermato: «A ben vedere, oggi la lingua sembra essere la sola cosa che la gente comune è riuscita a tenere per sé e a proteggere dall'interferenza politica, almeno nei paesi occidentali. Nella Cina rossa, ad esempio, il governo sta facendo un violento sforzo per cambiare la scrittura tradizionale, e analoghe interferenze sono già state praticate in altri paesi orientali». È il problema della «neolingua» di cui ha scritto George Orwell (*1984*, Mondadori, Milano 1950). A differenza di quel che all'epoca pensava Leoni, anche nei paesi occidentali la politica era già intervenuta sulla lingua, producendo una vera e propria contraffazione della realtà. Vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, cit., pp. 124-125.

67. Tali saggi sono contenuti in C. MENGER, *Denaro*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

68. *Ivi*, p. 215.

69. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., pp. 452-454.

70. Su tale trasformazione, vedi J.A. DE AGUIRRE, *La lezione della crisi economica*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 48-49.

71. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 837. In modo molto significativo, Mises (*ivi*, p. 892) ha ancora scritto: «Colui che non tiene conto della scarsità dei beni capitali disponibili non è un economista; è un raccontatore di favole. Non si occupa della realtà, ma di un favolistico mondo dell'abbondanza».

72. L. VON MISES, *Teoria della moneta e dei mezzi di circolazione*, trad. it., ESI, Napoli 1999, p. 87.

73. È questa la ragione per cui F.A. von Hayek (*Prezzi e produzione*, trad. it., ESI, Napoli 1990, p. 33) è giunto ad affermare che il livello generale dei prezzi dovrebbe essere gettato «a mare». Commentando ciò e senza andare per il sottile, Piero Sraffa ha sostenuto che quel che accade può riassumersi nel fatto che «una classe ha derubato un'altra classe di una parte dei suoi redditi e ha messo al sicuro il bottino» (*Dr. Hayek on Money and Capital*, in «Economic Journal», 1932, vol. 42, p. 48).

74. Mises (*L'azione umana*, cit., p. 464) ha giustamente scritto: «Nulla può accadere nell'ambito dei beni commerciabili senza produrre effetti nell'ambito monetario; e tutto ciò che accade nel campo monetario produce effetti nel campo dei beni».

75. R. CANTILLON, *Saggio sulla natura del commercio in generale*, trad. it., Einaudi, Torino 1955, pp. 96-106.

76. Seguendo Cantillon, ciò è stato chiaramente posto in luce da D. HUME, *Della moneta*, trad. it., in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, Utet, Torino 1974, p. 480.

77. F.A. VON HAYEK, *Prezzi e produzione*, cit., p. 67.

78. Mises (*L'azione umana*, cit., p. 588) ha commentato: «in tal modo, il saggio d'interesse di mercato viene meno alla sua funzione di guida delle decisioni imprenditoriali. Rende vano il calcolo dell'imprenditore e distoglie le azioni dalle linee produttive più idonee al migliore soddisfacimento possibile dei bisogni più urgenti dei consumatori».

79. *Ivi*, p. 596.

80. K. WICKSELL, *Interesse monetario e prezzi dei beni*, trad. it., Utet, Torino 1977, p. 277.

81. *Ivi*, p. 242. Com'è noto, per interesse naturale del capitale, Wicksell intendeva «quel saggio d'interesse che sarebbe determinato dall'offerta e dalla domanda nell'ipotesi che i capitali reali fossero prestati in natura, senza mediazione della moneta» (*ivi*, p. 99). Possiamo qui intendere quel saggio d'interesse che si determinerebbe in assenza di "manipolazioni monetarie". Mises (*L'azione umana*, cit., pp. 567-573) ha sostituito l'interesse naturale con il «saggio originario d'interesse», determinato esclusivamente dalle preferenze temporali.

82. *Ivi*, p. 599.

83. *Ibidem*.

84. *Ibidem*.

85. *Ivi*, p. 839.

86. *Ivi*, p. 509.

87. *Ibidem*.

88. *Ivi*, p. 510.

89. *Ivi*, p. 839.

90. Per il giudizio di Menger, vedi L. VON MISES, *Autobiografia di un liberale*, cit., p. 65.

91. J.M. KEYNES, *Trattato della moneta*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1979, vol. 1, p. 18.

92. Cfr. F.A. VON HAYEK, *La denazionalizzazione della moneta*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018; L.H. WHITE, *Free Banking in Britain. Theory, Experience and Debate*, Cambridge U.P., Cambridge 1984; G.A. SELGIN, *The Theory of Free Banking: Money Supply under Competitive Note Issue*, Rowman & Littlefield, Lanham 1988.

93. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 796.

94. *Ivi*, p. 694.

95. *Ibidem.*

96. *Ivi*, p. 833.

97. *Ivi*, p. 899. Nella stessa pagina, Mises ha anche scritto che l'«epoca dell'interventismo si avvicina alla fine», poiché «ha esaurito tutte le sue potenzialità». Le vicende storiche sono andate diversamente. L'interventismo esaurirà la sua forza solo quando l'intensificazione della concorrenza internazionale lo renderà impossibile.

98. *Ivi*, p. 760.

99. *Ivi*, p. 759.

100. H. SPENCER, *Princìpi di sociologia*, trad. it., Utet, Torino 1967, vol. 2, pp. 334-401.

101. Mises (*L'azione umana*, cit., p. 889) ha affermato: «In un'economia di mercato priva di interferenze, risparmio, accumulazione del capitale e investimento coincidono; nell'economia interventista, i risparmi dei singoli possono essere dissipati dal governo».

102. Come Mises ha giustamente rilevato (*ivi*, p. 323), se anche i provvedimenti adottati coincidono con la volontà della maggioranza, resta il fatto che la minoranza li deve subire. La sua libertà di scelta viene quindi colpita. Nel mercato, ciò non succede, perché le decisioni della maggioranza dei consumatori non impediscono agli altri di compiere scelte diverse. Accogliendo la tesi di Mises, Bruno Leoni (*Lezioni di dottrina dello Stato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 231) ha a sua volta affermato che nel mercato «l'individuo non si trova mai nella condizione di membro della minoranza dissenziente».

103. Vedi precedente nota 56.

104. J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, trad. it., il Mulino, Bologna 1962, p. 53.

105. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 193. Mises si è sempre opposto all'anarchismo: «Gli anarchici sostengono che un ordine sociale in cui nessuno goda di privilegi a spese del prossimo potrebbe esistere senza alcuna necessità di impedire le azioni socialmente dannose mediante la costrizione e la coercizione [...]. Una società anarchica sarebbe alla mercé di chiunque» (*ibidem*). Vedi anche *Socialismo*, cit., pp. 76-77.

106. Vale qui la pena riportare il seguente brano di Adam Smith (*La ricchezza delle nazioni*, cit., pp. 596-597 e 824-825): «I francesi sono stati i primi a favorire le proprie manifatture limitando l'importazione delle merci estere che potevano entrare in concorrenza con le loro. In questo consisteva gran parte della politica di Colbert, il quale [...] sembra che in questo caso sia stato sopraffatto dai ragionamenti sofistici dei commercianti e dei manifattori che domandano sempre un monopolio contro i loro concittadini [...]. Quel ministro aveva sfortunatamente abbracciato tutti i pregiudizi del sistema mercantilistico, sistema che per sua natura ed essenza era un sistema di restrizioni e regolamentazioni».

107. L. VON MISES, *Socialismo*, cit., p. 583. Ciò era stato già anticipato da Carl Menger, il quale aveva scritto che, pure «contro l'intenzione dei suoi sostenitori», gli interventi pubblici sull'attività economica conducono «inevitabilmente al socialismo» (*Sul metodo delle scienze sociali*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996, p. 90).

108. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., pp. 760-761. Tale brano anche in *Socialismo*, cit., p. 579; *Lo Stato onnipotente*, Rusconi, Milano 1995, p. 85; *I fallimenti dello Stato interventista*, cit., p. 255.

109. L. VON MISES, A*utobiografia di un liberale*, cit., p. 197.

110. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 760.

111. L. VON MISES, *Il calcolo economico nello Stato socialista*, cit.

112. Vedi in particolare L. VON MISES, *Socialismo*, cit., pp. 246- 256.

113. H.H. GOSSEN, *Sviluppo delle leggi del comportamento umano e delle regole d'azione che ne derivano*, trad. it., in *Marginalisti matematici*, Utet, Torino 1975, pp. 372-373.

114. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 742. Mises avrebbe potuto rammentare anche Friedrich von Wieser.

115. Pierson aveva scritto nel 1902 un saggio di critica all'economia di piano, che era una risposta a una conferenza tenuta in Olanda da Karl Kautsky, il quale aveva mostrato di non essere affatto consapevole del problema del calcolo in un'economia socialista. Il saggio di Pierson è stato tradotto in tedesco da Friedrich A. von Hayek nel 1924 ed è apparso nel 1925. Vedi N.G. PIERSON, *Il problema del valore nella società socialista*, trad. it., in *Pianificazione economica collettivista*, cit., pp. 43-81. Per una più estesa trattazione del punto, cfr. L. INFANTINO, *Ludwig von Mises e le scienze sociali del ventesimo secolo*, in L. INFANTINO, N. IANNELLO (a cura di), *Ludwig von Mises: le scienze sociali nella Grande Vienna*, cit., pp. 29-30.

116. Una critica penetrante era stata formulata anche da Boris Brutzkus. Ma pure questa è apparsa in tedesco solo dopo (1926) la pubblicazione dei primi scritti di Mises. Vedi B. BRUTZKUS, *Economic Planning in Soviet Russia*, Routledge, London 1935.

117. L. VON MISES, *Socialismo*, cit., p. 139, traduzione parzialmente modificata.

118. Dopo avere citato quanto Mises ha scritto nel 1920, Max Weber (*Economia e società*, cit., vol. 1, p. 104) ha affermato: «Il massimo grado di razionalità dell'agire economico, in quanto mezzo di orientamento per il calcolo, è conseguito dal calcolo monetario nella forma del calcolo del capitale; e ciò comporta il presupposto materiale della più ampia libertà di mercato [...]. La lotta di concorrenza per lo smercio dei prodotti [...] suscita una serie di applicazioni che mancherebbero senza tale concorrenza, e cioè in un'economia pianificata».

119. K. KAUTSKY, *Le lendemain de la révolution*, trad. fr., in *La revolution sociale*, Marcel Rivière, Paris 1912, pp. 160-161.

120. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 741.

121. *Ivi*, p. 296. Mises ha anche precisato: «Non è necessario che nel mondo immaginario di un'economia uniformemente rotante gli uomini siano immortali, che non invecchino e che non si riproducano. Se le cifre totali della popolazione e di ogni gruppo di età rimangono uguali, siamo liberi di assumere che i bambini nascano, crescano e infine muoiano. In tale situazione, sebbene gli individui da cui proviene non siano gli stessi, la domanda di beni il cui consumo è limitato a certe età e a certi gruppi non varia».

122. *Ivi*, p. 297.

123. L. VON MISES, *Socialismo*, cit., p. 241. Si tratta di un'obiezione di carattere gnoseologico, che è stata poi fatta propria da F.A. von Hayek, il quale l'ha utilizzata come ago magnetico di tutte le sue analisi.

124. O. LANGE, *Sulla teoria economica del socialismo*, trad. it., in AA.VV., *Teoria economica e economia socialista*, Savelli, Roma 1975, p. 61, dove Lange ha aggiunto: «il merito di aver costretto i socialisti ad affrontare sistematicamente questo problema spetta interamente al professor Mises. La sua statua dovrebbe occupare il posto d'onore nel grande atrio del Ministero della Socializzazione o del Comitato Centrale per la Pianificazione dello Stato socialista».

125. *Ivi*, p. 104.

126. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 747. È opportuno precisare che la critica di Mises è rivolta anche a H.D. Dickinson che, prima di Lange, aveva formulato l'idea di un sistema "collettivistico concorrenziale". Vedi H.D. DICKINSON, *The Economic Basis of Socialism*, in «Political Quarterly», 1930, vol. 1, pp. 561-572; ID., *Price Formation in a Socialist Community*, in «Economic Journal», 1933, vol. 43, pp. 237-250. Dickinson ha poi pubblicato *Economics of Socialism*, Oxford U.P., Oxford 1939.

127. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 747. Valutando la proposta da un'opposta prospettiva, C.

Napoleoni (*Il pensiero economico del '900*, Einaudi, Torino 1963, p. 154) ha scritto che «il punto debole dell'argomentazione di Lange sta nel fatto che la risoluzione del problema del calcolo nell'ambito della pianificazione è da lui affidata a un meccanismo non dissimile da quello di mercato».

128. *Infra*, p. 441. Vedi anche F.A. VON HAYEK, *Lo stato presente della discussione*, trad. it., in *Pianificazione economica collettivista*, cit., p. 221, dove l'autore ha scritto: «Per cominciare deve essere chiaro che il bisogno di una qualche autorità non sarebbe ridotto di molto. È anche chiaro che questa autorità dovrebbe essere altrettanto potente quanto quella di un sistema pianificato. Se la collettività è proprietaria di tutti gli strumenti materiali di produzione qualcuno dovrà esercitare questo diritto per suo conto, almeno per quello che riguarda la distribuzione e il controllo di tali strumenti».

129. V. PARETO, *Manuale di economia politica*, Cedam. Padova 1974, p. 170.

130. E. BARONE, *Il ministro della produzione nello Stato collettivista*, in «Giornale degli Economisti», 1908, vol. 37, p. 411. Malgrado tali conclusioni, A.J. SCHUMPETER (*Capitalismo, socialismo, democrazia*, trad. it., Etas Kompass, Milano 1973, p. 168, e anche in altri scritti) ha indebitamente accreditato l'idea che in Barone ci sia la soluzione al problema del calcolo economico in regime di pianificazione.

131. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 752.

132. *Ivi*, p. 337. F. A. von Hayek (*La via della schiavitù*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 139) ha formulato tutto ciò nei seguenti termini: «Il controllo economico non è solo il controllo di un settore della vita umana, che possa venire separato da tutto il resto; è il controllo dei mezzi per tutti i fini. E chiunque abbia l'esclusivo controllo dei mezzi deve anche determinare quali fini debbano essere realizzati». Ciò era stato già posto in evidenza da James Harrington e da François Bernier. Vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, cit., pp. 89 e 161.

133. C. MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, cit., p. 41.

134. Vedi in particolare L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, cit., pp. 24-30.

135. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 76.

136. *Ibidem*.

137. Vedi L. INFANTINO, *Hayek y el problema del método*, introduzione a F.A. VON HAYEK, *Estudios sobre el abuso de la razón*, in *Obras*, vol. 13, Unión Editorial, Madrid 2019.

138. K.R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1976, p. 121.

139. L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, cit., p. 52.

140. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 80.

141. *Ivi*, p. 79.

142. *Ivi*, p. 80.

143. Utilizzo delle espressioni, riferite ad altro contesto, da K.R. POPPER, *Materia, coscienza e cultura*, trad. it., Armando, Roma 1981, p. 139 (primo volume di K.R. POPPER, J.C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*).

144. Che la struttura della mente non sia separabile dalla sua evoluzione, è cosa che d'altronde viene riconosciuta dallo stesso Mises: «L'uomo che agisce e che pensa è il prodotto di un universo di scarsità» (L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 285).

145. F.A. VON HAYEK, *The Fortunes of Liberalism*, in *Collected Works,* Routledge, London 1992, p. 148.

146. J.T. SALERNO, *Ludwig von Mises as Social Rationalist*, in «Review of Austrian Economics», 1990, vol. 4, pp. 26-54. Per una valutazione opposta a quella di Salerno, vedi J. HUERTA DE SOTO, *Estudio preliminar*, in L. VON MISES, *La acción humana*, Unión Editorial, Madrid 2001, p. LIX.

147. Vedi F.A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit.

148. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., pp. 772-774.

149. F.A. VON HAYEK, *La società libera*, cit., p. 164. Anche l'espressione «armonia degli interessi correttamente intesi» (L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., pp. 713-723) merita una precisazione. Mises ha voluto riferirsi agli interessi di lungo periodo. Non c'è quindi alcun riferimento a una supposta «identità naturale degli interessi» di derivazione lockiana. Vedi più estesamente L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, cit., pp. 161-168.

150. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 746.

151. *Ivi*, p. 903.

152. J.M. KEYNES, *Le conseguenze economiche della pace*, trad. it., Rosemberg & Sellier, Torino 1983, p. 36.

153. L. VON MISES, *Planning for Freedom*, Libertarian Press, South Holland 1980, pp. 51-63.

154. L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 477.

155. *Ibidem.* Vedi anche F.A. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, trad. it., Armando, Roma 1988, p. 228.

Temi della riflessione hayekiana

* Con integrazioni e l'aggiunta del paragrafo 7, è qui riprodotta la relazione introduttiva svolta in occasione della Hayek Memorial Conference (tenutasi alla LUISS, in data 23 marzo 2012), pubblicata come prefazione all'edizione italiana di F.A. VON HAYEK, *Contro Keynes*, IBL libri, Torino 2013, pp. 9-31.

1. F. VON WIESER, *La fine dell'Austria*, trad. it., Archivio Guido Izzi, Roma 1989.

2. Di ciò ha reso ampia testimonianza Fritz Machlup. Vedi *Omaggio a Mises (1881-1973). Estratto della sessione della Mont Pèlerin Society* (Bruxelles 13 settembre 1974), in «Controcorrente», vol. 7, 1975, pp. 7-9.

3. F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli, p. 52.

4. *Ivi*, p. 51.

5. F. PERROUX, *Peregrinazioni di un economista e scelta del suo itinerario*, in AA.VV., *Il mestiere dell'economista*, Edizioni dell'Elefante & B.N.L. Edizioni, Roma 1996, pp. 223-224.

6. L. ROBBINS (*Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, trad. it., UTET, Torino 1947, p. XIX) ha riconosciuto nel 1932 il suo «speciale debito» nei confronti del «professor Ludwig von Mises».

7. I.M. KIRZNER, *The Meaning of Market Process*, Routledge, London-New York 1992, p. 126.

8. L. ROBBINS, *Autobiography of an Economist*, Macmillan, London 1971, p. 127.

9. Vedi anche J. HICKS, *Critical Essays in Monetary Theory*, Blackwell, Oxford 1967, p. 203; L. LACHMAN, *Attacco all'economia austriaca*, trad. it., in AA.VV., *La Scuola austriaca contro Keynes e Cambridge*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 204-205.

10. Vedi A. MARSHALL, *Princìpi di economia*, trad. it., UTET, Torino 1972, pp. 96-105. Nell'ambiente di Marshall, solo John Neville Keynes (*L'ambito e il metodo dell'economia*, trad. it., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1986) ha dedicato la giusta attenzione alle posizioni di Menger.

11. Per una più estesa trattazione, vedi L. INFANTINO, *L'ordine senza piano*, Armando, Roma 2008; ID., *Individualismo, mercato e storia delle idee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008. Cfr. inoltre la bibliografia ivi indicata.

12. G.L.S. SHACKLE, *Gli anni dell'alta teoria*, trad. it., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1984.

13. F.A. VON HAYEK, *Carl Menger*, trad. it., in A. QUADRIO CURZIO, R. SCAZZIERI (a cura di), *Protagonisti del pensiero economico*, vol. 1, il Mulino, Bologna 1977, pp. 49-77.

14. W. JAFFÉ, *Menger, Jevons and Walras De-homogenized*, in «Economic Enquiry», vol. 14, 1976, p. 121.

15. *Ibidem.*

16. Utilizzo qui una dimenticata affermazione di È. DURKHEIM (*Il contributo di Montesquieu nella fondazione della scienza sociale*, trad. it., in ID., *Montesquieu e Rousseau*, Lacaita, Manduria 1976, p. 63), anche se il significato prevalente dell'opera durkheimiana va in tutt'altra direzione.

17. L'espressione «metodo compositivo» viene da una annotazione manoscritta Menger. Cfr. F.A. HAYEK, *L'abuso della ragione*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli, p. 265, nota 33. Quanto alle altre denominazioni, vedi J.A. SCHUMPETER, *L'essenza e i princìpi dell'economia teorica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, p. 436; M. WEBER, *Economia e società*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1968, vol. 1, pp. 4-28.

18. Citato da M. WEBER, *Saggi sulla dottrina della scienza*, trad. it., De Donato, Bari 1980, p. 21.

19. La citazione è tratta da L. von Mises (*Burocrazia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 109). Non è un caso che M. Weber (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., Einaudi, Torino 1967, p. 319), polemizzando con il «venerato maestro» Gustav Schmoller, abbia opposto che, se l'Università dovesse avere come compito quello di formare impiegati «fedeli allo Stato», sarebbe un «seminario di preti», senza la «dignità religiosa che questo possiede».

20. F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, cit., p. 69.

21. *Ibidem.*

22. ID., *Economia e conoscenza*, trad. it., in ID., *Competizione e conoscenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 44, corsivo aggiunto. L'attacco hayekiano alla teoria dell'equilibrio economico generale ha un antefatto che merita di essere rammentato. Léon Walras aveva intrattenuto una breve corrispondenza con Carl Menger, il quale aveva tentato «ogni sforzo» per trovare un territorio comune. Dopo però alcuni scambi di idee, Menger aveva concluso: «non c'è conformità fra noi. C'è analogia di concetti in pochi punti, ma non sulle questioni decisive». Vedi E. KAUDER, *A History of Marginal Utility Theory*, Princeton U.P., Princeton 1965, p. 100; È. ANTONELLI, *Léon Walras et Carl Menger á travers leur correspondance*, in «Économie Appliquée», vol. 6, 1953, pp. 269-87. Si può vedere in tale episodio l'annuncio della critica hayekiana della teoria dell'equilibrio economico generale.

23. L. VON MISES, *I fallimenti dello Stato interventista*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1997, p. 96.

24. G. SIMMEL, *Forme e giochi di società*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1983, p. 105.

25. F.A. VON HAYEK, *Economia e conoscenza*, p. 44.

26. *Ivi*, pp. 44-45.

27. ID., *La concorrenza come procedimento di scoperta*, trad. it., in ID., *Competizione e conoscenza*, cit. p. 91.

28. ID., *L'uso della conoscenza nella società*, trad. it., in ID., *Competizione e conoscenza*, cit., p. 60.

29. ID., *Economia e conoscenza*, cit., pp. 49-50. Già A. Smith (*La ricchezza delle nazioni*, trad. it., UTET, Torino 1975, p. 584) aveva affermato: «È evidente che ognuno, nella propria condizione locale, può giudicare meglio di qualsiasi uomo di Stato o legislatore in quale tipo di attività il suo capitale può essere impiegato […]. L'uomo di Stato che dovesse cercare di indirizzare i privati relativamente al modo in cui dovrebbero impiegare i loro capitali non soltanto si addosserebbe una cura non necessaria, ma assumerebbe un'autorità che non solo non si potrebbe tranquillamente affidare a nessuna singola persona, ma nemmeno a nessun consiglio o senato e che in nessun luogo potrebbe essere più pericolosa che nelle mani di un uomo tanto folle e presuntuoso da ritenersi capace di esercitarla».

30. ID., *La concorrenza come procedimento di scoperta*, cit., p. 94.

31. *Ivi*, p. 92.

32. ID., *Il significato della concorrenza*, trad. it., in ID., *Competizione e conoscenza*, cit., p. 83.

33. J.S. MILL, *Economia e scienze sociali*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 141, corsivo aggiunto. Per una più estesa trattazione del punto, vedi L. INFANTINO, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, cit., pp. 98-106.

34. L. VON MISES, *Socialismo*, Rusconi, trad. it., Milano 1990, pp. 137-55. ID., *Problemi epistemologici dell'economia*, trad. it., Armando, Roma 1988, pp. 151-158.

35. F.A VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1986, pp. 442-443.

36. ID., *Economia e conoscenza*, cit., p. 44.

37. L. MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, cit., p. 32.

38. F.A. VON HAYEK, *Economia e conoscenza*, cit., p. 44, nota 12.

39. *Ivi*, p. 46, nota 14.

40. *Ibidem*.

41. ID., *L'abuso della ragione*, cit., p. 111.

42. C. MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996, p. 79.

43. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., Einaudi, Torino 1974, p. 258.

44. E. VON BÖHM-BAWERK, *Rechte und Verhältnisse vom Standpunkte der volkswirtschatlichen Güterlehre*, in F.X. WEISS (a cura di), *Gesammelte Schriften*, Hölder-Pichler-Tempsky AG, Wien 1924, vol. 1, p. 42.

45. F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, cit., p. 111.

46. *Ibidem.*

47. J. HARRINGTON, *La Repubblica di Oceana*, trad. it., UTET, Torino 2004, p. 16.

48. F. BERNIER, *Viaggio negli stati del Gran Mogol*, trad. it., Ibis, Como 1991, p. 178.

49. F.A. VON HAYEK, *La via della schiavitù*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011, p. 139.

50. Vedi nota 27.

51. L. INFANTINO, *Ignoranza e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 130-40.

52. D. FORBES, *Introduction*, in A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, University Press, Edinburgh 1966, p. XXIV.

53. F.A. VON HAYEK, *Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 201-202.

54. ID., *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 317, dove Hayek aggiunge: «[…] quando la collaborazione presuppone scopi comuni, coloro che hanno fini diversi saranno necessariamente nemici in lotta per gli stessi mezzi».

55. A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, p. 92.

56. Cfr. L. INFANTINO, *L'ordine senza piano*, cit., p. 19; ID., *Individualismo, mercato e storia delle idee*, cit., p. 311.

57. Cfr. nota 46.

58. Ecco perché Hayek (*Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 236) ha scritto: «È significativo che vi sia uno stretto parallelo tra il considerare le norme di giustizia come proibizioni soggette a un controllo negativo e lo sviluppo moderno della filosofia della scienza, specialmente ad opera di Karl Popper […]. Le posizioni nei due campi sono analoghe anche per il fatto che si può soltanto cercare di avvicinare la verità o la giustizia tramite la continua eliminazione del falso o dell'ingiusto, ma non si può mai essere sicuri di averle raggiunte». Sulla giustizia come «virtù negativa, che impedisce di danneggiare il prossimo», vedi inoltre il classico brano di Smith (*Teoria dei sentimenti morali*, trad. it., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991, p. 109).

59. La libertà individuale di scelta è quindi «essenziale per far posto all'imprevedibile e all'impredicibile» (F.A. VON HAYEK, *La società libera*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli, p. 109. Per una più dettagliata trattazione, rinvio a L. INFANTINO, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, cit., pp. 259-64).

60. F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 323.

61. Seguendo Sir Frederick Pollock, Hayek (*Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, p. 201, nota 21) ha visto nei moralisti scozzesi dei «darwiniani prima di Darwin».

62. F.A. VON HAYEK, *L'ordine sensoriale*, trad. it., Rusconi, Milano 1990.

63. K. WICKSELL, *Valore, capitale e rendita*, trad. it., ISEDI, Milano 1976, p. 105. Sui fitti rapporti fra Böhm-Bawerk e Wicksell, vedi K.H. HENNINGS, *The Austrian Theory of Value and Capital*, Elgar, Cheltenham 1997, la cui appendice contiene un ampio carteggio fra i due economisti.

64. ID., *Interesse monetario e prezzi dei beni*, trad. it., UTET, Torino 1977, p. 277.

65. *Ivi*, p. 242.

66. L. VON MISES, *Teoria della moneta e dei mezzi di circolazione*, trad. it., Esi, Napoli 1999, p. 88.

67. R. CANTILLON, *Saggio sulla natura del commercio in generale*, trad. it., Einaudi, Torino 1955, pp. 96-106.

68. F.A. VON HAYEK, *Prezzi e produzione*, trad. it., Esi, Napoli 1990, p. 15.

69. ID., *Monetary Theory and Trade Cycle*, trad. ingl., Cape, London 1933, p. 123.

70. D. HUME, *Della moneta*, trad. it., in ID., *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, UTET, Torino 1974, p. 480.

71. F.A. VON HAYEK, *Possiamo ancora evitare l'inflazione?*, trad. it., in AA.VV., *Governi distruttori di ricchezza*, Armando, Roma 1997, pp. 80-1.

72. ID., *Reflections on the Pure Theory of Money of Mr. J. M. Keynes*, in «Economica», vol. 11, 1931, ora in *Collected Works of F.A. Hayek*, Routledge, London 1995, vol. 9, p. 130.

73. J.M. KEYNES, *The Pure Theory of Money. A Reply to Dr. Hayek*, in «Economica», vol. 11, 1931, ora in *Collected Works of F.A. Hayek*, cit., vol. 9, p. 155. Il fatto è che Keynes non ha assolutamente tenuto conto della teoria del capitale che Wicksell aveva mutuato da Böhm-Bawerk; ha tuttavia seguito l'economista svedese nell'idea di abbandonare il *gold standard* e di sostituirlo con un'unità di misura costituita da cartamoneta. Vedi J.A. DE AGUIRRE, *Prefazione*, in F.A. VON HAYEK, *La denazionalizzazione della moneta*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 26-27.

74. Su Keynes ha giocato anche un antefatto. A. Marshall (*Princìpi di economia*, cit., pp. 769-70 e 1038-9) era stato incapace di individuare il nucleo vitale della teoria del capitale formulata da Böhm-Bawerk. Tale teoria contiene delle "pecche", che sono state individuate e corrette all'interno della stessa tradizione austriaca. Pur riconoscendo che «il periodo di produzione medio è un concetto vuoto», L. von Mises (*L'azione umana*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, p. 532) ha mostrato che il valore di fondo della teoria rimane totalmente valido. Vedi più diffusamente, L. INFANTINO, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, cit., pp. 174-5, e i testi ivi indicati.

75. J.M. KEYNES, *Trattato della moneta*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1979, vol. 1, p. 18.

76. Citato da L. VON MISES, *Autobiografia di un liberale*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 65.

77. J.M. KEYNES, *Le conseguenze economiche della pace*, trad. it., Rosenberg e Sellier, Torino 1983, p. 35.

78. *Ivi*, p. 36.

79. ID., *La riforma monetaria*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1978, p. 65. Per una più estesa trattazione, vedi L. INFANTINO, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, cit., pp. 244-252.

80. J.M. KEYNES, *Esortazioni e profezie*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1968, p. 283.

81. Occorre rammentare che, nella presentazione all'edizione tedesca della sua maggiore opera (*Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes*, trad. ted., Duncker und Humblot, München 1936), Keynes ha disinvoltamente affermato che la sua teoria della «produzione aggregata» può «molto più facilmente essere adottata nelle condizioni dello Stato totale».

82. È. MANTOUX, *La "Teoria generale" di Keynes*, trad. it., in AA.VV., *La Scuola austriaca contro Keynes e Cambridge*, cit., p. 135.

83. F.A. VON HAYEK, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, trad. it., Armando,

Roma 1988, pp. 195-196. Hayek ha ancora affermato: «L'economia keynesiana ha conquistato l'opinione comune soprattutto perché le sue argomentazioni si conformano all'antichissima convinzione del bottegaio, secondo cui la sua prosperità dipende dalla domanda delle merci da parte del consumatore. La conclusione plausibile ma erronea […], che cioè la prosperità generale possa essere realizzata tenendo alta la domanda [di beni di consumo], conclusione avversata dalla teoria economica per intere generazioni, è stata resa rispettabile da Keynes». Già L. von Mises (*L'azione umana*, cit., p. 477) aveva scritto: «Il dettagliante o l'oste può facilmente illudersi che tutto ciò che è necessario per la propria prosperità e quella dei suoi colleghi è che il pubblico spenda di più. Ritiene che la cosa a lui più conveniente sia costringere la gente a spendere di più. Ma lo stupefacente è che questa credenza abbia potuto essere presentata al mondo come una nuova filosofia sociale».

84. J.M. KEYNES, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, trad. it., UTET, Torino 1971, pp. 358-63.

85. L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, trad. it., Armando, Roma 1988, p. 96.

86. *Ivi*, p. 522.

87. Othmar Spann (*Il vero Stato. Lezioni sulla dissoluzione e ricostruzione della società*, trad. it., Edizioni di Ar, Padova 1983, vol. 3, p. 88) aveva già scritto che la proprietà privata deve avere un'esistenza solo formale: poiché, dal punto di vista sostanziale, essa dev'essere proprietà collettiva, subordinata cioè al «tutto supremo, lo Stato». Già A. Marshall (*Princìpi di economia*, trad. it., UTET, Torino 1972, p. 92) aveva rivolto benevola attenzione alle posizioni della Scuola storica tedesca dell'economia. Vicino agli «austriaci» era invece il padre di Keynes (J.N. KEYNES, *L'ambito e il metodo dell'economia politica*, trad. it., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, p. 330).

88. F.A. VON HAYEK, *La denazionalizzazione della moneta*, cit., pp. 56-57.

89. *Ivi*, p. 132.

90. L. VON MISES, *Lo Stato onnipotente*, trad. it., Rusconi, Milano 1995, p. 88.

91. L'espressione «apparenti giustificazioni» è di L. VON MISES, *Planning for Freedom*, Libertarian Press, South Holland 1980, p. 71.

92. F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, cit., p. 172.

93. ID., *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 410.

94. *Ivi*, p. 372.

95. *Ivi*, p. 374.

96. *Ivi*, p. 383.

97. *Ivi*, p. 347.

98. *Ivi*, p. 372.

99. *Ivi*, p. 373.

100. *Ivi*, p. 378.

101. F.A. VON HAYEK, *La denazionalizzazione della moneta*, cit., p. 138.

Bruno Leoni: potere e libertà

* Apparso su «Lo Stato», luglio-dicembre 2017, pp. 33-47.

1. Al momento della morte, Leoni era presidente in carica della Mont Pèlerin Society.

2. L'opera è apparsa in traduzione italiana solamente nel 1994 (*La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata), per iniziativa di Aldo Canovari e Raimondo Cubeddu. Sui particolari della preparazione di tale edizione,

vedi R. CUBEDDU, *Ripensare il diritto, tutelare la libertà*, in B. LEONI, *La libertà e il diritto*, IBL Libri, Torino 2017, pp. 16-18. Il volume è la nuova traduzione italiana di *Freedom and the Law*.

3. Non a caso Benjamin Constant (*Principes de politique*, in *Cours de politique constitutionelle*, Librairie de Guillaumin, Paris 1872, vol. 1, p. 8) ha scritto: l'«[…] astratto riconoscimento della sovranità popolare non incrementa in nulla la libertà dei singoli. Se attribuiamo alla sovranità un'estensione che essa non deve avere, la libertà può essere persa malgrado quel principio o addirittura per il suo tramite».

4. Vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 9-10.

5. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 89.

6. *Ivi*, p. 61.

7. B. LEONI, *Appunti di filosofia del diritto*, in *Il diritto come pretesa*, Liberilibri, Macerata 2004, p. 202 (tali appunti sono tratti dalle lezioni tenute da Leoni nel 1966).

8. *Ibidem.*

9. *Ivi*, p. 203. B. Leoni ha anche scritto: «Le norme dette "giuridiche" corrispondono […], nel mondo delle pretese, ai prezzi di mercato; il processo di formazione delle norme appare analogo a quello della formazione dei prezzi» (*Obbligo e pretesa nella dogmatica, nella teoria generale e nella filosofia del diritto*, in *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano 1962, ora in B. LEONI, *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Giuffrè, Milano 1980, p. 236.

10. B. LEONI, *Appunti di filosofia del diritto*, cit., p. 204.

11. *Ivi*, p. 194.

12. ID., *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 78.

13. *Ibidem.* J. Gray (*Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge 2000, p. 14) ha semplicisticamente affermato che vari studiosi hanno trasformato la filosofia politica in una «branca della filosofia del diritto». Gray ha così commesso due errori: porre sullo stesso piano pensatori di orientamento ben diverso (Rawls, Dworkin, Hayek, Nozick) e non comprendere la relazione fra pretesa soggettiva, pretesa giuridica e potere.

14. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 83.

15. *Ibidem.*

16. Viene perciò in mente la definizione di diritto formulata da Friedrich K. von Savigny: «Che […] esseri liberi convivano in […] reciproci rapporti, aiutandosi gli uni gli altri, senza essere reciprocamente d'impaccio nel loro sviluppo, è possibile solamente mediante il riconoscimento di una invisibile linea di confine, entro la quale l'esistenza e l'attività di ciascuno possa godere di uno spazio libero e sicuro. La regola, che fissa quel confine e determina questo spazio libero, è il diritto» (*Sistema del diritto romano attuale*, trad. it., UTET, Torino 1886, parzialmente, in F. DE MARINI, a cura di, *Savigny*, il Mulino, Bologna 1980, p. 183).

17. M. WEBER, *Economia e società*, trad. it., Comunità, Milano 1968, vol. 2, p. 17.

18. F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1986, p. 323. Il diritto consente quindi la regolazione del conflitto. In proposito, E. Ehrlich (*Sociologia del diritto*, trad. it., in E. EHRLICH, H. KELSEN, *Scienza giuridica e sociologia del diritto*, ESI, Napoli 1992, p. 44) ha affermato: «La prima e più importante funzione del diritto consiste nel fatto di essere un elemento regolativo e ordinativo della società, per la verità insieme con le norme della morale, della religione, dei costumi, dell'educazione, persino del *bon ton* e della moda».

19. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 96.

20. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., Einaudi, Torino 1974, p. 287.

21. L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, trad. it., Armando, Roma 1988, p. 96) ha giustamente scritto: «Solo in una Cuccagna popolata da esseri indifferenti al fluire del tempo, dove ogni

uomo è sempre e dovunque soddisfatto e completamente sazio, o in un mondo dove non può essere raggiunto un miglioramento della soddisfazione personale, o i bisogni non si riproducono, non esiste quello stato di cose che [… si] chiama *privazione*».

22. *Ivi*, p. 121.

23. B. LEONI, *Lezioni di dottrina della Stato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 160.

24. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 169.

25. *Ivi*, p. 168. Occorre tuttavia precisare che l'utilizzo del collettivismo metodologico è in sociologia molto più ricorrente dell'impiego del metodo individualistico. Vedi L. INFANTINO, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma 1998.

26. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 183-184.

27. *Ivi*, pp. 161-162.

28. *Ivi*, pp. 162-163.

29. *Ivi*, p. 105.

30. *Ivi*, pp. 90-91.

31. C. MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996, p. 79. B. Leoni (*Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 168) ha anche affermato che esiste una «mitologia sociale che trasforma la parola "società" in un ente autonomo, che vuole, pensa e così via». Il che riecheggia quanto scritto da L. von Mises (*Socialismo*, trad. it., Rusconi, Milano 1990, p. 139) secondo cui «solo l'individuo pensa. Solo l'individuo ragiona. Solo l'individuo agisce».

32. È noto quanto scritto da Max Weber a Robert Liefmann (9 marzo 1920): «Se alla fine sono diventato sociologo (come indica il mio atto di nomina), è essenzialmente per mettere un punto conclusivo a questi esercizi basati su concetti collettivi, il cui spettro è sempre in agguato. In altri termini, la stessa sociologia non può procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui deve adottare dei metodi strettamente *individualistici*» (lettera citata da R. BOUDON e F. BOURRICAUD, *Dizionario critico di sociologia*, trad. it., Armando, Roma 1991, p. 37).

33. M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. 1, p. 12.

34. *Ivi*, pp. 19-21. B. Leoni (*Lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 277-282) ha tuttavia fatto più diretto riferimento a M. WEBER, *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, cit., pp. 259-261.

35. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 99. Vedi anche D. EMMET, *Function, Purpose and Power*, Macmillan, London 1958, pp. 17-18.

36. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 100. Vedi anche B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., pp. 162-165.

37. Utilizzando l'opera di Georg Simmel, vedremo più avanti che lo scambio è esso stesso una relazione di pace.

38. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 161.

39. ID., *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., p. 167.

40. ID., *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 81.

41. *Ivi*, p. 82.

42. *Ibidem*. Vedi anche D. EMMET, *Function, Purpose and Power*, cit., pp. 117-118. In effetti, la Emmet non ha formulato una teoria del potere. Si è limitata a commentare quella di H.D. Lasswell e A. Kaplan. Sui limiti di tale teoria, vedi L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 248-258.

43. Vedi R.H. SOLTAU, *An Introduction to Politics*, Longmans, Green & Co., London 1952, p. 34. L'affermazione di Soltau si trova in B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., p. 146. Cfr. anche B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 82. Leoni (*Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 81) ha anche citato Bertrand de Jouvenel. Ma questi (*Il potere*, trad. it., Rizzoli, Milano 1947, p. 21), rifacendosi a Necker,

aveva affermato che nel potere dei governanti c'è «un'efficacia magica», un «ascendente ignoto». Difficilmente de Jouvenel avrebbe potuto essere di aiuto a Leoni.

44. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, trad. it., UTET, Torino 1984, p. 125.

45. *Ivi*, p. 126.

46. *Ivi*, p. 87.

47. *Ivi*, p. 116.

48. *Ivi*, p. 232.

49. *Ivi*, p. 258.

50. *Ivi*, p. 152.

51. G. SIMMEL, *Sociologia*, trad. it., Comunità, Milano 1989, p. 123. Pur utilizzando un itinerario diverso da quello di Simmel, Max Weber (*Economia e società*, cit., vol. 2, pp. 249-250) ha scritto: «[…] anche i rapporti convenzionali di scambio della vita sociale costituiscono "potere" […], dal "re del salotto" fino all'*arbiter elegantiarum* della Roma imperiale e alle corti d'amore delle dame di Provenza».

52. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., pp. 166-167.

53. *Ivi*, p. 83.

54. Per un esteso utilizzo di tale distinzione, vedi L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 35-51.

55. Vedi B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., p. 128.

56. Vedi il dibattito del 22 aprile 1945 fra Friedrich A. von Hayek, Maynard C. Krueger e Charles E. Merriam, ora in F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 108-127.

57. C.E. MERRIAM, *Political Power*, McGraw-Hill, London 1934, p. 47.

58. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 83.

59. *Ivi*, p. 166.

60. *Ibidem*, corsivo aggiunto.

61. *Ibidem*.

62. *Ivi*, p. 79.

63. F.A. VON HAYEK, *Liberalismo*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 42.

64. B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 127.

65. B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., p. 262. Leoni ha ancora affermato: «La vita politica [in senso stretto] è sovente fatta di rapporti "zoppi", nei quali qualcuno si sacrifica senza avere nulla in cambio» (*ivi*, p. 263). L'analisi dei rapporti «egemonici» non implica quindi l'abbandono della teoria dello scambio. È infatti proprio tale teoria a mostrare che certi rapporti sono privi di «contropartita». Per una più estesa trattazione di ciò, vedi L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 51-53 e pp. 278-287. Quanto a Mises (*L'azione umana*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 240-243), è vero che egli ha parlato di «vincoli egemonici» a proposito della cooperazione di carattere coercitivo. Ma il suo punto di vista è diverso da quello di Leoni, perché è giunto a ritenere «inopportuno» l'utilizzo del termine «potere» per indicare ciò che avviene nello scambio volontario (*ivi*, p. 690). Ma in tal modo si viene a negare l'esistenza del «potere infrasociale». La distinzione fra «potere sociale» (o «infrasociale») e «potere pubblico», oltre che in Leoni, si può trovare in J. ORTEGA Y GASSET, *Storia e sociologia*, trad. it., Liguori, Napoli 1983, pp. 207-224 e in A.J. NOCK, *Il nostro nemico, lo Stato*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1994, pp. 3-21.

66. B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., p. 231.

67. *Ibidem*. L. von Mises (*L'azione umana*, cit., p. 321) aveva scritto: «Nella democrazia politica, soltanto i voti dati al candidato della maggioranza o al piano della maggioranza sono efficaci nel modellare il corso delle cose. I voti dati alla minoranza non influenzano direttamente le politiche. Sul mercato invece nessun voto è dato invano. Ogni centesimo ha il potere di influenzare i processi di produzione». Prima di Mises, G.

Simmel (*Sociologia*, cit., p. 122) aveva affermato: «Dove la sovraordinazione presenta quella specifica mancanza di riguardo che si ha nel caso della collettività la quale dispone del proprio membro, manca appunto anche il contrapporsi, nella cui forma di azione reciproca si ha una spontaneità di *entrambi* gli elementi, e con ciò una delimitazione di *entrambi*».

68. B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., p. 266.

69. F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, cit., p. 172. In sede parlamentare, ciò porta alla pratica dello scambio dei voti, in cui ciascun gruppo vota a favore delle proposte degli altri, per ottenere a sua volta il consenso necessario all'approvazione di quel che chiede. È la pratica del cosiddetto *logrolling*, in cui nessuno sembra rendersi conto che il processo non è inesauribile e che, in ogni caso, ciò conduce alla istituzionalizzazione di una «democrazia illimitata». Vedi più ampiamente L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 259-295 e la bibliografia ivi indicata.

70. B. LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, cit., pp. 263-264.

71. F.A. VON HAYEK, *L'uso della conoscenza nella società*, trad. it., in ID., *Competizione e conoscenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 57-72. B. Leoni (*La libertà e la legge*, cit., p. 101) ha sull'argomento affermato: «[…] le autorità centrali non hanno mai una conoscenza sufficiente dell'infinità di elementi e di fattori che contribuiscono alle relazioni sociali fra gli individui in ogni momento e a ogni livello».

72. B. LEONI, *La libertà e la legge*, cit., p. 26.

73. *Ivi*, p. 27.

74. E. EHRLICH, *La sociologia del diritto*, cit., p. 59.

75. Vedi in particolare F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, cit., pp. 186-217. Sui rapporti fra Leoni e Hayek, vedi cfr. R. CUBEDDU, *Friedrich A. von Hayek e Bruno Leoni*, in «Il Politico», vol. 57, 1992, pp. 393-420; ID., *Introduzione*, in B. LEONI, *La libertà e la legge*, cit., pp. IX-XXXV.

76. B. LEONI, *La libertà e la legge*, cit., p. 145.

77. Lettera riprodotta in appendice a A. MASALA, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 243-244.

78. *Ibidem.*

79. B. LEONI, *La libertà e la legge*, cit., p. 26.

80. C. MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, cit., pp. 157-167. Vedi anche ID., *Denaro*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

81. C. MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, cit., p. 186.

82. Sulla concordanza di vedute fra Smith e Burke, vedi W.C. DUNN, *Adam Smith and Edmund Burke: Complimentary Contemporaries*, in «Southern Economic Journal», vol. 7, 1941, pp. 330-346. Più in generale, sull'influenza di Hume e Smith su Burke, vedi L. INFANTINO, *Ignoranza e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 126-130 e pp. 147-150.

83. F. POLLOCK, *Oxford Lectures and Other Essays*, Macmillan, London 1908, p. 42.

84. Vedi F.A. VON HAYEK, *Studi di filosofia, politica ed economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, p. 201, nota 21; ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, trad. it., Armando, Roma 1988, p. 284; ID., *Legge, legislazione e libertà*, cit., pp. 34-35.

85. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, trad. it., in ID., *Scritti politici*, UTET, Torino 1963, p. 257.

86. Per un'estesa trattazione di tale punto, rinvio a L. INFANTINO, *Potere*, cit., pp. 169-180 e alla bibliografia ivi indicata.

87. M.N. ROTHBARD, *On Freedom and the Law*, in «New Individualist Review», vol. 1, 1962, pp. 37-40; ID., *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996, pp. 316-217; ID., *L'etica della libertà*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996, pp. 316-317, p. 397 e p. 399.

88. ID., *L'etica della libertà*, cit., p. 274. Rothbard ha utilizzato in campo economico la teoria di ispirazione evoluzionistica della Scuola austrica di economia. Ma la sua filosofia politica è iperrazionalistica. Egli è stato critico nei confronti della teoria delle conseguenze inintenzionali, tant'è che ha concepito l'ordine sociale come volontariamente costruito. Per una critica alle posizioni di Rothbard condotta dal punto di vista evoluzionistico, vedi S. FALLOCCO, *Liberalismo e anarcocapitalismo*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», vol. 29, 2011, pp. 181-194. R. Cubeddu (*Ripensare il diritto, tutelare la libertà*, cit., p. 8) ha giustamente rilevato che, quando Leoni ha scritto i suoi lavori, «non si era delineata quella dialettica, se non contrapposizione, tra i *Libertarians* (che ancora non esistevano come noi oggi li conosciamo) e i "liberali classici" (che ancora non si chiamavano così) circa i vantaggi e gli svantaggi, ovvero la possibilità, di fondare il progetto di un controllo del potere finalizzato alla sua riduzione, sui *natural rights* o sulla *common law*».

Nozick e la Scuola austriaca di economia: convergenze e divergenze metodologiche

* Apparso in N. IANNELLO (a cura di), *Nessuna anarchia, poco Stato e molta utopia*, IBL Libri, Torino 2014.

1. F.A. VON HAYEK, *Legge, Legislazione e libertà*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1982, pp. 367-368.

2. M. WEBER, *La scienza come professione*, trad. it., in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976, p. 39.

3. Non è quindi un caso che i differenti presupposti su cui si basano le opere di Rawls e di Hayek siano stati evidenziati dallo stesso Hayek in una conversazione del 1978 con J. M. Buchanan; cfr. F.A. VON HAYEK, *Autobiografia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 179-180.

4. R. NOZICK, *Anarchia, Stato e utopia*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2000, pp. 41-42.

5. *Ivi*, p. 42.

6. *Ibidem.*

7. *Ibidem.*

8. Per un'ampia trattazione di ciò, cfr. L. INFANTINO, *L'ordine senza piano*, Armando, Roma 1998, pp. 145-50.

9. Utilizzo qui una nota espressione di A. FERGUSON, *Saggio sulla storia della società civile*, trad. it., Vallecchi, Firenze 1973, p. 141.

10. K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Armando, Roma 1974, vol. 2, p. 125.

11. F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 73-74.

12. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., vol. 2, p. 126.

13. ID., *Conoscenza oggettiva*, trad. it., Armando, Roma 1975, pp. 198-199.

14. Utilizzo un'espressione di E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, trad. it., in ID., *Scritti politici*, UTET, Torino 1963, p. 442, le cui implicazioni sono presenti in Mandeville e in tutti i moralisti scozzesi. Per una estesa trattazione del tema, vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 175-180.

15. R. NOZICK, *Sul metodo della Scuola austriaca*, in ID., *Puzzle socratici*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 415.

16. ID., *Anarchia, Stato e utopia*, cit., p. 24.

17. C. Menger ha visto nell'individualismo metodologico un metodo «compositivo». Riferito da F.A. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, cit., p. 72, nota 4. L'espressione proviene da una nota manoscritta di Menger.

18. R. NOZICK, *Anarchia, Stato e utopia*, cit., p. 319.

19. Non è un caso che SIR FREDERICK POLLOCK, *Oxford Lectures and Other Essays*, MacMillan, London1908, p. 42, abbia parlato, riferendosi a Montesquieu, Burke e Savigny, di «darwiniani prima di Darwin». Ma tale denominazione spetta soprattutto a Mandeville, Hume a Smith.

20. R. NOZICK, *Anarchia, Stato e utopia*, cit., p. 30.

21. M.N. ROTHBARD, *The Present State of Austrian Economics*, in ID., *The Logic of Action*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 1997, vol. 1, pp. 111-172.

22. *Ivi*, p. 144.

23. *Ivi*, pp. 144-145. Non meraviglia che, dopo Hayek, l'obiettivo polemico di Rothbard (pp. 145-146), divenga Adam Smith. Per un'estesa analisi critica della posizione di Rothbard, vedi S. FALLOCCO, *Spontaneità, costruttivismo e ordine sociale*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», numero monografico *Liberalismo e anarcocapitalismo. La Scuola Austriaca di Economia*, vol. 29, 2011, pp. 181-194.

24. Ciò segnala una irrimediabile frattura fra la filosofia politica di Rothbard e la teoria economica ("austriaca") dallo stesso utilizzata.

25. W. JAFFÉ, *Menger, Jevons and Walras De-Homogenized*, in «Economic Inquiry», vol. 14, 1976, p. 521.

26. R. NOZICK, *Sul metodo della Scuola austriaca*, cit., p. 141.

27. F.A. VON HAYEK, *The Fortunes of Liberalism*, in ID., *Collected Works*, vol. 4, Routledge, London 1992, p. 148.

28. Cfr. L. VON MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, trad. it., Armando, Roma 1988.

29. ID., *L'azione umana. Trattato di economia*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, pp. 78-79.

30. Utilizzo delle espressioni, formulate in altro contesto, da K.R. POPPER, J.C. ECCLES, *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura*, trad. it., Armando, Roma 1981, vol. 1, p. 139.

31. Cfr. M.N. ROTHBARD, *In Defence of 'Extreme Apriorism'*, in ID., *The Logic of Action*, cit., vol. 1, pp. 100-108.

32. R. NOZICK, *Sul metodo della Scuola austriaca*, cit., pp. 143-144.

33. L. VON MISES (*Problemi epistemologici dell'economia*, cit., p. 99) ha fra l'altro affermato: «Può darsi […] che sia solo l'imperfezione del nostro pensiero a impedirci di scoprire che l'azione e la reazione agli stimoli sono essenzialmente simili e che la differenza fra essi è semplicemente di grado».

34. K.R. POPPER, J. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, cit., vol. 1, p. 170, in cui la teoria dei riflessi incondizionati e condizionati viene sottoposta a severa critica.

35. R. NOZICK, *Sul metodo della Scuola austriaca*, cit., p. 230.

36. F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, cit., pp. 442-443.

37. F.A. VON HAYEK, *La società libera*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 119.

38. M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, trad. it., UTET, Torino 1976, vol. 1, pp. 95-96. Per una più diretta trattazione del tema, cfr. L. INFANTINO, *Potere*, pp. 51-61.

39. R. NOZICK, *Anarchia, Stato e utopia*, cit., p. 319; trad. it. modificata in quanto manca la parola «limitata».

40. *Ivi*, p. 317.

Ortega y Gasset e il liberalismo

* Apparso in M.C. FEDERICI, L. PELLICANI (a cura di), *Rileggere Ortega y Gasset in una prospettiva sociologica*, Meltemi, Milano 2018, pp. 29-46.

1. H.-G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, trad. it., Queriniana, Brescia 1980, pp. 99-100.

2. H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, B. Cassirer, Berlin 1904, p. 303.

3. *Ivi*, p. 304. Per un'ampia trattazione del «socialismo etico» di Cohen, vedi L. VON MISES, *Socialismo*, trad. it., Rusconi, Milano 1990, pp. 475-487.

4. J. ORTEGA Y GASSET, *La reforma liberal*, 1908, in ID., *Obras completas*, «Revista de Occidente», Madrid 1946-1983, X, p. 37.

5. *Ibidem.*

6. J. ORTEGA Y GASSET, *La ciencia y la religión como problemas políticos*, 1909, in ID., *Obras completas*, cit., X, p. 120.

7. ID, *La pedagogía social como programma político*, 1910, in ID., *Obras completas*, cit., I, p. 519.

8. ID., *Pablo Iglesias*, 1910, in ID., *Obras completas*, cit., X, p. 141.

9. *Ibidem.*

10. ID., *Ante el movimiento social*, 1919, in ID., *Obras completas*, cit., X, p. 590.

11. ID., *Política social*, 1920, in ID., *Obras completas*, cit., , X, p. 673.

12. ID., ¡ *Libertad, divino tesoro!*, 1915, in ID., *Obras completas*, cit., X, pp. 329-330.

13. ID., *Democracia morbosa*, 1917, in ID., *Obras completas*, cit., II, p. 138.

14. Prima che a Marburgo, Ortega era stato a Berlino, dove aveva seguito le lezioni di Georg Simmel. Il pensatore spagnolo (*Pitiendo un Goethe desde dentro*, in J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, cit., IV, p. 398) ci ha lasciato un significativo ritratto di Simmel: «quello spirito acuto, quella specie di scoiattolo filosofico, non considerava mai come problema l'argomento che sceglieva, lo accettava piuttosto come una piattaforma su cui compiere meravigliosi esercizi di analisi». Giova qui rammentare che, nella prefazione alla terza edizione de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler ha scritto che Ortega ha accolto le sue teorie nei primi tre volumi de *El Espectator*, pubblicati fra il 1916 e il 1921, in *Qué son los valores* (1923) e nel *Tema de nuestro tiempo* (1923). Vedi M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 21. Per una diffusa trattazione dell'influenza di Simmel e Scheler su Ortega, cfr. L. INFANTINO, *Ortega y Gasset. Una introduzione*, Armando, Roma 1990, pp. 45-63.

15. J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para Alemanes*, 1934, in ID., *Obras completas*, cit., VIII, pp. 13-57. L'opera è tuttavia apparsa postuma.

16. ID., *España invertebrada*, 1921, in ID., *Obras completas*, cit., III, p. 100.

17. *Ibidem.*

18. *Ivi*, p. 99.

19. ID., *Notas del vago estío*, 1925, in ID., *Obras completas*, II, pp. 424-425.

20. ID., *La rebelión de las masas*, 1930, in ID., *Obras completas*, IV, pp. 191-192.

21. ID., *Prólogo para franceses*, 1937, in ID., *Obras completas*, IV, pp. 122 e 127.

22. *Ivi*, pp. 117-118. Tutto ciò ha spinto Ortega a criticare severamente la distinzione fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, su cui ha insistito Ferdinand Tönnies. Vedi lettera del 14 gennaio 1939 a Ernst Robert Curtius in *Epistolario*, in «Revista de Occidente», Madrid 1974, p. 123.

23. ID., *Prólogo para franceses*, cit., pp. 117-118.

24. *Ivi*, p. 126.

25. Ortega avrebbe dovuto scrivere un'introduzione alla traduzione spagnola delle opere di Tocqueville. Aveva già preparato degli appunti che, con il titolo redazionale di *Tocqueville y su tiempo*, sono raccolti nel volume IX delle *Obras completas*, cit., pp. 327-331.

26. ID., *La rebelión de las masas*, cit., p. 178.

27. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, trad. it., in ID., *Scritti politici*, UTET, Torino 1968, p. 812.

28. J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para franceses*, cit., p. 123.

29. *Ivi*, p. 124, nota 3.

30. *Ivi*, p. 123.

31. *Ibidem*, p. 123. Sui «dottrinari» francesi, è d'obbligo il rinvio a L. DIEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Politicos, Madrid 1956.

32. J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para franceses*, cit., p. 125.

33. *Ibidem.*

34. *Ibidem.*

35. *Ibidem.*

36. *Ibidem.*

37. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, trad. it., in ID., *Scritti politici*, UTET, Torino 1963, p. 221.

38. *Ivi*, pp. 221-222.

39. *Ivi*, p. 226.

40. *Ivi*, p. 248.

41. *Ivi*, p. 224.

42. *Ivi*, pp. 339-340. Con riferimento all'evoluzione biologica, è utile qui rammentare che R. Dawkins (*L'orologiaio cieco*, trad. it., Mondadori, Milano 2003, p. 135) ha scritto che essa «non prende mai avvio da un foglio bianco»: esattamente quanto detto da Burke a proposito dell'evoluzione culturale.

43. F. POLLOCK, *Oxford Lectures and Other Essays*, Macmillan, London 1908, p. 42.

44. È probabile che Ortega sia stato qui influenzato soltanto da Tocqueville, il quale a sua volta ha sicuramente subito l'influenza di Burke. Tale precisazione è necessaria perché dall'esame delle *Obras completas* non sembra che Ortega abbia avuto una conoscenza diretta di Burke. L'unica sua citazione si trova nella *Meditación de Europa* (1949, IX, p. 302) ed è mutuata da un testo di Friedrich Meineke.

45. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 257 (traduzione parzialmente modificata).

46. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 589.

47. Citato da F.A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997. Non è un caso che A. Schatz (*L'individualisme économique et social*, Colin, Paris 1907, p. 302) sia giunto ad affermare che Tocqueville ha usato il termine individualismo in maniera «del tutto arbitraria».

48. J. ORTEGA Y GASSET, *Un rasgo de la vida Alemana*, 1935, in ID., *Obras completas*, cit., V, p. 191.

49. F.A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit.

50. E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 257. Vedi anche A. DE TOQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 599.

51. F.A. VON HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., pp. 42-43. L'influenza di Hume e Smith su Burke è stata notevole. Burke ha mutuato l'espressione «un uomo tanto follemente presuntuoso» da Smith (*La ricchezza delle nazioni*, trad. it., UTET, Torino 1975, p. 584). Sulla concordanza di vedute fra Smith e Burke, vedi W.C. DUNN, *Adam Smith and Edmund Burke: Complimentary Contemporaries*, in «Southern Economic Journal», vol. 7, 1941, pp. 330-346.

52. Nel tentativo di cercare un liberalismo «non individualista», Ortega (*Prólogo para franceses*, cit., p. 118), si è spinto ad affermare che i vecchi liberali non si sono resi conto che la «collettività è una realtà distinta dagli individui e dalla loro semplice somma». Reificando la società, il pensatore spagnolo è qui

caduto in un plateale errore di duplicazione della realtà. Poiché aveva in precedenza sostenuto (*Mirabeau o il político*, 1927, in J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, cit., III, p. 607) che l'«ordine non è una pressione che si esercita dall'esterno sulla società, ma un equilibrio che nasce dall'interno», egli non avrebbe potuto dire che il tutto è maggiore della somma delle parti. Facendolo, ha aperto la strada, consapevolmente o no, all'idea che ci possa essere un «punto di vista della società». E ciò significa che qualcuno deve incarnare quel punto di vista, che diviene sovraordinato a quello di tutti gli altri attori sociali. Tocqueville (*La democrazia in America*, cit., p. 345) aveva visto nella reificazione della società un modo per «legittimare la venuta dei tiranni». E Georg Simmel (*Filosofia del denaro*, trad. it., UTET, Torino 1984, p. 258), che prima di Ortega aveva scritto che quello sociale è un «legame interno», ha concluso che la «socializzazione» è la condizione in forza della quale la «somma degli individui» forma il gruppo sociale e la società «coincide con la somma» dei rapporti sociali» (*ivi*, p. 259).

53. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 367, p. 588 e p. 10.

54. J. ORTEGA Y GASSET, *Democracia morbosa*, cit., p. 136.

55. Vedi nota 20.

56. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de Europa*, cit., p. 250, nota 1.

57. ARISTOTELE, *Politica*, UTET, Torino 1992, 1312b.

58. *Ivi*, 1292a. Sulla «tirannide della maggioranza», si sente ovviamente l'influenza aristotelica. Ad Aristotele si è rifatto anche E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 301.

59. ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1312b.

60. *Ivi*, 1318b.

61. *Ivi*, 1261b.

62. *Ivi*, 1261a.

63. J. ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas*, 1924, in ID., *Obras completas*, cit., III, p. 307.

64. ID., *La deshamanización del arte*, 1925, in ID., *Obras completas*, cit., III, p. 383.

65. *Ibidem.*

66. *Ivi*, p. 385.

67. ID., *La rebelión de las masas*, cit., p. 177, corsivo aggiunto.

68. *Ivi*, p. 225.

69. Vedi L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. 65.

Settembrini e il marxismo

* Relazione svolta nel corso del convegno in memoria di Domenico Settembrini, tenutosi a Pisa nell'autunno del 2013, parzialmente pubblicata in R. GIANNETTI, M. LENCI (a cura di), *Nel labirinto delle ideologie*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 115-129.

1. M. WEBER, *La scienza come professione*, trad. it., in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976, p. 18.

2. M. WEBER, *Il significato della "avalutatività" nelle scienze sociologiche e economiche*, trad. it., in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1974, p. 315.

3. D. SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, Guida, Napoli 1974, p. 17.

4. J.-C.-L. SIMONDE DE SISMONDI, *Études sur l'économie politique*, Société Typographique Belge, Bruxelles 1837, vol. 1, p. 24.

5. *Ivi*, p. 240.

6. K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, trad. it., Einaudi, Torino 1955, vol. 2, p. 559.

7. *Ivi*, p. 575.

8. *Ivi*, p. 569. Vedi pure pp. 584-585.

9. *Ivi*, p. 582.

10. *Ivi*, p. 579.

11. J.-C.-L. SIMONDE DE SISMONDI, *Nuovi princìpi di economia politica o Della Ricchezza nei suoi rapporti con la popolazione*, trad. it., ISEDI, Milano 1975, p. 203.

12. K. MARX, *Il Capitale*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1974, voll. 1, 2, p. 706.

13. K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, cit. vol. 2, p. 575.

14. *Ivi*, p. 576.

15. K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, trad. it., in ID., *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 298.

16. K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. 2, pp. 429-30.

17. F. ENGELS, *Antidühring*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1971, p. 306.

18. K. KAUTSKY, *Il programma di Erfurt*, trad. it., Samonà e Savelli, Roma 1971, p. 101.

19. ID., *Le maxisme et son critique Bernstein*, trad. fr., P.-V. Stock Editeur, Parigi 1900, p. 272.

20. R. LUXEMBURG, *Riforma sociale o rivoluzione?*, trad. it., in ID., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 151.

21. M. TUGAN-BARANOVSKIJ, *Les crises industrielles en Angleterre*, trad. fr., Giard & Briére, Parigi 1913, p. 216.

22. V.I. LENIN, *A proposito della cosiddetta questione dei mercati*, trad. it., in ID., *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1955, vol. 1, p. 81.

23. ID., *Caratteristiche del romanticismo economico*, trad. it., in ID., *Opere*, cit., vol. 2, p. 136. A proposito dell'*Accumulazione del capitale* della Luxemburg, Lenin scriveva nel 1913: «Ho letto il nuovo libro di Rosa […]. Ne dice di grosse. Ha storpiato Marx. Sono molto lieto che tanto Pannekoek, quanto Eckstein e O. Bauer l'abbiano unanimemente biasimato, e abbiano detto contro di lei quello che io dicevo già nel 1899 contro i populisti» (vedi R. ROSDOLSKY, *Genesi e struttura del «capitale» di Marx*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1975, vol. 2, p. 551.

24. G. PLEKHANOV, *Our Differences*, trad. ingl., in ID., *Selected Philosophical Works*, Progress Publishers, Moscow 1974, vol. 1, p. 237, corsivo aggiunto.

25. E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1974, p. 85.

26. R. LUXEMBURG, *L'accumulazione del capitale*, trad. it., Einaudi, Torino 1972, pp. 530-1. L'osservazione luxemburghiana è del tutto pertinente. Il che non impedisce di rilevare che non si può determinare il saggio di profitto, ponendo al numeratore del rapporto il plusvalore. Come la stessa espressione suggerisce, quella relazione deve avere al numeratore il profitto, che è una quantità che nasce dai rapporti di mercato, mentre il plusvalore è solamente una categoria politica.

27. D. SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, cit., p. 127.

28. K. MARX, F. ENGELS, *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscow 1975, p. 318.

29. R.K. MERTON, *Teoria e struttura sociale*, trad. it., il Mulino, Bologna 1971, vol. 2, pp. 765-89.

30. D. SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, cit., p. 79.

31. K. MARX, *Sulla sconfitta del movimento rivoluzionario nel 1848*, trad. it., in K. MARX, F. ENGELS, *Sul risorgimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 77.

32. *Ibidem.*

33. D. SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, cit., p. 82.

34. K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, trad. it., il Mulino, Bologna 1972, vol. 2, p. 571.

35. BÖHM-BAWERK, *Storia e critica delle teorie dell'interesse del capitale*, trad. it., Archivio Guido Izzi, Roma 1995, vol. 2, pp. 322-323.

36. E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, cit., p. 216.

37. *Ibidem.*

38. K. MARX, F. ENGELS, *India, Cina, Russia*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1970, p. 413.

39. *Ibidem.*

40. F. ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1973, p. 28.

41. *Ibidem.*

42. D. SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, cit., p. 82.

43. ID., *Bakunin di fronte all'ambiguità del marxismo*, in AA.VV., *Bakunin cent'anni dopo*, Edizioni Antistato, Milano 1977, pp. 336-7.

44. V.I. LENIN, *Caratteristiche del romanticismo economico*, cit., p. 136.

45. Lenin solo aveva preso molto sul serio il revisionismo bernsteiniano, basato sulla constatazione della progressiva integrazione della classe operaia nella società borghese. Ed era rimasto colpito anche dall'opera dei Webb, *Industrial Democracy*, per la quale aveva ottenuto l'incarico di curare la traduzione in russo. Cfr. L. SHAPIRO (a cura di), *Lenin. The Man, the Theorist, the Leader: A Reappraisal*, Praeger, London 1967.

46. V.I. LENIN, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1974, p. 138.

47. *Ivi*, pp. 98-9.

48. *Ivi*, p. 169.

49. *Ivi*, p. 32.

50. Vedi tale lettera in V.I. LENIN, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1955, vol. 34, p. 44.

51. ID., *Opere*, cit., vol. 26, p. 23.

52. ID., *Opere*, cit., vol. 35, pp. 127-128.

53. D. SETTEMBRINI, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 235-239.

54. K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. 1, 2, p. 814 e p. 778.

55. G. ROTH, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, il Mulino, Bologna 1971.

56. K. KAUTSKY, *La via al potere*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1974, p. 71.

57. G. FERRERO, *L'Europa giovane*, Garzanti, Milano 1964, pp. 65-69.

58. *Ivi*, p. 86.

59. G. ROTH, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, cit., pp. 303 e ss.

60. Commentando trent'anni dopo la sconfitta elettorale del 1907, Arthur Rosemberg scriverà: «La guerra per l'Africa sudoccidentale non era un problema che toccasse gli interessi vitali delle masse tedesche. Eppure, il governo e gli imperialisti suoi alleati riuscirono a organizzare un grande movimento popolare nazionale per la difesa della posizione mondiale della Germania. Nelle elezioni i partiti guadagnarono tanti voti che la socialdemocrazia perdette la metà dei suoi mandati. Un conflitto coloniale di poca importanza bastò per vincere alle elezioni il più forte partito socialista del mondo. Tanto debole fu la sua forza di attrazione della tendenza pacifista e antimperialista, non appena si presentò un problema che andava poco oltre l'ambito della vita quotidiana. Subito i liberali andarono al governo, milioni di elettori indifferenti si dichiararono sensibili alla causa nazionale e la socialdemocrazia perse diverse delle sue più sicure roccaforti.

Se tutto ciò era avvenuto per il Sudafrica, che cosa sarebbe potuto accadere in Germania o in Francia o in Italia, quando ci fosse stato un reale pericolo di guerra europea e fosse stata in gioco l'esistenza della nazione?» (A. ROSEMBERG, *Democrazia e socialismo*, trad. it., De Donato, Bari 1971, pp. 294-295).

61. V.I. LENIN, *Appunti sui compiti della nostra delegazione alla conferenza dell'Aia*, trad. it., in ID., *Opere*, cit., vol. 14, p. 318.

62. D. SETTEMBRINI, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, cit., p. 263.

63. *Ibidem*.

64. *Ivi*, p. 268.

65. M. WEBER, *La scienza come professione*, cit., p. 32.

66. Sulla distinzione fra «previsione condizionata» e «profezia incondizionata», vedi K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., vol. 2, pp. 571-88.

67. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1974, p. 5.

68. K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Armando, Roma 1974, vol. 2, p. 119.

69. K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. 1, p. 45. Com'è noto, Marx (*ivi*, p. 44) ha scritto: «Per Hegel, il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini».

70. D. SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, pp. 673; ID., *Bakunin di fronte all'ambiguità del marxismo*, cit., pp. 326-54.

71. M. BAKUNIN, *Stato e anarchia*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1968, p. 148. Giova rammentare che, con riferimento alla Rivoluzione francese e da posizioni squisitamente liberali, Alexis de Tocqueville (*L'Antico regime e la Rivoluzione*, trad. it., in A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, UTET, Torino 1968, vol. 1, p. 662) ha scritto: «Se mi si chiederà come quella porzione dell'antico regime poté essere trasportata, tutta d'un pezzo, nella società nuova e in essa incorporata, risponderò che, se il centralismo non è perito nella Rivoluzione, ciò fu perché esso era appunto il principio della Rivoluzione». Tocqueville (*ivi*, p. 157) ha significativamente aggiunto: «[…] pareva che si amasse la libertà, e si scopre soltanto che si odiava un padrone».

72. H. KELSEN, *La teoria comunista del diritto*, trad. it., SugarCo, Milano 1981, p. 74.

73. *Ivi*, pp. 76-77.

74. D. SETTEMBRINI, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, cit., p. 99.

75. *Ivi*, p. 112.

76. *Ivi*, p. 134.

77. K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. 2, 3, p. 933.

78. Sul legame su scarsità e conflitto, rinvio a L. INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

Appendice

1. Apparso su «Il Foglio» in data 11-12 giugno 2016.

2. Apparso su «OPEN.LUISS.IT» in data 14 febbraio 2019.

Indice

Prefazione

Hume e Rousseau: un rapporto impossibile

1. HUME A PARIGI
2. ROUSSEAU IN SVIZZERA E L'IDEA DI UN RIFUGIO IN INGHILTERRA
3. ROUSSEAU IN INGHILTERRA E LA ROTTURA CON HUME
4. HUME E ROUSSEAU: DUE MONDI CONTRAPPOSTI
5. LA PUBBLICAZIONE DEL "RESOCONTO"

Benjamin Constant: i suoi debiti nei confronti di Adam Smith

1. ADAM SMITH: DISPERSIONE DELLA CONOSCENZA E POTERE
2. LA DISPERSIONE DELLA CONOSCENZA NELLE PAGINE DI CONSTANT
3. UN PASSO A RITROSO: DALL'*ADOLPHE* AI *MORAL SENTIMENTS*
4. PROPRIETÀ PRIVATA E DIRITTI INDIVIDUALI
5. CONTRO BENTHAM
6. ATENE O SPARTA?

Mises e il nostro tempo

1. L'AZIONE È SEMPRE ECONOMICA
2. MUTAMENTO E CONSEGUENZE ININTENZIONALI
3. L'ORIGINE DEL DENARO E LE CAUSE MONETARIE DELLA CRISI ECONOMICA
4. ALTRE FORME DI INTERVENTISMO E IL SOCIALISMO DI TIPO TEDESCO
5. L'ECONOMIA PIANIFICATA
6. ALCUNE PRECISAZIONI

7. A MO’ DI CONCLUSIONE

Temi della riflessione hayekiana

1. DA VIENNA A LONDRA
2. L’INFLUENZA DI CARL MENGER
3. CONTRO LA TEORIA DELL’EQUILIBRIO ECONOMICO GENERALE
4. CRITICA DEL COLLETTIVISMO
5. LA GRANDE SOCIETÀ COME ORDINE ININTENZIONALE
6. IL CONFRONTO CON KEYNES
7. DIRITTO E MONETA

Bruno Leoni: potere e libertà

1. DALLA PRETESA AL POTERE
2. ALLA RICERCA DI UNA TEORIA DELLA SOCIETÀ
3. RAPPORTI «EGEMONICI»
4. QUALCHE CONCLUSIONE

Nozick e la Scuola austriaca di economia: convergenze e divergenze metodologiche

1. TIPI DI SPIEGAZIONE
2. INDIVIDUALISMO METODOLOGICO E MANO INVISIBILE
3. IL PROBLEMA DELLA MASSIMIZZAZIONE
4. UNA CONCLUSIONE

Ortega y Gasset e il liberalismo

1. DAL SOCIALISMO AL LIBERALISMO
2. QUALE LIBERALISMO?
3. DEMOCRAZIA SENZA LIBERALISMO

Settembrini e il marxismo

1. MARX E LE CRISI ECONOMICHE
2. CRITICHE AGLI SCHEMI DELLA CRISI
3. A CHE SERVONO LE TEORIE DELLA CRISI?

4. GUERRA E RIVOLUZIONE: MARX E LENIN
5. LA VIA KAUTSKIANA AL SOCIALISMO
6. L'IMPOSSIBILE PALINGENESI
7. SETTEMBRINI RIMANE CON NOI

Appendice

EINAUDI E GLI ECONOMISTI AUSTRIACI
- *I primi rapporti*
- *Einaudi, Hayek e la Mont Pèlerin Society*
- *Uno spiacevole episodio*

EINAUDI E IL PROGETTO EUROPEISTA
- *La sovranità*
- *La federazione fra politica ed economia*
- *Democrazia ed Europa*

Note

Ti è piacuto questo libro? Ti suggeriamo
A proposito di Rousseau
La società libera

DAVID HUME

A PROPOSITO DI ROUSSEAU

PRESENTAZIONE
DI LORENZO INFANTINO

Rubbettino



FRIEDRICH A.
VON HAYEK

LA SOCIETÀ LIBERA

PREFAZIONE
DI LORENZO INFANTINO

SCRITTI DI SERGIO RICOSSA

BIBLIOTECA AUSTRIACA



Rubbettino