

## 2 - DERIVE DELLA RAGIONE

λόγου δ'αρχή ού λόγος αλλά τί κρείττον  
Aristotele. *Eth. Eud.* 1248a

Nations of tradesmen come to consist of members who, beyond their own particular trade, are ignorant of all human affairs  
Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Part Fourth, Section I, p. 277

I confess I am not charmed with the ideal of life held out by those who think that the normal state of human beings is that of struggling to get on; that the trampling, crushing, elbowing, and treading on each other's heels, which form the existing type of social life, are the most desirable lot of human kind  
John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Book IV, Chapter VI, § 2

### *Premessa*

La *Storia di un altro occidente* si è annunciata sin dal *Prologo* come un tentativo di mettere in luce l'ideologicità della Ragione attraverso la ricostruzione della sua genesi e la narrazione delle alternative che si svilupparono all'interno dello stesso mondo occidentale, dallo Gnosticismo *sensu lato* al Romanticismo (con non pochi accenni al contrasto tra Platone e i Sofisti, tra la verità/epistème e la verità umana che nasce dalla parola che fa essere). Alternative non soltanto "filosofiche", ma, soprattutto, *religiose*: quantomeno nei tempi che precedettero la secolarizzazione.

L'indagine, partita dalla percezione della crisi dell'ideologia di "Occidente" fondata, dal momento dell'avvenuta secolarizzazione, su una Ragione autoreferenziale, si concludeva con un palese scetticismo sulla ulteriore capacità di convincimento e di espansione di questa ideologia. Il testo tuttavia, accanto ad una (spero) esauriente e (comunque) ragionata esposizione di questa crisi, contiene anche sporadici cenni alle contraddizioni che si sono sviluppate a causa di un'ideologia che ha tradotto il proprio Razionalismo -di fatto un pensiero della *téchne* sin dalle proprie origini nell'*epistème*- in Economicismo, posto come metro di giudizio per la valutazione degli obbiettivi della società.

Una tale traduzione e un tale slittamento degli obbiettivi *non fu e non è casuale*, se si considera che, accanto ai tanti sviluppi ampiamente controvertibili del Razionalismo, la razionalità del calcolo economico immediato, il conto contabile dei profitti e delle perdite, è senza dubbio il luogo nel quale l'impostazione razionalista non può che risultare *tecnicamente* convincente. Di questa capacità di convincimento, *tecnica* ma *soltanto* tecnica, che esclude tutta la complessità dell'umano, si deve tener conto allorché si ipotizza la deriva. Non mi sembra un caso che le più grandi sofferenze inflitte alle società si siano potute definire, da chi ne era al riparo, come inevitabili *razionalizzazioni*.

Contro questo fenomeno sarebbe improprio anche invocare la critica marxista, se non altro perché essa è tutta interna alla Ragione occidentale nella sua scelta di fondare l'utopica realizzazione delle grandi aspirazioni umane su una critica "scientifica" (o aspirante tale) dell'economia, nella sua versione capitalista. Non per nulla ho quindi sostenuto (*Storia, etc.*, p. 1336) che "forse, più che di economisti e di *managers* l'Occidente avrebbe bisogno di un Profeta che ne rifondasse la società".

Non è mia intenzione, in questa sezione dei *Marginalia*, avanzare critiche economiche, tantomeno dottrine, che non rientrano nelle mie competenze e nel mio obbiettivo; né intendo collocare le mie osservazioni all'interno di qualche ideologia politica, anche se un discorso critico sullo stato delle cose è dubbioso sulla bontà degli sviluppi in atto è anche, in un certo senso, "politico": ma non necessariamente *ideologico*. Ciò che mi propongo di mostrare nelle pagine che seguono è che l'economicizzazione dell'esistenza umana (che considero esplicitamente dannosa per l'irriducibilità della complessità umana all'andamento del PIL) non è che la logica conseguenza della *resa antropologica all'ideologia razionalista* già da me definita non soltanto come riduzione del pensiero a pensiero della *téchne*, ma anche, e sin dagli albori, come *ideologia del dominio* (cfr. *La Gnosi, etc.*, p.13: "strumento di dominio"; in seguito, particolarmente in *Storia, etc.*, "ideologia del dominio").

Si noti che non sto affermando che il fenomeno sia una conseguenza “storicamente necessitata”: ciò sarebbe cadere nel giustificazionismo storicista e in una storia teleologicamente orientata (nonché nell’ideologia del “Moderno”) scelte sempre da me avversate. Sto semplicemente affermando che si tratta di una conseguenza *logica*; “logica” perché un atteggiamento culturale si riflette necessariamente in tutte le manifestazioni dell’agire umano, e *ancor più logica* perché l’Economicismo è il luogo nel quale, s’è detto sopra, il Razionalismo può dispiegare tutte le sue seduzioni intellettuali, soprattutto sui funzionari del pensiero dominante.

Il mio percorso prenderà a pretesto il racconto di P. Dardot e Ch. Laval, *La nuova ragione del mondo*, trad. di R. Antonucci e M. Lapenna, Roma, DeriveApprodi, 2013, avendo però cura, come ho detto, di limitarmi a documentare la *deriva* che dà il titolo a questa sezione: anche perché, in questo termine non manca di certo la *personale prospettiva*, non precisamente entusiasta sull’ideologia di “Occidente”, come sa chi mi ha letto. Di questa personale prospettiva mi assumo necessariamente la responsabilità, perché la semantica di “deriva” non concede scappatoie. Una *deriva* è infatti il preludio, se non necessariamente al naufragio, quantomeno all’approdo in terre sconosciute, *certamente non in quelle verso le quali ci si pensava diretti*.

## Le derive

*La nuova ragione del mondo* sarà anche “nuova” nell’economicismo che la informa, ma è soltanto l’ultima epifania di una vecchia storia, quella della Ragione (occidentale) autoreferenziale; non per caso, credo, gli Autori ritengono necessario ricostruirne la genealogia a partire dal XVIII secolo. Li seguirò perché, seguendone il percorso, spero di poter mostrare che la cosiddetta razionalità economica -cioè la ragione calcolante o strumentale- è il *locus electionis* della Ragione autoreferenziale che abbiamo visto costituire l’approdo dell’Occidente: e anche il *locus minoris resistentiae* della ragionevolezza e della razionalità di ogni pensiero *critico* rivolto alla società. Qui infatti ogni legittima divergenza ideologica, per non dire di interessi, è messa a tacere dall’evidenza aritmetica del conto profitti e perdite.

“Genealogia del presente”, così il Prefatore P. Napoli definisce il testo citato; un presente che vede l’individuo sollecitato ad applicare a se stesso la logica d’impresa (pp. I-II). La cosa non è senza conseguenze sul piano del comportamento generalizzato dell’individuo, ridotto all’affermazione competitiva del proprio particolare interesse, anche inteso come tensione a trasformare in diritto il proprio particolare desiderio. Dietro ciò si potrebbe anche rintracciare un confuso ricordo della metafisica materialista di Hobbes (cfr., in *Storia, etc.*, il Terzo Capitolo di *Dopo e a lato*) che pone un astratto individuo conflittuale a monte di una società nata per convenzione (*Covenant*). Come rozzamente sintetizzò Mrs. Thatcher<sup>1</sup> con un certo *laissez faire* intellettuale, la società non esiste, esistono soltanto individui.

Sotto il profilo della formazione di un regime (*sensu* Strauss) non si può negare che questo scatenamento dell’individualismo si mostri seducente, quantomeno per le menti disabitate alla riflessione; a tal fine seducente, come denuncia Napoli, il messaggio culturale è stato perciò affidato ad eminenti Accademici (p. III) i quali certamente “pensano” e rappresentano in ciò l’autorevolezza del pensiero; ma pensano per conto terzi, altrimenti non raggiungerebbero il pulpito dal quale impartire il catechismo; onde talvolta accade che si epifanizzino portando una valigetta, simbolo plastico del proprio *status*. Loro missione è far interiorizzare alla società uno stile di vita che investe la totalità dell’esistenza (p. IV) perché l’esigenza è “modificare l’uomo per adeguare il sistema sociale a quello economico” (p. V).

Questa la presentazione dell’opera; vengo ora all’*Introduzione* dei due Autori, nella quale è racchiusa la sintesi dell’argomento che andremo a trattare nella cornice enunciata della “deriva”.

Dardot e Laval aprono la propria ricerca sottolineando l’esigenza di comprendere la storia e “le molle sociali e soggettive” (p. 5) del Neoliberalismo, il cui fondamento “non è riconducibile a un fanatico atto di fede nella naturalità del mercato” (p. 7). Ciò è senz’altro vero; e tuttavia gli stessi Autori non negano che il concetto di “naturalità del mercato” -eredità del XVIII secolo- abbia avuto un ruolo nel percorso dell’Occidente verso il neoliberalismo, tant’è che citano alle pp. 6 e 7 Jean-Baptiste Say e Frédéric Bastiat, quest’ultimo assai amato da Reagan (p. 7 in n. 3)..

A mio avviso, al di là delle radicali differenze che saranno rimarcate dai due Autori, è necessario, nell’ottica della “deriva” mettere in evidenza il rapporto culturale di filiazione che intercorre tra l’odierno neoliberalismo (termine che sto usando nella sua più generica accezione, indipendentemente dalle sue varie e

---

<sup>1</sup> Rozzamente, perché in questa affermazione, fatta nel corso di un’intervista a *Woman’s Own* del 23 Settembre 1987 ([www.margaretthatcher.org/document/106689](http://www.margaretthatcher.org/document/106689)), non vi è alcuna traccia o memoria dell’analisi di Hobbes sull’origine, gli scopi e la complessa logica interna di funzionamento del *Covenant*. In effetti la Thatcher non scava così in profondità nella letteratura: la sua convinzione emerge più banalmente dalla lettura del contemporaneo Hayek, uno dei padri nobili del “neoliberalismo”, con il quale era legata da reciproca stima, ma che, nonostante la propria ideologia fosse esattamente questa, certe cose le scriveva all’interno di un discorso articolato. In ogni caso si trattava comunque di un’affermazione apodittica razionalmente e scientificamente insostenibile, mirata esclusivamente al sostegno di un modello economico, il suo neoliberalismo, dalle pesanti conseguenze sociali. Hayek fu allievo di Von Mises, il quale egualmente ebbe espressioni recise circa la non-esistenza della società, tuttavia più “elaborate” (almeno nella loro pretesa fondatezza) di quelle della Thatcher: cfr., ad esempio, il suo *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Toronto-Princeton-N. York-London, Van Nostrand Company Inc., 1962, alle pp. 78-83.

diverse componenti) e il liberismo del XVIII-XIX secolo. Sarà anche necessario risalire più a monte, a Hobbes e a Spinoza come già fece Strauss (cfr. *Storia, etc.*, p. 904 sgg.) e lo farò ogniqualvolta sembrerà opportuno.

Inizio con alcuni cenni al libello di Bastiat, *La loi*, Paris, Librairie Guillaumin & C<sup>ie</sup>, 1850, del quale si possono trovare sul web anche due traduzioni in inglese: una su <http://bastiat.org>; l'altra è il PDF di F. Bastiat, *The Law*, Auburn, Alabama, Ludwig Von Mises Institute, 2007. Già questo dato editoriale è un segnale di quanto affermavo sopra: il vecchio liberista Bastiat, con il suo *Harmonies économiques*, Paris, Guillaumin, 1864, influenzò infatti molto il pensiero di Von Mises, uno dei Maestri della Scuola di Vienna, a sua volta una delle componenti del più generale fenomeno neoliberista.<sup>2</sup>

La differenza che appare tra il vecchio *laissez faire* e la sua cieca fiducia negli esiti armonici delle leggi naturali, che dovrebbero regolare l'azione economica producendo i migliori esiti possibili per tutti (una sorta di Provvidenza) e il neoliberismo, è che nel primo caso l'obiettivo è la deregolamentazione ("meno Stato"); nel secondo, viceversa, viene invocato e messo in atto un progetto "capace di orientare dall'interno la pratica effettiva dei governi, delle imprese e di milioni di persone che non ne sono necessariamente coscienti" (p. 7).

In ogni caso, comunque, "il credo naturalista di Say e di Bastiat" (p. 6 in n. 1) cioè che capitalismo e mercato costituiscano "lo stato naturale della società" (ivi) afferma la necessità di creare le condizioni affinché la Provvidenza non trovi ostacoli. Vediamolo dunque questo credo, a partire da Bastiat.

Il suo "credo naturalista" merita di essere ben compreso, sia perché è il fondamento della sua dottrina sociale ed economica, sia perché -ed è ciò che qui interessa- mostra tutta l'ideologicità e la mancanza di fondamento della Ragione occidentale. Anche Bastiat, come Hobbes, fonda la propria dottrina su un presupposto arbitrario: l'ipotesi di uno "stato di natura" che definisce la "natura" dell'uomo nella sua astratta figura di "individuo" preesistente a qualunque storica società.

Per il ben più razionale Hobbes, questo presupposto metafisico evolve tuttavia nella creazione di una società *necessaria e con sue proprie leggi*. La legge (la legge positiva, s'intende) ha infatti il compito di *frenare* la "natura" dell'uomo di Hobbes, altrimenti ferina (*Leviathan*, p. 86, sgg.).<sup>3</sup> Ne consegue che, alle leggi "di natura" che obbligano *in foro interno* (p. 110) si sovrappone la legge positiva o "*Civill Law*" emanata da un potere sovrano e soggetta a mutamenti, che regge il comportamento del cittadino nel "*Common-Wealth*", cioè nello Stato, frutto di un patto o convenzione (*Covenant*). Nello stato ferino dell'uomo, dominato da comuni pulsioni individuali, non esiste il giusto e l'ingiusto: soltanto la legge frutto del potere che regge la società, determina "giustizia" e "ingiustizia" (p. 90; p. 185).

In particolare, a p. 185 (Cap. XXVI, *Of Civill Lawes*) viene sviluppato attentamente il rapporto tra le due leggi: la "giustizia", che è rispetto del patto (*Covenant*) è un dettato della legge di natura e ciascuno, nel *Common Wealth*, ha pattuito di obbedire alla *Civill Law*: perciò obbedire a questa è anche obbedire alla legge di natura.

---

<sup>2</sup> Le componenti che, pur nelle loro diversità, vengono comunemente considerate far parte del Neoliberismo, sono la Scuola di Vienna, la Scuola di Chicago, e l'ordoliberalismo (tedesco). Poiché questo *non è* un trattato di economia, non è neppure il luogo per entrare in dettaglio, qui interessa mostrare altro, non le loro divergenze metodologiche che interessano l'economista, ma il *retrotterra culturale* che le accomuna. In realtà, come vedremo, il neoliberismo fu un fenomeno ben più eterogeneo di come viene presentato da molti; esso ebbe una complessa gestazione tra le due guerre e nacque dalle preoccupazioni sorte a fronte della grande crisi del 1929, che segnò l'evidente fallimento del tradizionale liberismo del *laissez faire*. Conseguenza di ciò fu l'avvento delle dittature di destra e di sinistra portatrici di modelli economici antiliberisti: il collettivismo sovietico, il corporativismo fascista, il Nazionalsocialismo; tutti in qualche modo provocati dalla grande crisi sociale di quegli anni. Questo stimolò un generale ripensamento dell'economia e dei suoi risvolti sociali lungo percorsi in sé eterogenei: si veda al riguardo l'indispensabile testo di S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du "néo-libéralisme"*, Lormont, Le bord de l'eau, 2012, che ne narra le complesse vicende e riproduce gli atti del Colloquio Lippmann del 1938, usualmente assunto come inizio ufficiale del fenomeno. In quel colloquio, come segnala Audier a p. 261 e come emerge dall'intera esposizione, le posizioni di Von Mises e del suo discepolo Von Hayek -sostanzialmente *liberiste* nel senso tradizionale- furono minoritarie (*Le colloque Lippmann, etc.*, p. 261) e le posizioni e le preoccupazioni espresse non ebbero a che fare con ciò che è l'attuale "neoliberismo" (ivi, p. 251). Gli atti del colloquio parlano chiaro in tal senso. Dopo il conflitto, l'orientamento dell'economia europea fu keynesiano sino alla crisi degli anni '70; l'affermarsi di ciò che oggi si definisce "neoliberismo" (Vienna e Chicago; l'ordoliberalismo tedesco andrà esaminato a parte) è da connettersi alla reazione attivata con l'avvento di Reagan e della Thatcher, ammiratore di Bastiat il primo, di Hayek la seconda; e Hayek, come il suo maestro Von Mises, ha molto a che vedere con le posizioni di Bastiat. L'attuale "neoliberismo" ha dunque molto a che vedere con il liberismo del XIX secolo, se si eccettuano le divergenze in materia di politica monetaria che dividono Chicago da Vienna. A Chicago insegnò, e fu influente, Von Mises, le cui idee hanno avuto molto seguito negli Stati Uniti, mentre in Inghilterra lo ebbero tramite Von Hayek (entrambi fuggiti dal nazismo, si rifugiarono il primo negli Stati Uniti, il secondo in Inghilterra). Negli Stati Uniti però la scuola di Chicago si convertì a una politica finanziaria espansionistica a seguito della crisi del 2008 (ricordiamo i dollari "lanciati con l'elicottero") politica che non sarebbe mai stata approvata dai due austriaci, sostenitori di una dura critica al keynesismo. La più importante differenza dottrinarina consiste tuttavia nel considerare la teoria economica un modello a priori (Vienna) ovvero un modello che deve trovare conferma sperimentale (Chicago). Mi soffermerò essenzialmente sugli austriaci, ricordando soltanto che la Scuola di Chicago, con Milton Friedman e con i suoi "Chicago boys", ha dato ottima prova di sé creando, di concerto con il famigerato generale, le strutture economiche dello Stato cileno di Pinochet. Audier sottolinea, a p. 404, che oggi si intende comunemente per "neoliberismo" l'orientamento (dominante) di autentici "integralisti del mercato"; in effetti tanto la Scuola di Vienna, quanto quella di Chicago, possono definirsi "ultraliberiste" e per alcuni, che non considerano le differenze (e i contrasti nel corso del Colloquio Lippmann) con l'ordoliberalismo tedesco, esse rappresentano il neoliberismo *tout court*. Sulla ricostruzione di Audier, e sulla diversità dell'ordoliberalismo tedesco, tornerò in seguito.

<sup>3</sup> Le citazioni dei testi di Hobbes e di Spinoza, quando non riferite a testi o edizioni citati qui per la prima volta, si riferiscono alle edizioni citate in *Storia, etc.*, a p. 1015 (Hobbes) e 1017 (Spinoza).

Quanto alla proprietà (*Propriety*) essa è regolata dal potere sovrano della società nata dal *Covenant* perché, nello stato ferino di natura, tutto sarebbe di tutti con egual diritto (p. 125). *La proprietà è dunque un prodotto sociale*. Vediamo ora che cosa cambia con Bastiat; poi cercheremo di capire perché.

Bastiat inizia il suo *La loi* definendo ciò che caratterizza *per natura* -essendogli conferito da Dio- l'uomo, nella sua dote e nelle sue concrete esplicazioni: l'individualità, la libertà<sup>4</sup>, la proprietà. Egli ha perciò il diritto di difendere queste sue facoltà, in quanto elementi costitutivi e conservativi della vita (p. 4) inseparabili tra loro (p. 5). Il diritto collettivo della società costituita non può quindi prevalere su di esse (ivi); al contrario la legge si sostituirà, come forza collettiva, alla forza individuale, nel difenderli (p. 6). Su questo fondamento egli sviluppa le proprie tesi che, sia detto sin d'ora, si risolvono in un violento attacco contro ogni ipotesi di "socialismo", come egli definisce qualunque legislazione attenta alla società.

Ora, come ho già detto e intendo ribadire, io non entro in merito alle ideologie politiche o alle teorie economiche che incontreremo, se non al fine di chiarire il pensiero degli Autori o di mostrarne la mancanza di un fondamento e l'ideologicità: lo scopo di queste note, lo ripeto ancora, è altro, è quello di delineare il percorso che conduce al presente: e su questo, certamente, ho il mio giudizio, che però credo di aver espresso più volte. Chiarito ciò, proseguo.

Per chiarire il pensiero di Bastiat, dirò quindi che egli stigmatizza come "furto legalizzato" (*Spoliation* [con la maiuscola] *légale*) ogni pratica di redistribuzione del reddito, come i sussidi, la tassazione progressiva, la garanzia di un salario minimo, il diritto al lavoro, etc. (p. 22); ma anche l'estensione dell'educazione con l'educazione pubblica (p. 26; p. 69; p. 74) perché l'uomo, potendolo, preferisce vivere a scrocco (p. 8). Anche per questo motivo egli è contrario al suffragio universale (pp. 14, sgg.): dare i diritti politici ai poveri (*classes déshéritées*) significherebbe farli organizzare contro "le altre classi" (p. 11). Persino "mendicanti e vagabondi" (p. 17) potrebbero allora avanzare il diritto alla formulazione delle leggi.

Tanta preoccupazione per la sacra intangibilità del patrimonio ha un preciso fondamento "teorico": la proprietà nasce dalla perpetua applicazione sulle cose, cioè dal lavoro (p. 9) quindi rientra nei diritti inalienabili dell'uomo. L'argomento era già stato da lui sviluppato in *Propriété et loi*<sup>5</sup>: l'uomo nasce proprietario (a quanto sembra dai fatti però, soltanto in punto di principio!) e la proprietà è "un'istituzione divina" (p. 4). Siamo all'opposto di quanto afferma Hobbes, un po' più attento all'evidenza, per il quale la proprietà è un prodotto della storia. È interessante notare al riguardo, che anche Bastiat (pp. 4-5) non potendo negare che la legge è una istituzione della storia, ipotizza una società sregolata ("selvaggia") che potrebbe essere aperta al furto e perciò a una successiva natura *convenzionale* della legge, che tuttavia non può che essere al servizio della divina e inalienabile istituzione della proprietà, perché, come si riafferma alle pp. 9-11 in evidente polemica contro ogni politica di redistribuzione, la proprietà *non deriva* dalla legge.

Anche Say, che scrive all'inizio del XIX secolo il suo *Traité d'économie politique, etc.*, 6° éd. Paris, 1841, réimpression Osnabrück, Zeller, 1966 (la 1ª ed. è del 1803, Say muore nel 1832); e nel suo più contenuto *Cathéchisme d'économie politique* del 1815, 6° éd. Paris, Guillaumin, 1881<sup>6</sup>, aveva affermato che il capitale nasce dal risparmio. Ora, ciò può esser vero per i modesti risparmi dei ceti medi e bassi affidati alle banche; ma per quanto riguarda l'origine della grande proprietà, a partire da quella terriera, e del capitale, non è necessario essere marxisti e ricordare il Libro I de *Il Capitale*<sup>7</sup>: è sufficiente rileggere Braudel<sup>8</sup> evitando di farsi attrarre dalle sirene dell'etica protestante<sup>9</sup>. Questo capitale formato col risparmio, è dunque una favola già da tempo poco credibile.<sup>10</sup> Ma tant'è: la proprietà è frutto, per Bastiat, di una Immacolata Concezione, e tanto basta.

Say ha però qualcosa di interessante da dire: le corporazioni, cioè, diremmo oggi, i sindacati, che lottano per imporre un salario compiono opera illegale e pregiudizievole non soltanto nei confronti degli imprenditori, ma anche dei consumatori (*Catechismo*, ed. italiana p. 97); e i consumatori sono parte, secondo Say, di un equilibrio consumo/produzione che è il fondamento della crescita del benessere tramite la circolazione monetaria (*Traité*, Libro I, cap. XV, pp. 138-148)<sup>11</sup>. Ruolo etico del risparmio, spontanee armonie di produzione e consumo, progresso come aumento di entrambi: ricordiamoci di questi temi, perché li ritroveremo sul nostro percorso.<sup>12</sup>

Torniamo però a *La loi*, perché Bastiat ha molte cose interessanti da dirci, che hanno rapporto con antecedenti da verificare e con gli sviluppi che viviamo. Per il suo "individuo", che precede la società ed è connaturato con libertà e proprietà, la legge non può che essere "giustizia" (lo ripete infinite volte nel testo) e

<sup>4</sup> Per Hobbes, al contrario, la libertà è assenza di vincoli legali, libertà di fare ciò che non è vietato dalla legge; dunque, come la proprietà, è un prodotto storico (cfr. *Storia, etc.*, p. 909)

<sup>5</sup> *Propriété et Loi. Justice et Fraternité*; Paris, Guillaumin, 1848

<sup>6</sup> Del quale si può trovare sul web anche una versione italiana, *Catechismo di economia politica*, Siena, Pandolfo Rossi, All'insegna della lupa, 1835, tradotta dalla 3ª ed. francese

<sup>7</sup> K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Ed. Rinascita, 1956, 3 voll. in 8 tomi; vol. I<sup>3</sup>, pp. 171, sgg.

<sup>8</sup> F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (XV-XVIII secolo)* cit. in *Bibl.* a p. 749 di *Storia, etc.*

<sup>9</sup> M. Weber, *L'etica protestante e l'economia del capitalismo*, Intr. Di G. Galli, Trad. e App. di A.M. Marietti, Milano, Rizzoli B.U.R., 1991. Questa "etica" è tuttavia sovente invocata come strumento ideologico, ed è certamente attiva nell'indottrinamento neoliberista.

<sup>10</sup> K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I<sup>3</sup>, pp. 33-44 (*passim*).

<sup>11</sup> Si tratta della cosiddetta "legge di Say": la produzione aggregata determina la circolazione del danaro e quindi il consumo aggregato.

<sup>12</sup> Alle pp. 146-147, Say dice ancora qualcosa di molto interessante: "per incoraggiare l'industria.....occorre favorire lo sviluppo dei gusti e dei bisogni che fanno nascere nei popoli il desiderio di consumare". Tutto ciò costituisce una visione molto "moderna" del ciclo economico.

“giustizia” è la difesa di quei diritti. La libertà è “concorrenza” (p. 65) che non genera monopoli, dunque è foriera di benefici sviluppi per tutti (p. 74; p. 77) contrariamente all’intervento statale (pp. 70-71). Perché ciò avvenga è necessario evitare rivendicazioni che attentino alla “proprietà” (p. 74) che è connaturata all’individuo e al suo preesistente diritto a difenderla (p. 72). Quanto a coloro che ritengono che la legge debba preoccuparsi della società, le loro idee non sono che il frutto nefasto dell’educazione classica (pp. 37-38).

Anche Hobbes, in nome del proprio metafisico individuo preesistente alla società, non amava la cultura classica in materia a causa del fatto che Aristotele considerava l’uomo *zōon politikón*<sup>13</sup> ma qui è avvenuto uno slittamento della prospettiva sul quale è necessario riflettere: da allora qualcosa è cambiato. Se per Hobbes la condizione sociale dell’uomo è fondata sul *Covenant* che lo sottrae alla pericolosa situazione ferina da lui postulata come “natura”, ed è quindi normata da leggi nelle quali si esprime il potere sovrano dello Stato che ha lo scopo e il diritto di regolare la convivenza in virtù del patto; per Bastiat le cose stanno diversamente.

Qui la società, con la sua legge che deve essere “giustizia” (praticamente un mantra nel corso del testo) deve garantire ciò che l’uomo è “per natura”<sup>14</sup>. La società non è più una costruzione storica, in tal senso “artificiale”, che si contrappone alla “natura” ovvero la “supera” come modo di essere dell’uomo nel mondo, ma *deve aderire* alla “natura”.<sup>15</sup> Il capovolgimento è totale ed è dovuto ad un fenomeno che accompagna lo sviluppo dell’Illuminismo nel XVIII secolo: *si è affermato il Deismo*.

Nel Deismo, il generico ente supremo (che non è il Dio/Persona unico e trascendente del Teismo) è tutt’uno con la morale e la religione “naturale” inscritta nell’uomo e totalmente razionale, identica con la Ragione e, come tale, non bisognosa di essere rivelata. Si noti che in questa ontologia, una “Ragione” *assoluta*, misteriosamente equalizzata per tutti gli uomini, estranea alla diversità delle loro storie, non bisognosa di Rivelazione, ha preso di fatto il ruolo di Dio nel formulare un dettato *universalmente* valido. Sarà sufficiente sbarazzarsi dell’ormai inutile doppione celeste, ed ecco balzare in scena la Ragione autoreferenziale, *naturaliter* occidentale.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Hobbes, *On the Citizen*, ed. by M. Silverthorne and R. Tuck, Cambridge, Un. Press, 18th ed., 2014, p. 22. L’uomo è animale politico per scelta razionale, per i vantaggi che offre la società sottraendolo alla lotta di tutti contro tutti, non per “natura”, non *naturaliter*.

<sup>14</sup> Uso il virgolettato per ricordare quanto equivoco sia il termine “natura”, che ha molti significati: ciò cui tende l’uomo e ogni creatura (cfr. *Storia, etc.*, p. 996 a proposito della legge di natura in Tommaso); ciò che è implicito nell’uomo e in ogni creatura (detto anche “istinto”); infine ciò che si contrappone al mondo dell’uomo ovvero ciò che include l’uomo come sua particolare manifestazione (l’uomo lotta alla conquista della, o lotta contro la “natura”; ovvero l’uomo è parte della “natura”). È notevole un capoverso di Marx (vol. I<sup>o</sup> dell’edizione citata, ultimo capoverso di p. 195) nel quale egli fa uso in continuità del termine “natura” con almeno tre significati diversi, probabilmente senza accorgersene. Non si tratta infatti di una scatteria del traduttore: chi voglia può controllare il testo originale tedesco di Marx sul web, [www.mlwerke.de/me/me23\\_192.htm#Kap\\_5\\_1](http://www.mlwerke.de/me/me23_192.htm#Kap_5_1)

<sup>15</sup> Si noti il capovolgimento rispetto a Hobbes, per il quale *ius* e *lex* sono cose ben distinte: la “legge” è la legge positiva dello Stato che regola la convivenza degli uomini, i quali non hanno soltanto una ragione “naturale”, ma anche altrettanto “naturali” passioni da contenere nel rispetto del patto.

<sup>16</sup> Un breve cenno sul concetto di legge “di natura” merita di essere qui riportato, con particolare riguardo a quegli aspetti che presiedono all’archeologia della società e all’economia moderna in Inghilterra. Quanto acriticamente si parli di “natura” lo si può evincere, ad esempio, dal *Secondo trattato sul governo* di J. Locke (cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government*, [www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/locke/government.pdf](http://www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/locke/government.pdf), p. 107) nel quale il tema è affrontato, come in Hobbes, a partire da un immaginato “stato di natura” iniziale dell’uomo. Mentre però per Hobbes questa assenza di un potere legale sociale -in assenza del quale i rapporti non sono regolati in alcun modo- sarebbe stata la causa “naturale” (nel senso di “ovvia”) di una lotta di tutti contro tutti per una reciproca sopraffazione tra individui di pari diritto (in quanto meri “individui” non consociati) per Locke la legge “di natura” governata dalla “ragione” avrebbe fondato, precisamente nella medesima eguaglianza di diritto, l’obbligo del rispetto dell’altrui vita, salute, libertà e proprietà. Diviene così “naturale” un’etica della convivenza che è risultato di uno sviluppo storico introiettato: un errore di prospettiva che è caratteristico non soltanto dell’Occidente -tutte le culture trovano “naturali” i propri costumi- ciò che non impedisce a Locke di considerare “naturale” l’etica pensata come tale dalla società occidentale dei suoi tempi. Non per nulla, Locke scrisse anche un non trascurabile trattato sulla “Ragionevolezza dell’essere cristiani” (*The Reasonableness of Christianity* sul web in [www.thefederalistpapers.org](http://www.thefederalistpapers.org)); dunque la Ragione (quella valida *erga omnes*, l’Assoluto) non potrà che identificarsi con la ragione occidentale, l’Occidente è il modello per il pianeta. È da sottolineare tuttavia che il pensiero di Locke non è affatto superficiale: nei *Saggi sulla legge naturale* (a cura di M. Cristiani, Bari, Laterza, 1973 e 2007) dove egli riecheggia Tommaso (cfr. *Storia, etc.*, pp. 994-998) che cita anche espressamente; e nel *Saggio sull’intelletto umano* (consultabile sul web nell’originale dal titolo *An Essay concerning Human Understanding*, Pennsylvania State Un., 1999) nel quale fa distinzione tra legge “di natura”, legge civile e legge filosofica, egli riconduce la legge naturale a una legge divina (come Tommaso) che limita il potere arbitrario dei governi. Non solo: anche la legge civile è obbligatoria precisamente in virtù di ciò che prescrive la legge divina. Per inciso, c’è da dire che in questo Locke non è perfettamente coerente. Infatti, nella sua famosa *Epistola sulla tolleranza* (trad. di F.A. Ferrari, Lanciano, Carabba, 1933) sono esclusi dalla tolleranza non soltanto gli atei perché non avrebbero, precisamente *in quanto atei*, nulla di sacro e inviolabile; non soltanto le religioni i cui culti sono condannati dalla società civile (il metro della quale è però la *nostra* società): ad esempio quelli che prescrivono sacrifici umani. Ne sono esclusi, benché non espressamente nominati, anche i cattolici, cioè i papisti, in quanto la loro fede, ponendosi come preminente rispetto all’obbedienza civile, li rende sottoposti ad autorità *diversa da quella dello Stato*. Il problema dunque non è nei dogmi, è nel rapporto tra religione e Stato: la *religione diviene un semplice problema interiore* che non deve coinvolgere il comportamento sociale, *la fede viene separata dalle opere*. La *politica* è dunque all’origine della apparente “incoerenza”. Quanto a questa “legge di natura”, essa è conoscibile grazie al “lume naturale dell’intelletto” perché la Creazione è *un atto razionale di Dio*; ciò non significa tuttavia che la Ragione *prescrive* questa legge, significa che essa è in grado di ricercarla e ritrovarla avendo un punto di partenza “anche nella *tradizione*” (corsivo mio). “La ragione” come dice espressamente “non procede mai se non dopo avere stabilito e concesso un punto di partenza” altrimenti “sarebbe facile per chiunque dedurre una conclusione senza le premesse”; essa è “una potente facoltà di argomentare” ma “non getta le fondamenta della conoscenza” (*Saggi, etc.*, p. 17). La ragione è dunque soltanto un principio formale che articola il fondamento del pensiero nato dall’esperienza, come sapeva Aristotele quando pensava alla indimostrabilità del “fondamento” (*Met.*, I, 1006a) ma anche Ishaq b. Hunayn (cfr. *Storia, etc.*, p. 1118); è semplicemente “quella facoltà dell’intelletto di elaborare discorsi e dedurre argomentazioni” (Locke, *Saggi, etc.*, p. 4). Già diverso è l’approccio all’argomento da parte dello scettico Hume (*Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di G. Paganini, Milano, Rizzoli, 2013; *Storia naturale della religione*, Intr. di P. Casini, Bari, Laterza, 2007) che oscilla tra il proprio fondamentale teismo e istanze deiste se non anche ilozoiste. Egli perciò non fonda l’ipotesi di una

Il doppione metafisico resta comunque per ora assai utile per attribuire valore di absolutezza, di Ragione, alla *propria* ragione, quella che considera e dichiara conforme alla legge divina e storica *l'assetto che vanno costruendo le classi egemoni*, sorvolando sull'enormità della pretesa di conoscere il pensiero divino senza una Rivelazione. In tanta razionalità sembra ben più razionale il pensiero di al-Ghazâlî: ma di certo la sua era *un'altra ragione*, non *vincente* come quella occidentale *dell'epoca*.

Per sgombrare il campo dagli equivoci, ciò non ha nulla a che vedere con il *Deus, sive natura* di Spinoza, e neppure con i panteismi "popolari" che trattammo a suo tempo: qui c'è un *Deus otiosus*, e, soprattutto, siamo semplicemente dinnanzi ad un pensiero sbrigativo talmente rozzo e superficiale che non meriterebbe neppure il nome di "pensiero" se non fosse, di fatto, il pensiero borghese *par excellence*, un pensiero che tende sempre a volteggiare sulla superficie, che non ha fondamento. Non stupisce che *La loi*, a oltre un secolo di distanza, fosse *livre de chevet* per il Presidente cow-boy.

Il risultato della dottrina di Bastiat è comunque singolare: avevamo già notato, a proposito dei rimproveri sempre rivolti agli eretici, che il Dio dei ceti egemoni parla la lingua loro (*Storia, etc.*, p. 707); qui siamo persino a un Dio che la pensa come loro. È incredibile -ma non deve essere sottovalutata come espressione dell'ideologia che si è instaurata- la naturalezza con la quale il superficiale ma non stupido Bastiat proietta i propri interessi di classe sulla volontà divina, per il tramite della corrispondenza dei suoi interessi alle "leggi di natura" volute da un Dio ricondotto alla Ragione umana, cioè a quella egemone.

Il Deismo fu un fenomeno della massima importanza per gli sviluppi a venire. Come notava Carabelli (cfr. *Storia, etc.*, p. 288 in n. 107) esso ebbe un ruolo fondamentale nel trasmettere ai lavoratori inglesi la cultura del nascente liberismo; *et pour cause!*, aggiungerei: *la loro condizione storica e sociale era divenuta infatti "naturale"*.<sup>17</sup> Tra le sue conseguenze ci fu tuttavia dell'altro, che può interessare queste note: il vecchio liberismo del *laissez faire* troverà infatti *precisamente nel Deismo* il proprio (acritico) fondamento metafisico/ontologico.

Se l'uomo è portatore di una Ragione che è la medesima di quella che regola tutto il cosmo; e di un'etica naturale impressa in lui e in tutte le cose di questo mondo, da un ente supremo (anonimo e inattivo come il Dio/orologioio di Cartesio) è allora evidente sia che *le cose del mondo debbano essere lasciate andare così come andrebbero senza alcun intervento* (legislativo); sia che lo "spontaneo" comportamento "umano" (*videlicet*: imprenditoriale) sarà necessariamente coerente con questa razionalità cosmica, la cui imperturbata azione non potrà che risultare benefica per l'umanità tutta. Di qui le "armonie economiche" come risultato della libera iniziativa, di qui l'esigenza che la legge si occupi esclusivamente di togliere eventuali impacci a questa libertà.

Su queste cantate armonie è opportuno soffermarsi un attimo, se non altro perché il testo di Bastiat come già detto, fu apprezzato da Von Mises. Il motivo che mi spinge a questa breve ricognizione limitata all'essenziale (il testo conta ben 655 pagine, frutto dell'enfasi discorsiva) è il fatto che in questo liberismo *d'antan*, incardinato sul *laissez faire*, si possono cogliere molti degli articoli di fede che ispirano il pur non confrontabile neoliberalismo: e si tratta di articoli di fede che sottintendono una ben precisa cultura, maturata in Occidente.

---

"legge di natura" su una Rivelazione (alla quale, viceversa, fa anche riferimento Locke). "Dio" diviene quindi per lui un generico modello di perfezione plasmato sulla Ragione (cfr. *An Enquiry concerning Human Understanding*, 14, p. 15 dell'ed. cit. in Bibliografia: "L'idea di Dio, come significativa di un Essere infinitamente intelligente, saggio e buono, sorge dalla riflessione sulle operazioni della nostra mente, aumentando senza limiti le qualità di bontà e saggezza". L'esistenza di una "legge di natura" emerge quindi dall'osservazione dell'ordine meraviglioso del cosmo, analogo a quello della nostra Ragione che diviene *impronta di una Intelligenza superiore* impressa dall'atto della Creazione. Nel Deismo (che ha labili confini con l'Ilozoismo) *metro di tutto diviene la Ragione*, perché, scomparso il Dio/Persona, ciò che resta è un generico ordine cosmico che regola la natura e con essa la Ragione umana. Da questo brevissimo excursus emergono alcune riflessioni. In primo luogo, le cosiddette leggi "di natura" possono essere sorrette soltanto da un fondamento metafisico, come, ad esempio, una Rivelazione: in assenza di esso il riferimento ricade sulle acquisizioni storiche di una società e di una cultura che nulla hanno di "naturale" (se non nel senso di "ovvio" per chi in esse è immerso) e che perciò a nessun titolo possono estendersi ad altre società ed altre culture, se non sotto l'assurdo pretesto della "non contemporaneità dei presenti" germinato nell'ideologia occidentale dominata dalla storia teleologica dello Storicismo. Non è un mistero che l'universalizzazione della Ragione occidentale sia sempre stato un atto di colonialismo culturale, magari pensato per fini un non troppo nobili. In secondo luogo, quando si parla di "legge di natura" in Autori diversi, si parla facilmente di qualcosa di assai diverso per ciascuno di essi a causa della straordinaria ambiguità della "natura" nel linguaggio corrente; non si possono quindi fare confronti e deduzioni sulla base delle parole, occorre innanzitutto aver chiaro che cosa intende ogni Autore: se possibile, perché facilmente il medesimo Autore può scivolare sull'ambiguità della "natura" e dire cose non coerenti. Infine, in questa logica, si deve constatare il progressivo naufragio verso un pensiero volgare, quello assolutamente superficiale della pubblicistica borghese e del Razionalismo. Qui, tra l'altro, "Ragione" diviene una parola vuota in quanto svincolata da qualunque fondamento, nella quale si spaccia null'altro che il coro del *mainstream*, se non anche il vaneggiamento solipsista posto a "fondamento" di desideri individuali. In ultimo, se guardiamo al ruolo di questa "natura" nel discorso ideologico, dobbiamo convenire che la disputa metafisica tra il Dio testamentario, quello teista, e l'evanescente Intelligenza suprema del Deismo tutt'uno con la sedicente "legge di natura" e con la Ragione, è *la foglia di fico che vorrebbe coprire l'indicibile sul quale viceversa attira lo sguardo: il fenomeno sociale*. L'affermazione della società borghese avanza sulle ali della Ragione autoreferenziale, la sua, divenuta *perciò* fondamento "naturale". Significativo è il precedente di Hobbes (*On the Citizen*, cit. pp. 58-59: la legge naturale (e morale) è la legge divina che si identifica con la Ragione e a sua volta è testimoniata dalle Sacre Scritture (del Cristianesimo: esempi nelle pagine seguenti).

<sup>17</sup> Per verità ciò accade anche come conseguenza del "perfetto teismo" (per usare le parole di Shaftesbury, *Saggio sulla virtù e sul merito*, cit. nella Bibliografia di *Storia, etc.*, p. 744). Alle pp. 51-53 egli sviluppa infatti un ragionamento perfettamente conseguente: se nella natura regna una "sovra mente regolatrice", non è lecito affliggersi più di tanto per le proprie disgrazie; una "creatura razionale", riflettendo bene, eserciterà "pazienza e rassegnazione". Testo originale in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc., etc., by the Right Honorable Antony Earl of Shaftesbury*, Basil, Printed for J.J. Tourneisen and J.L. Legrand, 2 voll., 1790, Vol. II, pp. 57-59

È di questo infatti che mi occupo, non delle formule economiche, funzionanti o fallaci non importa, che, pure, indago: ma soltanto per portare alla luce la cultura che ne è al fondamento. Senza dimenticare, questo è importante, che un precetto economico *si traduce necessariamente in un precetto sociale*, argomento sul quale *anche i non economisti* -per non dire delle religioni- hanno le proprie idee, che non si fermano alla contabilità del libro mastro.

La tesi di Bastiat è che tutti gli interessi che sembrano essere in contrasto, sono in realtà in armonia tra loro (p. 2); il loro antagonismo è il frutto apparente di errori di giudizio (p. 6). Questa armonia è la medesima che regola le sfere celesti; essa regola anche la società ed è una legge divina (p. 12). Come si vede, la struttura deista del suo pensiero appare in filigrana già all'*incipit*, nonostante egli si dichiari apertamente cattolico.

Le leggi della Provvidenza generano l'armonia universale (p. 18): si tratta di leggi che occorre studiare e che operano indipendentemente dalle leggi scritte (p. 24). In queste leggi è iscritto un "progresso" dell'umanità che Bastiat immagina come continuo sviluppo dei bisogni accompagnato da un parallelo sviluppo dei mezzi atti a soddisfarli (p. 76); si intravede dunque un ruolo benefico della produzione, il cui "potente agente" è il capitale (p. 87, "capitale" in tutte maiuscole) il quale si è formato grazie ai sacrifici e ai risparmi (p. 88). Questo processo è visto da lui in funzione degli "*interessi del consumatore*" (corsivo suo a p. 91).

La miglior società è quella fondata sul libero scambio (p. 103) afferma quindi Bastiat in perfetta coerenza con la sua concezione della razionalità e della "bontà" (termini equivalenti) delle leggi "naturali", che postulano quindi il liberismo come assetto "naturale" di una società volta al "progresso", nella quale il profitto dei contraenti lo scambio è reciproco (p. 122). "*Leggi sociali naturali*" (corsivo suo a p. 134) son quelle che governano questo libero scambio.

Interessante è anche il capitolo dedicato al "valore" (pp. 160-206) perché, venendo a parlare della proprietà terriera, egli non si pone alcun problema sulla sua origine allorché ne perora l'utilità (p. 184) sicché essa appare in una luce verginale all'interno del processo economico; nel processo generale dell'economia che egli intende svelare agli ignari delle leggi divine, risultano perciò ignote le ascendenze di uno dei fondamentali componenti del capitale originario. L'argomento è poi "approfondito" nel capitolo specificamente dedicato alla proprietà fondiaria (pp. 297, sgg.) dove si spiega: Dio ha creato la terra, ne ha fatto dono agli uomini e ciascuno di essi ne è divenuto proprietario in rapporto ai servizi resi. Viene spontaneo rimpiangere Hobbes, anche perché si potrebbero ricordare a Bastiat i "servizi" resi ai popoli americani dai conquistatori europei interessati alla proprietà terriera: peraltro eredi di una tradizione che, dalle nostre parti, ha origini ben più lontane nel tempo.

Tant'è, sarebbe inutile. Ciò che caratterizza la dottrina di Bastiat è un quadro *teorico* dell'attività economica dell'uomo quale si può ricavare per deduzione da leggi divine necessariamente buone che regolano il cosmo; leggi che egli presume di poter illustrare e chiarire in quanto costitutive anche della ragione umana, quindi ad essa perfettamente accessibili. Casualmente, mi permetto di osservare, esse sembrano coincidere con le personali *ragioni* di Bastiat, con la sua prospettiva borghese. Nulla della sua dottrina economica sembra nascere dall'osservazione della prassi, del *fenomeno*, tutto umano e non sempre commendevole, dell'attività economica e dell'origine del profitto. Non che Bastiat ignori l'esistenza del Male (vi dedica anche un capitolo) ma questo è per lui il frutto di una distorta attività della ragione umana, che pretende di interferire con le leggi divine tramite l'intervento pubblico in economia.

Così il capitale, che nasce per il duro lavoro e i sacrifici del futuro capitalista (p. 234) opera in un mercato retto dalle leggi dell'armonia e che stabilisce il corso medio delle merci e il tasso d'interesse (p. 242). Dietro questa irenica visione c'è evidentemente l'ossimoro del "libero mercato" (cfr. *Storia, etc.*, p. 712) che sorvola sul diverso potere dei contraenti;<sup>18</sup> perciò, postulare l'esistenza di un simile, cosiddetto "libero mercato", significa pensare che sia "legge divina" (e non già prodotto *storico e sociale*) la disparità di potere contrattuale. Il pensiero borghese volteggia lieve sulla superficie delle cose, non è mai sfiorato dal *sospetto*. È un pensiero spensierato.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Il diverso potere dei contraenti nelle transazioni del mercato è un'ovvietà (si pensi al "mercato del lavoro") perciò è forse pleonastico ricordare che "il rapporto tra domanda e offerta non può spiegare assolutamente nulla, fino a che non sia messa in luce la base su cui si fonda questo rapporto" (*Il Capitale*, ed. cit., vol. III<sup>1</sup>, p. 229). Questo diverso potere sul mercato del lavoro era già ben noto anche ad Adamo Smith, al quale molto deve il pensiero economico di Marx: cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Biagiotti, Torino, De Agostini-U.T.E.T., 2013, pp. 154 sgg. Il punto è che tanto Smith quanto Marx sono attenti osservatori dei fenomeni, al contrario del magniloquente Bastiat.

<sup>19</sup> Decisamente più serio era stato il pensiero di Hume sull'argomento (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Ristampa dall'originale in 3 volumi [Oxford, Clarendon Press, 1896] [www.css.ethz.ch/en/services/digital-library/.....html/125487](http://www.css.ethz.ch/en/services/digital-library/.....html/125487), pp. 248, sgg, in particolare pp. 252, sgg.: *Of the Origin of Justice and Property*). Per Hume, come per Hobbes, la società è un'istituzione che nasce per convenzione ai fini di una pacifica e fruttuosa esistenza dell'uomo (p. 254); tuttavia, per quanto riguarda il "supposto stato di natura" (p. 256) che avrebbe preceduto il patto sociale, esso deve considerarsi "una mera finzione filosofica che non ebbe e non avrebbe mai potuto avere (corsivo mio) alcuna realtà" (ivi). Esso è dunque altrettanto fantastico quanto l'età aurea dei poeti (ivi); il reale stato iniziale dell'umanità fu sociale (ivi) e "la società è assolutamente necessaria al benessere umano" (p. 269). Con queste premesse Hume affronta il problema della legge, della giustizia e della proprietà, come fenomeni storicamente determinatisi nelle forme che conosciamo; la normativa sulla proprietà "sorge gradualmente e acquista forza progressivamente" "per la ripetuta esperienza degli svantaggi nella trasgredirla" (p. 255). Di essa si può tuttavia parlare soltanto dopo avere affrontato il problema dell'origine della giustizia, alla quale è connessa la proprietà privata ("A man's property is some object related to it", p. 255). Non si può pensare di avere una qualche idea sulla proprietà senza aver pienamente compreso la natura della giustizia. "L'origine della giustizia spiega quella della proprietà. Il medesimo artificio dà origine ad entrambe" (ivi). Hume esamina il problema di questa origine *antropologicamente*, cioè a partire dalle *passioni* che egli ritiene *connaturate* all'uomo, e alla necessità di comporle *ragionevolmente*; la giustizia dunque "ha origine dalle convenzioni umane" (p. 257). Egli è molto realista: si rende conto degli appetiti umani

Straordinario è infatti il passaggio, alle pp. 246-247, del capitolo sul capitale, nel quale, dopo aver affermato che l'operaio, una volta appreso ad analizzare i fenomeni, si riconcilerà col capitale, dono di Dio riservato a lui non per il suo merito, ma in conseguenza del "bel meccanismo dell'ordine sociale *naturale*" (p. 246, corsivo suo) si lancia contro i riformatori che vorrebbero intervenire contro questo bel meccanismo. Infatti "il progresso dell'umanità coincide con la rapida formazione del capitale" (p. 247) che è interesse di tutti favorire (ivi); la sua è infatti una "benefica influenza" (ivi). Bastiat aveva già premesso a p. 243: "il capitale ha la propria radice nella Previdenza, l'Intelligenza e la Frugalità" (tutte con la maiuscola nel testo) onde l'aspirante capitalista, esercitando "un nobile dominio su se stesso e i propri appetiti" sacrifica, in vista dell'avvenire, le gioie momentanee, gli stimoli della vanità e il peso di un'opinione pubblica sempre parzialmente orientata in favore dei prodighi. Un peana per lo zio Scrooge.

Ripeto ancora, non mi interessa entrare nel merito delle dottrine economiche, non è questo il mio obbiettivo. Mi interessa viceversa mostrare il *fondamento* del pensiero che sorregge queste dottrine, costituito dall'*inconsistente architettura cosmica del Razionalismo Deista*, grazie alla quale una particolare ragione, cioè una particolare esperienza e prospettiva, può elevarsi a Ragione dispiegantesi nella Storia. Così accadde in Occidente, ove, non per caso, questa architettura assai influente e adattabile ai più vari interessi, *in primis* quelli della borghesia ottocentesca, prese la propria forma volgare in uno storicismo d'accatto, epifanizzato nel progresso industriale. Epifanizzato però anche nel colonialismo, non per caso elogiato anche da Bastiat (p. 358) che lo considera conseguenza dell'irruzione di chi sa come servire il Progresso nelle terre degli ignavi.<sup>20</sup>

L'interesse personale del capitalista è dunque uno strumento della Provvidenza (così a p. 257) la cui remunerazione non è che la restituzione dei suoi sforzi, "sudore della fronte" (sic) di uomini tutto lavoro e "privazioni" (pp. 257-258). Al confronto i "filantropi" egualitaristi sono degli "attardati sulla via della civiltà" (p. 259). Si consideri dunque "l'incommensurabile superiorità dei disegni di Dio sulle vane e impotenti elucubrazioni degli uomini" (pp. 352-353); una frase che potrebbe adattarsi anche a un teologo hanbalita se non fosse che Bastiat è viceversa in grado di conoscere perfettamente il pensiero di Dio (cfr. la sua lunga nota alle pp. 587-588) tanto più che coincide con il suo.

Un Dio che ha fatto dell'interesse personale un magnete che guida il progresso dell'umanità (p. 355) conferendo valore etico ai fini e ai mezzi per i quali e con i quali opera il processo produttivo (p. 356). Un Dio che ha scelto "l'avidio produttore" per mettere in opera "l'equa distribuzione" sicché è "un meraviglioso spettacolo quello dell'interesse privato che realizza necessariamente ciò che evita sempre" (ivi). Insomma, un Dio in *redingote*, quello di Bastiat, tanto che prevede "la trasformazione del salariato in capitalista" (sic, p. 474) grazie.....ai propri risparmi!

La fiducia di Bastiat nell'armonia progressista è totale, al punto di enunciare a p. 528 una previsione teorica della quale i fatti hanno dimostrato l'opposto:<sup>21</sup> la concorrenza tende a realizzare l'eguaglianza nelle condizioni degli uomini. Perciò i servizi privati non debbono trasformarsi in servizi pubblici (p. 549; p. 557). Contro chi pretende di alterare "il libero gioco delle leggi naturali" (pp. 566-567, senza però chiedersi chi sia "libero" e che cosa sia "naturale", tanto le parole gli sembrano univoca espressione di concetti ovvi) egli ribadisce dunque (p. 567) che le leggi "provvidenziali" della società (quella a lui cara) sono "armoniche". Il conflitto degli interessi è scomparso dietro il fumo d'incenso del sacerdote *deista malgré lui*: il testo si chiude infatti (p. 596) elencando minuziosamente tutto ciò che Dio (*il suo*) vuole o non vuole.

Mi sono dilungato a esporre il pensiero di Bastiat perché esso contiene i fondamenti di una fede che, in un mutato contesto e con mutate dottrine, è ancor oggi all'origine di un diffuso neoliberalismo; ma anche perché

---

e definisce vana (idle) finzione quella che immagina una sorta di comunismo originario. Inoltre ha un passaggio significativo del proprio empirismo allorché contrappone alle dispute filosofiche la maggiore concretezza delle intuizioni poetiche circa la natura umana ed afferma che gli uomini si sono voluti distinguere, come *individui*, dalla società, in materia di proprietà, a causa della scarsa disponibilità di beni. Quando c'è abbondanza di beni, la distinzione della proprietà tende viceversa a cedere il campo alla proprietà comune. Una frase più di altre illumina tuttavia la concretezza del suo pensiero "ciò che è mio e ciò che è tuo, che sono così necessari e tuttavia causano così grandi turbolenze nella società umana" (p. 257). Dunque il senso della giustizia non nasce da astratte speculazioni o da connessioni di idee "eterne, immutabili e universalmente obbliganti" (p. 258); il senso della giustizia non è "naturale" nell'uomo, ma nasce dalle convenzioni (ivi). Senza giustizia la società si dissolverebbe, e l'uomo precipiterebbe in una situazione ben peggiore della peggiore immaginabile nella società (ivi). Ecco perché i singoli atti di giustizia, che siano favorevoli o contrari all'interesse pubblico o privato, sono comunque indispensabili al benessere pubblico e privato (ivi). Ciò premesso, la proprietà privata è oggetto delle norme della giustizia intesa come convenzione, su questo Hume è molto chiaro: "La giustizia è comunemente definita come costante e perpetua volontà di dare a ciascuno il suo. Con questa definizione si immagina che vi siano cose come il diritto e la proprietà indipendenti dalla giustizia e *antecedenti* (corsivo mio) ad essa; e che esse sarebbero sussistenti nonostante che nessun uomo si sia mai sognato di praticare tale virtù. Ho già osservato in modo cursorio la fallacia di questa opinione e continuerò a spiegare meglio ciò che penso al riguardo" (p. 269). Come nota subito dopo a p. 270, il concetto di "proprietà", esaminato con cura, svanisce come tutte le immaginarie "qualità" della filosofia peripatetica. La proprietà dipende non dal fatto del possesso di cose da parte di qualcuno ("occupazione o primo possesso") ma è un fatto mentale, perché noi sentiamo il dovere di astenerci dall'impadronirci di quelle cose assegnandole al loro primo possessore. Questo sentimento è la giustizia, perciò la proprietà è funzione della giustizia, non esiste di per sé. Le norme sulla proprietà, i *diritti e gli obblighi non hanno alcuna origine naturale* (il corsivo è d'obbligo, in tempi di diritti "naturali") sono puramente convenzionali ("artifice and contrivance", p. 270).

<sup>20</sup> È la logica del "Progresso" occidentale della quale ci siamo occupati più volte, l'ultima nella precedente nota 15. Vedremo a suo tempo che essa assume persino aspetti darwinisti in Von Hayek. Insisto su queste notazioni apparentemente banali allo scopo di mettere sempre in evidenza il legame stretto tra neoliberalismo, liberismo e Razionalismo.

<sup>21</sup> Sicuramente per quanto concerne i lavoratori, ma il pensiero di Bastiat è, come si direbbe oggi, *consumer oriented*. Anche in tal caso però, è tutto da dimostrare che il consumatore possa condizionare il produttore più che non il contrario: si veda *supra*, la n. 11 (ma i modi del condizionamento possono anche essere ben altri).

esso mostra le forme di un processo in atto nelle derive della Ragione occidentale; non a caso contiene anche una santificazione del colonialismo come esigenza di eliminare la “arretratezza” a vantaggio dell’umanità. Sottolineo che con ciò non intendo negare la *realtà* dei rapporti di forza; il mio intento è soltanto mostrare la vacuità dei supporti *ideologici*.

Altro importante motivo è poi mostrare come dietro l’ideologia vi sia il fenomeno del Razionalismo illuminista manifestatosi con la secolarizzazione del messaggio testamentario “*innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*” e perciò, in concreto, nel Deismo; tant’è che l’attuale Papa gesuita/francescano, che di Cristianesimo verosimilmente s’intende, non sembra entusiasta della Provvidenza economicista.

Vi è infatti in Bastiat -ma non soltanto in lui, in tutto il pensiero liberista- più che una fiducia, una vera e propria fede (anche “religiosa”) nella spontanea, ancorché occulta epperò indagabile, razionalità del mondo: *indagabile perché coincidente con la Ragione*. Una razionalità che pervade anche l’azione economica, chiave di un progresso ormai inteso come disponibilità sempre maggiore di beni. La Ragione si dispiega dunque anche nell’economia, noto scontro di appetiti, perché è nascosta sotto quello scontro, perciò benefico. Questa legge razionale è “naturale” perché inscritta nell’ordine provvidenziale della “natura”; essa si rivela ovunque e tutto guida, anche il “progresso” (economico) umano. Ad essa l’uomo deve abbandonarsi fiducioso, perché la pretesa di mutare il corso “naturale” delle cose costituisce un uso distorto della ragione, fonte del Male.

Strano personaggio, l’uomo: permeato anch’egli dalla divina Ragione che regola il cosmo tant’è che può intenderne i meccanismi, allorché usi la *propria* ragione -magari per orientare il fenomeno economico, come nelle vane e impotenti elucubrazioni dei filantropi egualitaristi (vedi sopra)- ecco che va *contro* la Ragione. Qui la fede deista che postula la razionalità di ciò che è “naturale” viene invocata all’interno della pretesa di stabilire ciò che è “naturale”. “Naturale” è infatti parola vuota, pronta a rivestire della propria indefinita autorevolezza ciò che è storico, lo stato delle cose esistente o invocato, e che ideologicamente appare “naturale” a chi lo invoca; “naturale” è infatti anche sinonimo di “ovvio”, con il che si chiude la strada a ogni riflessione critica.

Questa breve digressione sul liberismo di Bastiat ci ha consentito di accumulare riflessioni utili per proseguire ora riprendendo il testo di Dardot e Laval, ripartendo da quella *Introduzione* alla quale eravamo rimasti. Riprendiamolo dunque da ciò che essi notavano, cioè che il neoliberismo non è una pura e semplice “riabilitazione del *laissez faire*” (p. 6) ma si sostanzia in un esplicito intervento statale nello stimolo ad una “attività senza vincoli del capitale, attraverso la deregolamentazione del sistema sanitario, del lavoro e delle politiche ambientali” (ivi). Nella diffusione di questa ideologia ebbero un ruolo fondamentale i massicci interventi dei governi Reagan e Thatcher (p. 7).<sup>22</sup>

Il neoliberismo si fonda infatti su una “normatività pratica” (p. 7): è un “sistema normativo” (ivi) “capace di orientare dall’interno la pratica effettiva dei governi, delle imprese e di milioni di persone che non ne sono necessariamente coscienti”. Dunque un vero e proprio regime *sensu* Strauss, nel quale la *pratica* liberista si afferma non grazie al *laissez faire*, al ritiro del Leviatano: al contrario, nel suo diretto intervento per *far fare*, intervento normativo ma anche ideologico.

È difficile capire se questo evento segni una sconfitta del liberismo classico, dimostratosi incapace di promuovere spontanee e “naturali” armonie degli interessi e perciò costretto a trovare percorsi meno irenici attraverso la strana alleanza; o di una sua *vittoria* attraverso l’epigenizzazione di quello che *sembrò* essere il suo nemico, e la conseguente colonizzazione delle menti. Sconfitta o vittoria che sia, ciò significa che non è possibile affrontare il fondamento culturale del neoliberismo senza recuperare quello del liberismo con il quale si deve ritenere *in continuità*; onde saranno necessarie molte deviazioni di percorso durante il nostro viaggio.

La normativa neoliberista, affermano Dardot e Laval, è produzione di norme sociali intese a conformare l’esistenza dell’uomo in una scelta di vita che impone di vivere “in un universo di competizione generalizzata” (p. 8). Ciò significa non soltanto rimodellare la soggettività in favore di un astratto individuo, la cui affermazione è pensata in una società ridisegnata a luogo di mero scontro, di sfruttamento delle opportunità a scapito altrui; significa, contemporaneamente, giungere a creare “patologie psichiche” nel “soggetto” (ivi) ma anche scatenare la guerra economica tra i popoli (ivi).

Qui c’è da notare, per verità, che una tale guerra non è mai mancata, anche in assenza del neoliberismo; e tuttavia non si può negare che segni inquietanti in tal senso siano all’orizzonte del nostro futuro neoliberale. Questo richiama l’attenzione su quella presenza dello Stato, cioè del detentore del potere, a promozione di un regime economico che, nella primitiva versione, prometteva la pace universale nei reciproci commerci (si pensi alla polemica di Adamo Smith contro il mercantilismo) grazie ad immaginarie “armonie”.

<sup>22</sup> I governi Reagan e Thatcher possono essere visti in rapporto alla reazione degli anni ’80 dopo il movimento del ’68 e i suoi strascichi nel decennio successivo, crisi della piccola borghesia sfociata in moti destinati all’insuccesso nell’immediato e in un *rappel à l’ordre* come conseguenza. Ne ho accennato ne *Il mito e l’uomo* a p. 323; in *Arte. Memoria. Utopia*, a p. 77; ne *La Gnosi, etc.*, a p. 343. La crisi del ’68 coincide con l’avvertito arresto (manifestatosi apertamente con l’inizio degli anni ’70) della corsa al benessere della piccola borghesia, cioè dei ceti medi e medio-bassi che saranno poi schiacciati nel processo di globalizzazione e finanziarizzazione, nell’apoteosi neoliberista aperta con i governi Reagan e Thatcher. Con una buona dose di semplificazione vi si potrebbe scorgere un processo che, dalla sequenza disagio→eversione→fallimento, passa ad una reazione apparentemente “spontanea” ma, tutto sommato, “ben guidata”. Il fatto che con questi governi si sia affermato il neoliberismo nella politica dell’Occidente, non deve tuttavia indurre a vedere nel neoliberismo l’antecedente di questa svolta; il neoliberismo ebbe la propria culla in altre circostanze e con altri obiettivi, come ho ricordato nella precedente nota 2 a proposito della ricerca di S. Audier (cit.) il quale puntualizza infatti l’erroneità (se vogliamo, l’ideologicità) di queste letture antistoriche: cfr. *Le colloque Lippmann, etc.*, cit., p. 250.

“Il neoliberalismo” dicono gli Autori a p. 9, “è la ragione del capitalismo contemporaneo” (corsivo loro), senza “riferimenti arcaizzanti”, assunto “come costruzione storica” e “norma generale di vita” (ivi). Esso è governare gli uomini secondo il principio generale della concorrenza (ivi). Qui dunque gli Autori si agganciano a un altro punto di riferimento, il capitalismo. Ne parleremo, naturalmente non in termini di dottrina economica ma di cultura e ideologia; e poiché la parola “capitalismo” fa risuonare all’orecchio “Marx”, e il suo nome rinvia a Smith, parleremo anche di loro.

Prima si deve tuttavia riflettere sul fatto che il neoliberalismo, per la presenza *pervasiva* dello Stato, deve essere pensato come una *tecnica di conduzione/ammaestramento dell’uomo* che ha il nome di *governance*, tradotto in italiano con “governamentalità”. L’esame di questa tecnica rinvia necessariamente al corso accademico 1978-1979 di Foucault, intitolato *Nascita della biopolitica* (p.9)<sup>23</sup> che avrà un ruolo importante in queste mie note; prima di parlarne non posso però sottrarmi alla tentazione di introdurre una modesta riflessione analogica su questa conduzione/ammaestramento che farà certamente indignare i sostenitori del neoliberalismo.

È singolare infatti che il concetto di *governance* o “governamentalità” richiami assai da vicino (per non dire che lo ricalca) il concetto di *siyâsah* illustrato alla p. 964 di *Storia, etc.* (ammaestramento, indirizzo guida); e poiché l’operazione invocata allora da Ibn Taymiyya era connessa alla conduzione degli uomini sul fondamento della *sharî’a*,<sup>24</sup> o “retta via” (dunque, ammaestramento della società in conformità alla retta via) mi viene da pensare che il dettato neoliberalista possa essere visto come una sorta di *sharî’a* occidentale, amministrata e somministrata da Accademici nel ruolo di *fuqâhâ*. L’ipotesi è tanto poco balzana ché d’ora in poi *scegliero di parlare di neoliberalismo*, invece di “neoliberalismo”, perché questo ha ben poco di liberale, tanto meno ne ha se pensiamo all’antica “educazione liberale” che era la quintessenza dell’umanesimo. L’Occidente, concludendo, non si accorge dunque di vivere anch’esso in una propria *sharî’a*, sorvegliata da una *siyâsah* ribattezzata *governance*.

Ciò detto, veniamo ad occuparci del testo di Foucault nei suoi punti salienti, così come vogliamo fare con quello di Dardot e Laval; naturalmente ciò comporterà digressioni sui protagonisti del loro scenario di riferimento e sulle loro connessioni con la cultura del XVIII secolo.

In primo luogo va chiarito un concetto: che cosa si intende con “biopolitica”. Esistono molte vie d’accesso alla definizione ed esemplificazione del termine, alle quali rinvio chi voglia approfondire (si può partire anche dal web); qui mi limito a ricordare che, nella sua literalità, esso sta a definire una politica messa in atto dai governi tale da entrare nelle pieghe della vita degli uomini in modo tale da condizionarne l’indirizzo, e con esso una normativa di comportamento che sostituisce le vecchie “etiche” formatesi nelle diverse culture. Come ho già detto, non c’è molta differenza concettuale dalla *siyâsat* “*l-sharî’ah*”, se non per il fatto che la normativa sociale imposta discende dall’economicismo, non ha quindi un fondamento metafisico in una Rivelazione, ha soltanto quello *-razionalmente altrettanto malcerto e neppure oggetto di una possibile fede-*della Ragione autoreferenziale. Non sembra quindi un gran passo in avanti.

Foucault inizia il proprio corso di lezioni mettendo a fuoco un cambiamento che interviene con la nascita dell’economia politica, una “scienza” che non si preoccupa di valutare un’azione (del governo o del privato) sul fondamento del diritto, cioè della legittimità, ma su quello della redditività: su questo problema si concentra dunque l’opera delle governamentalità. C’è un rovesciamento rispetto al vecchio liberismo: la “natura” non è più una realtà originaria sulla quale è illegittimo ogni intervento del potere, al contrario, diviene il luogo di legittima applicazione della governamentalità (p. 27). Parte da qui l’indagine di Foucault che dice: per capire che cos’è la biopolitica dobbiamo capire in che cosa consista il suo antecedente, il liberalismo (p. 33).

Il liberalismo, mi permetto di chiosare facendo seguito a quanto già detto, è un fenomeno assai complesso che *può* implicare la conseguenza del liberismo; perciò, poiché stiamo parlando di modelli economici cui conformare la società, così come ho scelto di usare il termine “neoliberalismo”, parimenti preferirò sin d’ora il più esplicito termine “liberismo” quando non sia necessario parlare specificamente di liberalismo.

Foucault inizia il proprio esame citando l’utilitarismo di Bentham e la fondamentale opera di Adam Smith, che fu non soltanto il primo grande teorico del liberismo, ma rappresenta tuttora l’essenziale puntello del neoliberalismo (lo vedremo, ad esempio, in Von Hayek, ma non soltanto) e di tutto ciò che verrà, non escluso, per altri aspetti, lo stesso Marx. Prima però ritengo necessario aprire un inciso per comprendere ciò di cui stiamo parlando: è bene infatti avere sin d’ora idee non troppo approssimate e di seconda mano sul cosiddetto “neoliberalismo”.

### *Intermezzo: una lunga digressione per capire di che cosa si parla*

Iniziamo col dare uno sguardo (è il caso di dirlo, per l’autore del *Panopticon*) alla dottrina di Bentham anche se questi è autore più tardo di Smith (nasce nel 1748, Smith nel 1723): non tanto però da non essere spettatore e attento lettore de *La ricchezza delle nazioni* nel 1776, ed esserne un ammiratore ancorché critico. Nella XIII lettera del suo *A Defense of Usury* (N. York-London, Cambridge Un. Press, 2014, ristampa digitale

<sup>23</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, éd. él. sous la dir. De F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, trad. di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2005.

<sup>24</sup> *al-siyâsat* “*l-sharî’ah*”, “la conduzione conformemente alla *sharî’ah*”

dell'edizione originale, Dublin, Williams, Colles, White, 1788) egli è infatti in dissenso aperto con Smith sulle leggi che pongono un limite superiore al tasso d'interesse. Tutto il suo trattato difende il diritto individuale e la convenienza di una libera contrattazione di tale ammontare.

Per Bentham le leggi restrittive in oggetto sono assurde: un prestito è uno scambio tra danaro presente e danaro futuro, e non si capisce perché mai, in assenza di interferenze legislative sulla contrattazione degli scambi, la legge debba interferire soltanto su questo genere di transazione (pp. 15-16). L'origine di questa ingiustizia è, secondo lui, nella cattiva fama dell'usura nel mondo cristiano: interessante al riguardo l'argomentazione addotta nella X lettera. Il pregiudizio nascerebbe dal tradizionale anti giudaismo e dall'associazione del Giudeo con l'attività usuraia; un pregiudizio tanto forte che i Cristiani non esitano a far proprie le considerazioni dell'ateo Aristotele (pp. 127-128).<sup>25</sup>

Va da sé che a Bentham sembra del tutto estranea la prospettiva sociale presente nel politico Aristotele e nelle religioni (non soltanto il Cristianesimo, ma anche l'Islam; e si tenga presente la remissione dei debiti nell'anno sabbatico e nell'anno giubilare [*Levitico* 25, 8-28; *Deuteronomio* 15, 1-18]). O meglio: come aveva dichiarato ad apertura dei suoi *Principles of Morals and Legislation* (London, T. Payne and Son, 1789, pp. II-III) la società è per lui un corpo fittizio costituito da individui che ne sono i membri; perciò l'interesse della società non è che la somma degli interessi individuali, ed è inutile parlarne se non si comprende che cos'è l'interesse individuale. Il risultato di questo strabismo è che viene condannato il frugale che presta i propri risparmi e compatito il prodigo che scialacqua e non restituisce il dovuto. Si noti il *mascheramento del fenomeno economico con immagini moralistiche*, che è usuale nei liberisti, quantomeno del XVIII-XIX secolo (ma non soltanto): il risparmio, cioè il capitale, è il risultato della frugalità; il bisogno, che induce alla richiesta di credito, dello scialacquaio, di una condotta dissipata. Ricordiamoci di questa "etica" un po' gretta, perché la ritroveremo ancora.

Nella lettera successiva, la XI, Bentham difende poi l'interesse composto: un tema, per verità, in discussione ancor oggi per i suoi malcerti fondamenti (si chiama "anatocismo").

Molto argomentata è la polemica con Smith alla quale si accennava sopra, interessante perché mette in evidenza, e *contrario*, la diversa preoccupazione di quest'ultimo, significativa dei successivi sviluppi del capitalismo industriale. Nel sostenere la convenienza a non fissare un massimo di legge ai tassi sui prestiti, Bentham pone infatti un quesito non infondato: che cosa può accadere ai progetti innovativi, di per sé rischiosi, che nessuno finanzierebbe se non con alti tassi? Essi non vedrebbero la nascita, e con ciò si perderebbe l'occasione di sfruttarne i pochi, o anche il solo, che risultasse di successo: si verificherebbe dunque un arresto nel "progresso", un "progresso" che s'identificava già essenzialmente con l'aumento nella disponibilità di beni. Ritroveremo più tardi un concetto analogo nel neoliberista Von Hayek a proposito dei vantaggi del liberismo: non sappiamo che cosa perdiamo quando mettiamo in atto restrizioni della libertà economica.<sup>26</sup>

Tornando a Bentham e alla sua lettera a Smith, è importante comprendere dunque che cosa si cela dietro il rimprovero che egli rivolge a colui che egli considera il proprio maestro. È importante perché mette in luce, da una parte, il legame tra Smith e Marx;<sup>27</sup> dall'altra quello tra Bentham e il neoliberismo di Von Hayek allorché quest'ultimo si scaglierà contro la lezione di Keynes.

Smith ha una preoccupazione fondamentale per invocare la regolamentazione del tasso d'interesse: il suo eccesso potrebbe scoraggiare le imprese industriali che, con la loro produzione *materiale* costituiscono l'anima stessa del "Progresso" *fondato sul lavoro produttivo* che ha quindi un alto valore etico e sociale; al riguardo egli formula perciò una netta distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo, analogamente a quanto farà Marx<sup>28</sup> esattamente in funzione della produzione diretta di beni (o di capitale). La distinzione potrebbe risultare un po' meno netta e certa qualora fosse analizzata a fondo, ma non è questo che interessa le presenti note; interessante è piuttosto rilevare come si sia ormai affermata una visione della società e dell'uomo *sub specie* della mera economia.<sup>29</sup> Nasce, come notava Foucault sopra, l'economia politica.

<sup>25</sup> Aristotele (*Politica*, 1258b) dice che è giusto odiare il prestito a interesse, perché esso costituisce un uso innaturale del danaro, una forma di sfruttamento. Il danaro fu pensato per agevolare lo scambio (*metabolês gar egêneto chárin*) non per essere aumentato con l'interesse (*ho dê tókos autò poiêi pléon*). Qui egli usa un gioco di parole con il termine *tókos*, che significa interesse, ma anche figlio, e lo sviluppa paragonando per l'appunto il danaro che genera danaro al genitore che procrea un figlio a lui somigliante: nel nostro caso una generazione del tutto innaturale.

<sup>26</sup> F.A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, trad. di P.G. Monateri, Milano, Il Saggiatore, 2010, p. 75. Questi riferimenti incrociati che introduco talvolta, vogliono ricordare gli stretti legami del moderno neoliberismo con il liberismo del XVIII-XIX secolo: è allora, è in quegli sviluppi del Razionalismo dai presupposti deisti -lo vedremo ancora nel tema fondamentale della "mano invisibile"- che vengono poste le basi ideologiche del liberismo e del neoliberismo.

<sup>27</sup> Nella sua *Storia delle teorie economiche*, trad. di E. Conti, Torino, Einaudi, 1954-1958, 3 voll.; vol. I, pp. 129-170, Marx analizza con molta attenzione la dottrina di Smith (definito economista "degnò di nota"), dalla quale ricava la propria teoria del pluslavoro: il plusvalore che si realizza come profitto nel processo di produzione/trasformazione industriale è il risultato del lavoro. Ciò che per Smith è il profitto diviene per Marx l'espressione del pluslavoro. Smith ha una forte tensione morale -era un presbiteriano- nell'enfatizzare il valore del lavoro come produttore di ricchezza in opposizione alle teorie mercantiliste, e il ruolo del capitale è da lui valorizzato in quanto necessario ai fini della produzione, che è il suo obiettivo. Sul concetto di pluslavoro come origine del profitto si veda *Il capitale*, cit., vol. I<sup>o</sup>. Colgo l'occasione di questa nota per ricordare che Marx inizia la propria *Storia delle teorie economiche* partendo da Locke e Hume.

<sup>28</sup> *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. I, pp. 248 sgg.; *Il capitale*, cit. *passim*. Per Smith si veda *La ricchezza delle nazioni*, cit. pp. 451 sgg.

<sup>29</sup> Nella *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. I pp. 278 sgg., Marx produce molti esempi, anche antecedenti Smith, di questa distinzione: appare evidente come la *produzione di cose, di beni materiali*, sia diventato elemento di discriminazione *moralistico* nel mondo anglosassone;

Diversa è la posizione di Bentham: la sua difesa dell'usura nasce da ciò che egli vede a monte della produzione, l'esigenza dell'accumulo di capitale, tema che ritroveremo centrale nella citata polemica di Von Hayek contro Keynes.<sup>30</sup>

Bentham è un personaggio interessante, emblematico di una cultura talmente razionalista da ricondurre l'intera esistenza umana al vaglio del calcolo economico, tant'è che la sua visione della società, espressa nei citati *Principles, etc.*, va sotto il nome di utilitarismo (*utilitarianism*). Il suo trattato si apre così: "La Natura ha posto il genere umano sotto il governo di due sovrani padroni: il piacere e l'afflizione. Soltanto in funzione di questi decidiamo che cosa fare". L'azione umana dunque, non è che il risultato di un calcolo dei vantaggi e degli svantaggi -naturalmente anche puramente psicologici- prevedibili in funzione delle varie alternative di scelta. "Che cosa fare" si traduce in "che cosa mi conviene fare". Il calcolo di questi vantaggi e svantaggi, nei più minuti risvolti dell'agire umano e delle sue conseguenze prevedibili, è poi l'oggetto del trattato.

Anche la società, nella propria legislazione e nella sua messa in atto, non può che basarsi su questo calcolo di convenienza, peraltro assai elementare al punto di essere semplicistico, perché non riesce a tener conto della imprevedibile prevedibilità (è un bisticcio ma è così) costituita dalla reazione dell'uomo, reso oggetto di un calcolo economico che non lo vede certamente consenziente.

Porto ad esempio il suo *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, trad. di V. Fortunati, Venezia, Marsilio, 4<sup>a</sup> ed. 2009, anche perché il testo è preceduto da un colloquio di M. Foucault e M. Perrot sull'argomento, e seguito da un saggio della stessa Perrot, che collocano il *Panopticon* nella prospettiva del pensiero di Bentham quale esso emerge sia dai testi che dall'azione politica.

Il Panopticon è un progetto di carcere al quale Bentham dedicò la più gran parte delle proprie energie e dei propri mezzi economici nel tentativo di vederlo realizzato. Il concetto guida del suo progetto era realizzare una struttura che consentisse la totale sorveglianza della vita dei carcerati con il minimo impiego di personale. Esso suscitò grande interesse a lungo, anche in Francia, perché rappresentava un possibile modello di controllo totale degli operai nella fabbrica.<sup>31</sup>

Nota Foucault (p. 19) che siamo in presenza di una macchina nei cui ingranaggi sono catturati tanto coloro che esercitano il potere quanto chi lo subisce, una "specificità delle società che si instaurano nel XIX secolo" (ivi), Tutti sorvegliano e tutti sono sorvegliati (p. 21) entro forme di potere che hanno riguardato tanto le società capitaliste quanto quelle socialiste (p. 24). Teniamo ben presente questa invarianza rispetto alla dominante ideologia razionalista, perché qui non stiamo occupandoci di economia né stiamo conducendo dispute politiche: stiamo soltanto cercando di mettere in evidenza un percorso che coinvolge l'intero Occidente.

Nella sua organizzazione carceraria, Bentham insiste sull'importante ruolo del lavoro e Foucault nota (p. 25) che siamo in presenza di tecniche inventate per le esigenze della produzione. La sua osservazione più importante è tuttavia questa (p. 27): che tanto maniacale perfezionismo per la progettazione di una macchina destinata al dominio totale, ha un difetto di fondo che rende irrealistico il progetto, anche se vi furono vari tentativi di realizzarlo in campo industriale: "la resistenza effettiva della gente" (ivi). Commenta Michelle Perrot ricordando che, di fatto, le città operaie furono sempre un fallimento, e che vi fu sempre resistenza all'obbedienza.

Nel suo saggio sul *Panopticon* (pp. 105-152) la Perrot sottolinea in apertura il senso profondo del progetto come: "schizzo geometrico di una società razionale" (p. 105). Qui si tratta di intendersi sulle parole: nel testo della Perrot infatti, "razionale" sta per ciò che è meglio definire (come ho sempre fatto) *razionalista*, perché il Razionalismo è un'ideologia che di *razionale* ha ben poco, come mi sono sempre sforzato di mettere in luce. Con questa precisazione l'osservazione della Perrot è da ritenere, perché le presenti note intendono mettere in luce le derive della Ragione, nelle loro varie e anche opposte manifestazioni.

L'ideologia -se così possiamo chiamarla- di Bentham, era peraltro comune a coloro che "ansiosi di efficacia, di modernità" si battevano per i cambiamenti radicali della società (pp. 110-111). I cambiamenti, in effetti, ci furono, e portarono alla "disgregazione degli equilibri tradizionali" (p. 114) con la diffusione di emarginati, vagabondi e mendicanti "improduttivi" ai quali si rivolgeva dunque il "bisogno d'ordine di una società la cui razionalità (cioè "razionalismo", nota mia) sempre più difficilmente li tollerava" (p. 113). Nota ulteriormente la Perrot che il problema si poneva precisamente in termini *economici*: si denunciava il fatto che questi emarginati, abituali frequentatori delle carceri, erano visti come *mano d'opera produttiva inutilizzata* (p. 119). L'uomo sembra dunque aver assunto una sola dimensione, quella dell'economia e della produzione, nelle quali riassumere tutto il senso della propria esistenza.

Ora, il modello di Bentham precisamente questa visione ha presente nel progettare l'organizzazione del lavoro per i poveri (pp. 143 sgg.). La sua preoccupazione è "impiegare tutte le braccia, tutti gli istanti, tutte le forze produttive per i bisogni inestricabilmente mescolati della disciplina e dell'economia" (pp. 145-146). Alcuni

---

discrimine cui non sembra estraneo l'elemento "religioso" del mondo protestante come serbatoio di elaborazione ideologica. Ciò non va confuso con l'*origine* del capitalismo, la cui ricostruzione più convincente, al momento, si direbbe quella di Braudel.

<sup>30</sup> F.A. Von Hayek, *The Pure Theory of Capital*, Auburn, Alabama, The Ludwig Von Mises Institute, 2009 (reperibile anche sul web), pp.369-410, in particolare pp. 393-410; traduzioni parziali in italiano in F.A. Von Hayek, *Contro Keynes*, a cura di S.R. Shenoy, trad. di D. Antongiovanni e M. Beretta, Torino, IBL Libri, 2013.

<sup>31</sup> L'ideale non sembra però venuto meno, tant'è che oggi con l'elettronica si può fare di meglio.

passaggi del suo progetto mostrano un'autentica ossessione per il totalitario impiego del tempo di veglia nel lavoro e nella produzione: restare un poco a letto dopo essersi svegliati è delittuoso, appena svegli si deve subito lavorare e produrre. Il riposo è considerato moralmente riprovevole, è l'anticamera del vizio; e tuttavia questa ossessione è condivisa dai suoi contemporanei, è una "passione razionalizzatrice" (p. 147) che si fonda su un presupposto: la felicità degli uomini dipende dalla quantità di cose consumate (p. 148 in n. 81).<sup>32</sup> Vorrei notare che una tale ideologia, benché ora da molti contestata, non è molto mutata, sia pure con qualche distinguo, nell'attuale angoscia della corsa al PIL.

L'ossessione di Bentham era costituita dall'accumulazione del capitale (p. 150) perciò egli profuse grande impegno nello stimolare il piccolo risparmio per convogliarlo in direzione delle esigenze dello sviluppo: "liberare il capitale e disciplinare il lavoro sono due operazioni concomitanti" (ivi). Nel complesso, conclude la Perrot, siamo in presenza di un processo di trasformazione sociale attraverso il controllo. Bentham è comunque tra i maggiori rappresentanti del pensiero britannico del XVIII-XIX secolo, e deve esser sempre tenuto presente perché il neoliberalismo ne dipende e non può esser compreso senza questi antecedenti; in particolare, come si sarà compreso dai pochi accenni, particolarmente legato al XVIII-XIX secolo britannico è il neoliberalista Von Hayek.

Di quel periodo storico il massimo rappresentante è certamente Adam Smith, e perciò di lui dobbiamo occuparci perché siamo in presenza di quei fondamenti senza i quali è difficile inquadrare gli ulteriori sviluppi, quelli che conducono ai nostri giorni e al tema di queste note; nel pensiero di quel periodo emerge infatti il fondamento del moderno "Occidente", emerge cioè dal Razionalismo illuminista tradotto *anche* in chiave economica. È di comune dominio infatti, che l'Illuminismo fu invocato a fondamento dell'Occidente, in luogo del proposto Cristianesimo, allorché si tentò di dar vita a una Costituzione europea; e ciò che intendo mettere in luce è precisamente la discendenza *anche* del liberismo e del neoliberalismo, dal Razionalismo del XVIII secolo.

Adam Smith fu un attento osservatore della realtà del tempo *sub specie* dell'economia, e non va confuso, come antecedente, con pensatori banalmente superficiali e ideologici come Say e Bastiat,<sup>33</sup> dei quali abbiamo visto le dottrine. Poiché ciò che maggiormente lo interessava era il "Progresso" inteso come sempre maggior disponibilità di beni, il primo capoverso del suo lungo trattato (p. 79 dell'ed. cit.) esordisce affermando la stretta connessione tra la produttività del lavoro e la sua divisione, il cui necessario antecedente è però l'accumulazione del capitale (p. 388).<sup>34</sup>

Adam Ferguson, il cui saggio sulla storia della società civile era apparso nove anni prima,<sup>35</sup> pur apprezzando i vantaggi di questa divisione del lavoro, ne aveva messo in luce gli inconvenienti, tant'è che verrà citato da Marx,<sup>36</sup> che considerava Ferguson il maestro di Smith. In effetti in entrambi gli Autori la divisione del lavoro appare un normale sviluppo della natura sociale dell'uomo; Ferguson è infatti assai scettico su uno "stato di natura" diverso da quello nel quale, di fatto, vive l'uomo storico (una capanna è innaturale non meno di un palazzo: *An Essay, etc.*, p. 12) sicché si deve affermare che l'uomo è *per natura* il membro di una comunità (ivi, p. 86) *grazie alla quale* egli mette a frutto le proprie differenti attitudini (ivi, p. 95, non sempre egli prende in considerazione la possibilità che queste diversità possano essere a loro volta un prodotto storico della società).

La società (attenzione! non lo Stato; qui si parla della oggi ipercitata "società civile")<sup>37</sup> è dunque una costruzione "spontanea" con le sue proprie leggi "naturali" che generano gerarchie enfatizzate dallo "Stato commerciale" (p. 285).<sup>38</sup> Su questo fondamento "naturalmente storico" (è un bisticcio ma non so trovare altra definizione) della società, Smith sviluppa le proprie osservazioni.

<sup>32</sup> Hume aveva idee alquanto diverse; in *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, reprint 1912 dell'edizione del 1777, [www.gutenberg.org/files/4320/4320....../4320h](http://www.gutenberg.org/files/4320/4320....../4320h) sez. IX, parte II, afferma: "Il misero che accumula il proprio reddito annuale e lo presta a interesse, lo ha speso nella gratificazione della propria avarizia". Più sotto porta ad esempio i piaceri (questi sì, "liberali") della conversazione, della vita sociale e dello studio, superiori ai vuoti piaceri del lusso. C'è da dire che Bentham, nella sua difesa dell'usura, non pensava al lusso, ma a uno spasmodico accumulato finalizzato a sempre ulteriori reimpieghi.

<sup>33</sup> Alcuni caustici giudizi di Marx su di loro: "Bastiat, il più superficiale e quindi il meglio riuscito rappresentante dell'apologetica economica volgare" (*Il Capitale*, ed. cit., vol. I, p. 24), "le banalità di un Say" (ivi, p. 94 in n. 31); "i *commis-voyageurs* moderni del libero scambio come Bastiat" (ivi, p. 74); "Say, il quale cerca di mascherare la sua insulsa superficialità" (*Storia delle teorie economiche*, vol. I, p. 170). Si potrebbe proseguire, ma non sembra necessario; già dal poco che ho esposto sopra si apprezza il livello superficiale delle loro elaborazioni teoriche. Che Smith non possa esser visto per il tramite di Say e Bastiat lo affermano anche A. e T. Biagiotti nella loro *Introduzione a La ricchezza delle nazioni*.

<sup>34</sup> Questo è un punto sul quale concordano anche Marx e Braudel, i quali trattano però l'argomento con una differenza che abbiamo già notato *supra*: l'accumulo originario non è frutto dell'Immacolata Concezione, e questo è un elemento ideologico dirimente da non sottovalutare, anche perché l'eguaglianza originaria degli uomini è un cardine delle religioni testamentarie che perciò, non senza motivo, guardano con qualche sospetto le ricchezze individuali (il Cristianesimo dovette attendere Clemente per sapere se un ricco poteva salvarsi nell'Aldilà) e impongono su di esse degli obblighi (l'Islam, che considera la ricchezza un affidamento concesso da Allāh per imperscrutabili motivi, impone la *zakāh* come uno dei propri pilastri). Per Hobbes poi, come abbiamo visto, la proprietà è una concessione del Leviathano.

<sup>35</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, London, A. Millar & T. Coddell - Edinburgh, A. Kinkaid & I. Bell, 1767; anastatica Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano, 2001.

<sup>36</sup> *Il capitale*, ed. cit., vol. I, p. 138 in n. 78.

<sup>37</sup> In effetti il concetto della cosiddetta "società civile" è il fondamento sul quale possono svilupparsi -darei quasi: antropologicamente- le dottrine neoliberaliste. "Antropologicamente" non è parola eccessiva: Von Mises intitola il suo testo maggiore *Human Action, A Treatise on Economics* (fourth revised ed., S. Francisco, Fox and Wilkes, 1996). Sia lui, sia il suo allievo Von Hayek fondano le proprie dottrine su un preciso modello di uomo, che analizzano minutamente. È dunque una costruzione "spontanea" con le sue proprie leggi "naturali".

<sup>38</sup> Si veda anche pp. 123-124: le differenze economiche e sociali si generano con lo sviluppo "spontaneo" delle società. Si vedano però anche le pp. 28-29: il solidarismo -anche se spontaneamente familiare- delle società "primitive" si perde nello "Stato commerciale" che genera l'individuo solipsista competitivo con i propri simili in nome del profitto. La "società civile" viene oggi usualmente invocata in alternativa,

Come ho già anticipato, il problema di Smith è l'attività produttiva in vista di un "Progresso" calcolabile sulla disponibilità di beni materiali. Di qui l'enfasi sul lavoro *produttivo*: è questo a generare la ricchezza di un paese (p. 111)<sup>39</sup>. Esso è la misura del "valore"<sup>40</sup> delle merci (pp. 112-119). Poiché questo non è un trattato d'economia -non sono io a poterne scrivere- mi limito a segnalare che precisamente in questa parte dell'esposizione sono posti i principi che, rivisitati con una diversa angolazione, fonderanno la dottrina marxiana del plusvalore come quantificazione in danaro del pluslavoro.<sup>41</sup>

A proposito del lavoro e del suo mercato, è interessante quanto lo stesso Smith nota alle pp. 154-156. Il lavoratore non contratta il proprio salario da una posizione paritaria rispetto all'imprenditore, senza contare che le stesse leggi che regolano questo mercato sono fatte a favore del secondo. Ora, nella logica di ciò che sto tentando di mostrare, non interessa la valutazione ideologica o etica: a me interessa sottolineare ancora una volta con le parole del padre nobile dell'economia liberista, che il "libero mercato" è -non soltanto in questo suo particolare macroscopico- *un ossimoro* (cfr. *Storia, etc.*, p. 712) perché il mercato, *ogni mercato*, non è libero per definizione. Non lo è per i motivi a suo tempo esposti: in ogni mercato o mercanteggiamento le situazioni dei reciproci contraenti non sono *mai* metafisicamente equiparabili.

Occorre perciò fare molta attenzione a non prestar troppo ascolto alle sirene che cantano le meraviglie liberiste: anche se l'economia pianificata è risultata un clamoroso e doloroso fallimento, ciò non significa che il suo opposto conduca necessariamente alle magnifiche sorti.<sup>42</sup> Qui subentra la dottrina della cosiddetta "mano invisibile" cui ho già fatto cenno e che torneremo ad esaminare tra poco.

Smith ha una grande passione per l'incremento della produzione di beni materiali, per una vita, quindi, tutta dedicata al lavoro manifatturiero; una passione della quale ho sottolineato più volte il fondamento religioso ma che, ai suoi tempi, aveva comunque un valido fondamento economico e sociale. Egli rafforza la propria visione anche con un attento esame del rapporto tra salari e benessere, egli nota infatti, sulla base dell'osservazione empirica (p. 158) che i salari sono alti non nei paesi *già* ricchi e perciò *statici*, dove, anzi, i salari tendono ad essere bassi, ma nei paesi in espansione dove la ricchezza tende a crescere. Di qui l'enfasi su un processo di continuo aumento della produzione, anche perché gli alti salari rendono prospero un paese, senza contare che con il crescere della produzione cresce la necessità della mano d'opera e ciò stimola la procreazione (pp. 169-171).<sup>43</sup> La miseria, al contrario, rende arrendevoli i lavoratori (p. 175) e ciò si accorda con quanto egli nota più avanti (pp. 374-375): il saggio di profitto del datore di lavoro è basso nei paesi ricchi "ed è sempre più elevato nei paesi che stanno per andare in rovina" (p. 375); il suo interesse è *diverso da quello pubblico*, e può essere persino opposto (ivi).

Per la realizzazione del liberismo di Smith, altri capisaldi sono la libera circolazione dei capitali e dei lavoratori (pp. 237-238): un assetto che si realizza ora in modo sostanziale negli ultimi decenni, eppure, nelle condizioni materiali che lo hanno realizzato, è sembrato portare di fatto non ovunque, e *non per tutti*, i benefici effetti dati per certi nella visione di Smith. Il fatto è che nel XVIII secolo, quando l'occidente stava iniziando il grande balzo espansivo, il modello perseguito e auspicato da Smith, il modello che destava la sua ammirazione, era quello di un Nord America lanciato alla conquista del West, dove una vedova con quattro figli (p. 160)

---

se non anche in opposizione, a quella codificata nello Stato, quasi corpo mistico portatore di una propria "naturale" legge interiore: si comprende quindi il suo uso strumentale nell'ideologia. Resta il fatto che le strutture che si generano "spontaneamente" al suo interno, possono organizzarsi tutt'al più attorno a gruppi d'interesse, sulle cui logiche non si vede come possano nascere le leggi di una società reale; si possono generare le strutture elementari di un'etica e di una società tribale, non lo Stato. Il suo "ordine spontaneo" non va pensato soltanto al positivo: se si evita l'ideologia e si riflette sui fatti reali, non si può non constatare che anche mafia e camorra sono fenomeni generati dall'ordine spontaneo della "società civile".

<sup>39</sup> Il testo di Smith -ricordiamolo, un Presbiteriano- è colmo di rampogne contro il lavoro che egli considera "improduttivo"; a puro titolo di esempio si possono leggere le pp. 455-485 che hanno una coloritura più etica che economica, almeno in considerazione della sempre maggior diversificazione della società. In rapporto ai due tipi di lavoro, sono abituali gli strali contro il lusso e l'elogio della frugalità, nonché l'esortazione ad un uso *produttivo* del capitale.

<sup>40</sup> Uso il virgolettato, perché questo "valore" non è quello di scambio che si ricava sul mercato -che è poi l'unico constatabile valore: il valore reale sembra un'entità alquanto metafisica ma anticipa quello che per Marx sarà il valore d'uso, sul quale è calcolato il plusvalore.

<sup>41</sup> A p. 133 Smith, a proposito del profitto dell'imprenditore, dice: "Il valore che gli operai aggiungono al materiale si compone.....di due parti, una delle quali paga i loro salari e l'altra i profitti del loro datore sull'insieme dei materiali e dei salari che egli ha pagato". Marx, che distingue il pluslavoro (in percentuale) dal profitto (in percentuale anch'esso) fa del primo il rapporto tra la quantità di lavoro prestato oltre quello dalla cui prestazione si ricaverebbe il costo del prodotto (tenuto conto di materiali, ammortamenti e altri costi indiretti) e del secondo il rapporto tra il plusvalore e il totale dei costi fissi e variabili (*Il capitale*, ed. cit., vol. I<sup>2</sup>, p. 238). Tutti questi calcoli sono fondati su ciò che Smith definisce prezzo o valore "naturale" e Marx "valore d'uso"; tuttavia la realtà dello scambio sul mercato, che può generare un valore di scambio maggiore o minore, rende più complessa la valutazione sull'*origine* del profitto, che potrebbe dipendere soltanto in parte dal lavoro materiale. Smith nota tra l'altro a p. 149: "Il prezzo di mercato di qualunque merce, sebbene possa continuare a mantenersi lungamente al di sopra del suo prezzo naturale, raramente può continuare a lungo al di sotto", ciò che sembra ovvio. Per quanto riguarda però il capitale e il profitto, per Smith il capitale è ciò che consente di far lavorare "gente industriosa" (p. 133) al fine di trarne profitto; per Marx il capitale è ciò che consente di appropriarsi del pluslavoro. Come si vede, si stabilisce una diversa valutazione ideologica del fenomeno produttivo, ma in entrambi i casi, pur variando il ruolo del capitale in funzione di quella valutazione, il benessere risulta il frutto del lavoro materiale, della produzione di cose.

<sup>42</sup> Tengo a fare questa precisazione perché i testi di Von Mises e Von Hayek - come quelli di Bastiat - condizionati da una temperie politica e ideologica perdurata almeno sino alla caduta del muro, fanno della critica all'economia pianificata il trampolino per esaltare il liberismo.

<sup>43</sup> Questa equazione sembra però smentita dall'attuale occidente, dove gli obblighi gravanti su individui e famiglie a causa di una società orientata esclusivamente alla competizione produttiva costituiscono, se mai, un ostacolo alle nascite. Un particolare che dovrebbe far riflettere sui calcoli razionalisti, puramente economicisti, applicati alla realtà dell'uomo.

potrebbe essere quanto di più appetibile per un mondo tutto da costruire, le cui prospettive apparivano illimitate. Il processo compulsivo del capitale auspicato da Smith e denunciato da Marx si proiettava su questo orizzonte.

Il limite della logica razionalista -che è la stessa logica hegeliana del "Progresso"<sup>44</sup>- si rivela esattamente in questo: nell'immaginare assoluto ciò che è contingente, instaurando una prassi di ideologizzazione della società assai difficile ad arrestarsi, se non in presenza di un naufragio (cfr. la *Dedicatoria di Arte. Memoria. Utopia*, cit.) che *obbliga* a ripensare i modelli. Questa considerazione sembra doversi applicare alla metafora smithiana della "mano invisibile" che avevo citato sopra in n. 25, e che è rimasta un cardine, esplicito o sottinteso, di ogni liberismo e del "neoliberismo" di Von Mises e Von Hayek. Per capire come il tema si sia lentamente trasformato, è necessario premettere una lunga citazione letterale da Smith.

Dice dunque Smith alle pp. 583-584:

"cercando per quanto può di indirizzare il suo capitale a sostegno dell'industria.....e di indirizzare questa industria in modo che il suo prodotto possa avere il massimo valore, ogni individuo contribuisce necessariamente per quanto può a massimizzare il reddito annuale della società. Invero, generalmente egli né intende promuovere l'interesse pubblico né sa quanto lo promuova.....e dirigendo quell'industria in modo tale che il suo prodotto possa avere il massimo valore egli mira soltanto al proprio guadagno e in questo, come in molti altri casi, egli è *condotto da una mano invisibile* a promuovere un fine che non rientrava nelle sue intenzioni. Né per la società è sempre male che questo fine non rientrasse nelle sue intenzioni. Perseguendo il proprio interesse egli *spesso* promuove quello della società in modo più efficace di quanto intenda realmente promuoverlo. Non ho mai visto che sia stato raggiunto molto da coloro che pretendono di trafficare (*scil.*: condurre i commerci) per il bene pubblico. Questa invero non è una pretesa molto comune presso i commercianti e bastano pochissime parole per dissuaderli dal professarla".

I corsivi sono miei. Subito dopo egli aggiunge che sarebbe folle lo Stato che pretendesse di indirizzare l'economia, compito impossibile perché è evidente che "ognuno, nella sua condizione locale, può giudicare molto meglio di qualunque 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 massimo valore."

Questa seconda affermazione è un'ovvietà, ma la prima merita un'analisi, sia perché essa non è la conseguenza logica di questa ovvietà -Aristotele potrebbe facilmente dimostrare che si tratterebbe di un falso sillogismo- sia perché essa esprime considerazioni ben più caute ed empiriche delle avventate affermazioni di Bastiat; nel frattempo però, c'era stata l'affermazione della società borghese e del suo superficiale razionalismo.

Sgombrato dunque il campo da questa *falsa alternativa*, è forse necessario fare attenzione ai modi dell'enunciato, perché ciò che comunica Smith sembra fare appello al noto concetto dell'eterogeneità dei fini, più che non a una deterministica necessità: tant'è vero che egli pensa ad una consequenzialità probabilistica, anche se fortemente probabilistica, introducendo l'avverbio "spesso". Dunque non sempre e non necessariamente le conseguenze degli interessi privati sono positive per la collettività: almeno secondo un'attenta analisi della frase.

L'ipotesi di Smith divenne però un paradigma del liberismo, trasformandosi da ciò che era -per l'appunto un'ipotesi- nello sciocco ma non ingenuo ottimismo determinista di Bastiat (il prediletto di Reagan) che trasse le conseguenze ultime dell'ontologia deista: fu la *fede* nella Ragione (occidentale) e nel Progresso dispensata al pubblico plaudente dalla borghesia del XIX (e XX) secolo, come fondamento ideologico della *propria* affermazione. La discussione sembrava chiusa, ma con un certo nervosismo, testimoniato dalla virulenta polemica contro le ricette sociali di chi non era così certo che i trionfi della borghesia non avvenissero a spese di qualcun altro. Come dire: quella mano invisibile non s'identificava, per tutti, con la Divina Provvidenza. Ora, sotto questo profilo sembra doveroso notare che l'asprezza di quella polemica dovette proseguire immutata -e, debbo aggiungere, anche fuor di misura sino alla banalità del linguaggio e delle argomentazioni<sup>45</sup>, da parte di Von Mises (1881-1973) e del suo allievo Von Hayek (1899-1992) -il prediletto della Thatcher- il cui arco di vita fu segnato dalle sfide di destra e di sinistra all'Occidente. L'Occidente risultò infine vittorioso col risultato di trovarsi solo dinnanzi ai propri irrisolti problemi, peraltro senza comprenderlo, considerate le stupidaggini propalate dai suoi *mâtres à penser* circa la presunta fine della storia e delle ideologie.

<sup>44</sup> Imputata da Von Mises a Marx, *Human Action*, p. 695.

<sup>45</sup> Virulenza e genericità del linguaggio, creazione di astratte categorie di oppositori cui attribuire non verificabili e generiche affermazioni da esecrare facendo di essi arbitrari raggruppamenti, sono caratteristiche che ricordano curiosamente il linguaggio e la tecnica argomentativa di Voegelin di cui alle pp. 971-986 di *Storia, etc.* Non sembri, questo, un accostamento forzato: occorre leggere per giudicare: tanto meno lo è se si pensa che Voegelin fece parte, con Hayek del circolo che, a Vienna, ruotava attorno a Von Mises. Vi sono intere pagine -non alludo alla dottrina più strettamente economica, ma all'esposizione del "pensiero" sul quale quella si fonda- del tutto insopportabili per lo sfarfallio di sciocchezze filosofiche, antropologiche (anche paleoantropologiche) storiche, etc., in libertà. Il loro problema sembra, precisamente come quello di Voegelin, esorcizzare ciò che appare loro Male assoluto, trovare il Nemico, denunciare la sragione in tutto ciò che sollevi il più timido sospetto sulla provvidenziale bontà della società borghese *d'antan*. Sembra di assistere, come è anche evidente in Voegelin, ad una vera disperazione per il tramonto del XIX secolo e delle sue propaggini nella prima metà del XX; la differenza è che, laddove per Voegelin c'è l'incubo degli "gnostici", per Von Mises (e per Hayek) c'è quello di "socialisti" e "interventisti". Tanto gli uni quanto gli altri sono in ogni caso maschere dell'alterità politica, portatori di fondati dubbi e sospetti circa la bontà degli sviluppi dell'attuale "Occidente" (ideologico), sono *distruttori della civiltà e della cultura occidentali*, generica quanto corposa minaccia per un mondo del quale si avverte la crisi. In ogni caso, categorie fantastiche con dottrine di comodo elaborate al fine di essere facilmente confutate, senza mai alcun riferimento preciso a fatti, persone ed affermazioni reali. Comune a Mises, Hayek e Voegelin è unificare nel discorso nazismo e comunismo -o Socialismo- (all'occorrenza anche il Fascismo) come negazione dell'Occidente: un tema che, per lo meno per quanto riguarda Voegelin e i suoi "Gnostici", discende da Jonas, e che dovetti criticare per la sua insostenibilità e ideologicità già in *La Gnosi, etc.* alle pp. 344-346.

Una sommaria esposizione della loro dottrina appare quindi necessaria; potremo così osservare come l'ipotesi, o meglio, la logica, della "mano invisibile" sia andata evolvendo in questi due protagonisti del XX secolo. A premessa dell'analisi che segue, è tuttavia opportuno delimitare il campo della discussione: una concezione dell'economia (politica) non nasce infatti da valutazioni o computi specialisti, nasce da una visione dell'uomo e del mondo -per meglio dire, dell'uomo nel mondo- che può essere definita a buon diritto una "filosofia" salvo essere di fatto un'ideologia.<sup>46</sup> Non per nulla i testi di Von Mises e Von Hayek (che, tra l'altro, furono giuristi prima che economisti) sono dedicati in massima parte all'esposizione della loro concezione del comportamento umano e delle sue conseguenze, che, a loro volta, definiscono una "economia", quella realisticamente proponibile secondo loro.

Iniziamo dunque ad esaminare con un minimo di dettaglio l'opera principale di Von Mises, *Human Action*, cit. Già dalle prime pagine (pp. 1-5) dell'*Introduzione*, Mises sale in cattedra<sup>47</sup> per negare che vi sia altra realtà all'infuori dell'individuo, del quale egli si propone di studiare il comportamento al lume di una "scienza" detta prassologia. Premetto sin d'ora che, per esplicite affermazioni dell'Autore nel corso del testo, la prassologia definisce un comportamento dell'uomo "che agisce" (*acting man*, d'ora in poi citato nell'originale in lingua inglese) alla luce di una "filosofia" che discende dall'utilitarismo di Bentham (ripetutamente citato nel testo) e dal pragmatismo di William James, per il quale le "idee" debbono "funzionare". Mi permetto di chiosare: non precisamente due fari del pensiero umano. E mi permetto di ricordare la difesa delle idee rigorosamente inutili e inutilizzabili nella *Dedicatoria* al mio *Arte. Memoria. Utopia*.

Egli mostra inoltre, già a p. 1, una certa acquiescenza al darwinismo nelle vicende umane; una propensione che si ripeterà più volte nel testo e che vedremo poi apertamente espressa dal suo discepolo Von Hayek.

Proseguendo, a p. 2 Mises sottolinea che l'economia moderna è andata evolvendo in una teoria della "scelta umana" (*human choice*) che è molto più del mero aspetto economico del comportamento umano: è "la scienza di ogni sorta di azione umana". Questo, mi si consenta, è l'utilitarismo di Bentham, che si propone di prevedere le scelte in base a un calcolo di generica "utilità", dunque riduce l'intero comportamento umano ad una sua legge interiore che è lecito definire "economica".<sup>48</sup> I problemi economici o "catallattici", come Mises ama dire, fanno dunque parte di "una scienza più generale" dalla quale non possono essere astratti.

Qui occorre sostare e fare il punto su che cos'è la "catallassi", perché siamo in presenza di un principio invocato infinite volte nel corso di tutta la trattazione e ad essa immanente. Di più: è il principio immanente ad ogni ipotesi di "bontà" del cosiddetto "libero" mercato (che ho definito un ossimoro a p. 712 di *Storia, etc.*) "bontà" teorizzata con analoghe considerazioni (che vedremo a suo tempo) da Hayek.

"Catallassi" è parola che deriva dal greco *katallássō*, "riconcilio". Essa sta dunque ad esprimere una nascosta e inevitabile armonia, dunque una positività (quantomeno economica, ma non soltanto, se si considera che per Mises "progresso" umano e sviluppo economico coincidono) che si realizza nella "libera" contrattazione sul mercato delle merci e del lavoro. Mi permetto di chiosare: nella pratica del *laissez faire*. La catallassi dunque, con una certa irriverenza, può esser definita "la mano invisibile con la feluca accademica".<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Onde evitare malintesi, ricordo il significato che è stato dato al termine "ideologia" nel corso di *Storia, etc.* e di altri miei scritti. Il processo di ideologizzazione è stato definito come fenomeno, o meglio, *tentativo*, di razionalizzazione di ciò che razionalizzabile non è: pulsioni, interessi, esperienze, desideri e quant'altro, anche da parte del singolo individuo. Nell'ideologia si spaccia per "Ragione" ciò che è specchio delle proprie *ragioni*, sacrosante e rispettabili ma non universali, non destinate ad imporsi con la mitica "forza della Ragione" quanto, piuttosto, in ragione della *forza* (non necessariamente violenza) di chi le sostiene. Il mito di un'ipotetica "Ragione" esprime poi l'ideologia di ogni Razionalismo, perciò è l'ideologia *par excellence*, dimentica che dietro ogni *lógos* c'è sempre *ti kréiton*.

<sup>47</sup> Per questa come per altre mie osservazioni successive, rinvio anche alla prima critica introdotta nella precedente nota 44. Mises dà sempre per scontate, con allegra assertività, le proprie affermazioni nei più disparati campi dello scibile. Non si pone domande, dà risposte perentorie, il suo pensiero è quanto di più lontano dal dubbio e dal sospetto, si muove tra "verità" scontate. In ciò egli è uno splendido rappresentante del "pensiero" borghese, e, sotto questo aspetto, va letto e preso in considerazione.

<sup>48</sup> Qui c'è un punto da precisare subito. A p. 75 di *The Ultimate Foundation, etc.*, cit., Mises afferma energicamente che il suo *acting man* non è quel "fantasma" noto come *homo œconomicus* di tanta letteratura. Questo è vero, perché la prassologia da lui enfatizzata definisce il comportamento dell'uomo in qualunque circostanza, non soltanto in economia: ma il punto è qui, è l'intero comportamento umano che viene definito dal calcolo utilitaristico, che è lecito definire "economico". La sua precisazione dunque, o è del tutto acritica o è una forma di cattiva coscienza. Va da sé che mi sembra quindi lecito considerare lo "*acting man*" un *homo œconomicus* persino potenziato.

<sup>49</sup> Quanto sopra è bene sia chiarito. Al riguardo è interessante notare ciò che dice Von Mises riguardo alla catallassi in *The Ultimate Foundation, etc.*, cit., ove egli opera una serie di "distinguo" per evitare che il principio invocato possa identificarsi con quello noto come "mano divina". Mises vorrebbe infatti porsi al riparo *da ogni ipotesi di Deismo* (la cultura dal XVIII secolo dalla quale discende la parabola di Smith: si veda *supra*, pp. 61-62) e dice quindi a p. 7: "Ciò cui fanno riferimento le *scienze* (corsivo mio) dell'azione umana [che egli aveva dichiarato poche righe sopra essere teleologiche -nota mia] non sono i progetti e le vie del Signore, ma i fini perseguiti dallo *acting man* nel perseguimento dei propri disegni". A p. 15, dichiarando il proprio darwinismo, precisa: "La selezione naturale opera non soltanto senza alcuna interferenza intenzionale da parte di elementi esterni; opera anche senza comportamento intenzionale da parte dei vari esemplari coinvolti". A p. 19 entra però più nel vivo della questione perché i suoi enunciati attendono un fondamento; perciò dice: "Nessun pensiero e nessuna azione sarebbero possibili all'uomo se l'universo fosse caotico, cioè se non ci fosse una qualunque regolarità nella successione e concatenazione degli eventi". Il collegamento tra l'azione dell'uomo e gli eventi del mondo giunge poi a p. 57: "Le azioni sono guidate dalle idee, le idee sono un prodotto della mente umana che è indiscutibilmente parte dell'universo e il cui potere è strettamente determinato dall'intera struttura dell'universo". L'ultimo tassello è a p. 58 allorché, parlando del cosiddetto "libero arbitrio", afferma: "Tuttavia la nostra assoluta impotenza nell'accertare un assoluto inizio dal nulla, ci obbliga ad assumere che questo invisibile e intangibile qualcosa -la mente umana- è una parte inerente dell'universo, un prodotto della sua storia". Dunque c'è un ordine dell'universo, la mente umana ne è parte e guida le azioni dell'uomo nell'ambito di quell'ordine. Questa, mi si consenta, è la mano di Dio senza Dio, una mano anonima che regola l'accadere nell'azione umana conformemente a una legge cosmica. È una sfumatura ancora più "laica" del già "laico" Deismo e potremmo

Alle pp. 5-6, Mises attacca esplicitamente l'ipotesi di una pluralità delle ragioni e unisce questo "polilogismo" (così lo definisce) all'irrazionalismo, una categoria che esiste soltanto nel pensiero razionalista, come alterità che "attaccano la prassologia e l'economia". Punto fondamentale del suo pensiero è infatti negare che il pensiero nasca dall'esperienza; quindi negare l'ipotesi di una pluralità di *prospettive* funzione della propria collocazione storica, geografica, sociale, culturale e quant'altro.<sup>50</sup> "Polilogismo", storicismo<sup>51</sup> e irrazionalismo incitano ad ignorare le leggi economiche (p. 6) che è qual che fanno "socialisti, razzisti, razionalisti"<sup>52</sup> e sostenitori dell'intervento statale" (ivi). Come già rilevato, la tecnica retorica alquanto scontata di Mises è unire gli opposti nella comune opposizione alla società borghese: una tecnica che ha inizio nella crisi del pensiero liberale tra le due guerre (con le varianti "antignostiche" di Jonas e Voegelin) in rapporto all'affermarsi del nazismo, del fascismo e del comunismo e che resta in vita sino alla seconda metà del XX secolo come una sorta di rabbioso rimpianto per il bel tempo antico dell'Occidente.<sup>53</sup>

Subito dopo, alle pp. 7-8, Von Mises passa all'esaltazione del liberismo occidentale *d'antan* come fonte unica del gigantesco progresso economico del pianeta. Qui è interessante notare il rapporto causa→effetto da lui introdotto tra i due fenomeni, un tema ripreso più volte nel suo testo anche come condanna del socialismo e dell'interventismo statale in economia, e come rampogna contro coloro che dimenticano i sacrosanti meriti del *laissez faire* e dei suoi eroi. A me sembra che il suo giudizio sia un po' disinvolto, direi quasi pamphlettistico, visto che trascura non soltanto di prendere in esame il ruolo delle politiche statali, ma, soprattutto, dimentica che la produzione industriale, cuore del capitalismo imprenditoriale, si sviluppò a seguito della possibilità di sfruttare al meglio il mercato delle colonie, produttrici delle materie prime importate dall'occidente e da questi trasformate ed esportate come prodotti lavorati industriali nei propri imperi. I quali, in nome del "libero" mercato restavano in una situazione di subaltermità.<sup>54</sup>

---

forse definirla: Ilozoismo. Il problema che si pone è però questo: se era lecito presumere che la "mano di Dio" fosse provvidenzialmente orientata al Bene, si può capire la razionalistica fiducia nel "libero" mercato e nel *laissez faire* di Smith o di Bastiat. Ma se una "mano" c'è ed è teleologicamente orientata nella "libera" azione dell'uomo ma non ha l'*istituzionale e necessaria* positività divina, essa, se lasciata agire senza controllo, non necessariamente *dovrà* condurre al *nostro* Bene. Dove condurrà non è dato sapere, forse anche a risultati negativi, per noi o per altri. Può anche risorgere il dubbio gnostico sulla "bontà" di *questo* mondo. E allora: perché non stare in guardia, non nutrire una sana diffidenza sul risultato finale di un'azione umana non incanalata da ragionevoli correttivi avanzati in nome del "mondo dell'uomo"? che è poi quella *società* della quale Mises si affanna a denunciare l'inesistenza. Tanto più occorre essere cauti, in quanto il pensiero di Mises e del suo *acting man* incorre qua e là in non poche leggerezze che avrebbero meritato maggiore attenzione prima di essere calate nel discorso con tanta sicurezza. Cito ad esempio da p. 35: "la conoscenza è uno strumento per l'azione"; da p. 45: "Il carattere logico della storia"; "la conoscenza del passato produce un servizio simile nel rendere l'azione il più proficua possibile". E qui mi fermo per notare che sono tutte frasi che rientrano nel bagaglio corrente dell'uomo d'affari, del "tecnico", che potrebbero però essere meno euforicamente asserite in chi pretenda *-e Mises lo pretende-* di fare un discorso (para)filosofico sull'uomo. Il fatto è che Mises, per esaltare il ruolo salvifico del mercato, opera continuamente confronti retorici tra il benessere del XX secolo e la povertà dei secoli precedenti traendone un *Te Deum* al *laissez faire*; un confronto falsificatorio perché non viene posta la domanda su che cosa si può fare con i mezzi dei quali dispone il mondo moderno. Questo miracolo dell'Occidente ideologico da preservare, è un incubo che, come abbiamo già visto, lo accomuna al suo sodale Voegelin: ma l'occidente *reale*, la sua civiltà non si identifica necessariamente con quella ideologia: l'argomento è stato l'oggetto dell'intera *Storia di un altro occidente*, una storia del dissenso che parte dai primi dissenzienti, gli Gnostici, con l'eliminazione dei quali inizia a formarsi l'ideologia dominante. Il loro dubbio verteva infatti sulla *bontà* di questo mondo: e allora si capisce il riferimento a quanto segnalavo già a p. 975 della *Storia, etc.* citando un articolo di Faber su Voegelin: il sospetto di "Gnosi" come *stratagemma* polit(olog)ico. Mises preferisce ignorare i dubbi che ho ricordato sopra, ma implicare che ci sia una legge cosmica *positiva e razionale* (il Progresso) dispiegamento di una Ragione teleologicamente orientata che armonizza il moto browniano degli appetiti umani, è introiettare il Razionalismo: per questo mi è sembrato necessario prendere il discorso neoliberaista alla lontana, iniziando dal Deismo del XVIII secolo; e ricordare che su queste scelte si proietta da sempre, come ipotesi subalterna, l'ombra lunga dello Gnosticismo. Per sottolineare il *semplicità* del pensiero borghese. Hayek (*Legge, legislazione e libertà*, cit.) definisce la *catallassi* "l'ordine del mercato".

<sup>50</sup> L'uso del termine "prospettiva" è forse qualcosa di più di un uso estensivo e corrente della parola. Trovo interessante constatare che l'adozione rinascimentale della prospettiva "cubica" del Brunelleschi e dell'Alberti coincida con il nuovo affermarsi del Razionalismo classico dopo la lunga parentesi del cosiddetto "Medioevo". Si trattava infatti di chiudere lo sguardo sul mondo in un punto di vista unico: nulla a che vedere con la molteplicità dei punti di vista nella figurazione medievale o con la prospettiva empirica di Konrad Witz (e neppure con quella sferica di Fouquet). Che la prospettiva in arte sia veicolo ed espressione di ideologia è fatto noto: basti pensare alla figurazione egizia, dove i potenti possono apparire soltanto idealizzati di fronte o di profilo per motivi ideologici, non certo per un primitivismo figurativo, tant'è che gli umili potevano essere rappresentati "realisticamente".

<sup>51</sup> Mises ha sempre attaccato la scuola storicista tedesca che riteneva si dovesse affrontare l'economia in rapporto al contesto storico e culturale di ogni specifica *società*, negando l'ipotesi di leggi economiche astratte universalmente valide quali quelle perseguite dalla prassologia di Mises. Mises considera infatti (come Bentham) il comportamento umano -quello che determina l'economia- un'invariante. *Questa non è soltanto un'ipotesi razionalista: in concreto trasforma l'ideologia della società occidentale del XIX secolo in modello per il pianeta, suo inevitabile traguardo.*

<sup>52</sup> L'accusa di "razionalismo" è rivolta da Mises e Hayek alle dottrine economiche socialiste o che comunque prevedono la necessità di un intervento statale per "razionalizzare" il mercato a scapito del *laissez faire*. Per quanto ricordato nella precedente nota 48, Mises (e Hayek) ritengono che vi sia una "razionalità" nascosta e non razionalizzabile (mi scuso per il bisticcio, ma lo fanno loro) una nascosta armonia nell'apparente irrazionalità delle pulsioni del "libero" mercato.

<sup>53</sup> Audier cita a p. 345 il giudizio di Röpke (l'avversario di Mises nel Colloquio Lippmann) secondo il quale Mises e Hayek avrebbero giusta collocazione "dietro la vetrina di un museo"; e a p. 350 quello di Isaiah Berlin che definisce Mises "un dinosauro" e il suo seguace "l'orribile Dr. Hayek". Le loro dottrine, come nota Audier andarono poi alla conquista (almeno parziale) del mondo anglosassone: ciò sembra naturale, visto che da quel mondo, nel XVIII secolo, traggono il fondamento. Abbiamo anche visto il ruolo determinante di Reagan e della Thatcher, anche allora come reazione ai subbugli degli anni '60 e '70.

<sup>54</sup> Adam Smith parla a lungo di questi commerci in funzione della critica alla scarsa produttività dei tradizionali sistemi protezionistici e monopolistici dei paesi europei nello sfruttamento del mercato coloniale.

Proseguendo, alle pp. 9-10 conclude perciò l'*Introduzione* con un virulento attacco alla "rivolta contro l'economia" (p. 9) al Marxismo e alla cultura delle Università "di molti paesi"<sup>55</sup> che influenza i governi. "Deve essere enfatizzato" dice a p. 10 "che il destino della civiltà moderna *come sviluppato dai popoli bianchi negli ultimi due secoli* (corsivo mio, ma inevitabile) è inseparabilmente legato al destino della scienza economica". Una "scienza" che, come sottolinea più volte lo stesso Mises, non ha però nulla a che vedere con la scienza in senso proprio (le scienze fisiche): la prassologia è un'evidenza empirica che però è un *a priori* dello *acting man* (Mises critica l'economia come modello costruito *a posteriori*, da verificare poi sperimentalmente). Della contraddittorietà tra dato empirico e legge, Mises non si cura; la sua tecnica, come si può constatare leggendo il suo testo, è costruire un simulacro detto *acting man*, inserirvi un software e farne un automa che risponde al programma installato.

Sorvolando sulle successive sessanta pagine, nelle quali Mises discetta sull'intero scibile nei modi già segnalati, al fine di modellare l'uomo come *acting man*, mi limito a ricordare gli espliciti riferimenti a Hume e a Bentham a p. 73.<sup>56</sup> Le successive cinquanta pagine, dedicate essenzialmente a una critica violenta del Marxismo, offrono viceversa un qualche interesse per ciò che concerne le argomentazioni usate.

Innanzitutto è da rilevare che Mises attacca Marx in quanto "irrazionalista", un'accusa che a me sembra improbabile. È vero che Marx fu *anche* un utopista -basti pensare al suo sogno di un uomo libero di essere qualcosa di diverso in ogni momento -formulato in *Die Deutsche Ideologie*<sup>57</sup> ma il suo sforzo di

<sup>55</sup> Mises è usualmente tanto violento e categorico quanto generico ed evasivo contro i propri avversari, mere astrazioni e latori di dottrine di comodo di immediata demolizione. È la medesima tecnica di Voegelin, cui faccio riferimento perché già esposta adeguatamente alle pp. 971-986 di *Storia, etc.* (e perché i due si frequentarono a Vienna).

<sup>56</sup> Mises fa vari riferimenti a Hume, padre nobile dell'empirismo. Ciò che rende problematici i riferimenti è che però Hume era pensatore di gran buonsenso, che invocava l'osservazione empirica contro i "dogmi" della Ragione; Mises invece, come già notato, intende ricavare da una propria soggettiva lettura dell'uomo e del mondo, certamente empirica ma per nulla esaustiva, un "a priori" che diviene Legge.

<sup>57</sup> Cfr. *Die Deutsche Ideologie*, [www.ebbemunk.dk/misc/marx.pdf](http://www.ebbemunk.dk/misc/marx.pdf), p. 17: "während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden". Sui due aspetti del pensiero di Marx, può essere interessante l'articolo di R. Commers, *Marx's Concept of Justice and the two Traditions in the European Political Thought*, *Philosophica* 33, 1984 (1) che ritiene Marx influenzato da due diverse tradizioni di pensiero emerse nella società borghese del XVII e XVIII secolo, entrambe presenti nella sua prospettiva esistenziale. La visione marxiana della giustizia sociale è ricondotta da Commers ad un utopismo storicista che, mi permetto di notare, recupera il fondamento gioachimita del pensiero hegeliano. La visione della società "giusta" (quella nella quale non è più necessario invocare la giustizia sociale) è dislocata nel futuro storico e definitivo di una storia tripartita non più secondo le tre età dello Spirito, ma secondo i modi della produzione. Si trattava di superare la divisione del lavoro (vedi la citazione sopra) caratteristica della società borghese (non a caso, direi, Mises la difende in nome della più volte invocata disegualianza tra gli uomini). In quella società finale scomparirebbe la definizione di "giusto" e "ingiusto" che ha senso invocare in *questa* società: borghese, ma non soltanto, aggiungo io. In effetti l'Utopia è in un non-luogo e in un non-tempo contrapposto ad ogni e qualunque *hic et nunc*. Sul tema delle società utopiche, mi permetto tuttavia di sottolineare la loro irrealizzabilità logica senza la creazione prioritaria dell'uomo "perfetto", senza il quale non possono realizzarsi i millenarismi. Questo problema è ben presente nel pensiero eterodosso esaminato in *Storia, etc.* Tornando a Commers, egli sottolinea che le due tradizioni sono quelle che hanno come capostipiti Hobbes e Spinoza. Il primo fu un realista che ispirò la tradizione britannica che culminò con Bentham. Qui Commers cita il concetto di giustizia del *Leviathan* (p. 100 dell'ed. cit.); il realismo di Hobbes giunse a Bentham evolvendo in accezione alquanto cinica. Diversa fu la tradizione discesa da Spinoza che abbiamo visto giungere, tramite il Neoplatonismo di Cambridge, sia in Inghilterra a Shaftesbury, sia, tramite quest'ultimo, in Germania a Leibniz, Herder e la Frühromantik (cfr. *Storia, etc.*, p. 573 in n. 239 e p. 621 in n. 411). Commers sottolinea di fatto, anche se non esplicitamente, il fondamento ontologico del pensiero di Spinoza allorché nota che, per lui, gli individui non sono che l'espressione parcellizzata di una realtà che li trascende, la Natura (*Deus seu Natura* è notissima e citatissima espressione di Spinoza). Questa è l'ontologia neoplatonica, per la quale il molteplice è la manifestazione dell'Uno, ed è un'intuizione religiosa ampiamente diffusa della quale s'è detto a lungo in *Storia, etc.* Per Spinoza, ogni particolare "ragione" dell'uomo, con le sue *passioni*, è dunque espressione della totalità della "Natura" (cfr. *Storia, etc.*, p. 909 e p. 912) e il tema che egli sviluppa nella sua *Ethica* è per l'appunto quello di ricondurre le passioni nell'ambito della ragione. L'uomo, comprendendo la propria limitatezza, si rende libero e si adegua al Sommo Bene, perché riconduce la propria vita nell'ambito di ciò che è comune a tutta l'umanità, e a questa umanità si rende solidale. Come si noterà, siamo in presenza di un concetto di libertà incompatibile con quello di Hobbes, per il quale "libertà" è assenza di vincoli (*Leviathan*, ed. cit., p.91: "Liberty is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external Impediments"). Il fatto è che, come avevamo visto (*Storia, etc.*, p. 918) lo Stato è una costruzione artificiale determinata dal Covenant stipulato tra gli individui, unica "realtà" di natura. In altre parole, la linea di pensiero che discende dalla metafisica di Hobbes, e che ritroviamo nei tempi moderni dei quali stiamo parlando, considera l'individuo come unica realtà, e un'astrazione la società; laddove per Spinoza e per la sua ontologia neoplatonica, gli individui rappresentano il volto molteplice di una realtà trascendente; di qui il rispetto per le passioni ma la necessità di contemperarle nell'ambito della ragione, al fine di stabilire l'armonia degli individui all'interno della società. Anche Spinoza, come ho ricordato sopra, ebbe un seguito in Inghilterra, nel Neoplatonismo di Cambridge e in Shaftesbury; e lo ebbe in Germania, come anche ho ricordato, nella Frühromantik. Commers sostiene che questa eredità giunse infatti a Marx tramite Fichte, Schelling e Hegel. La duplice eredità culturale di Marx è letta da Commers in modo originale: Marx assunse una posizione realista nei confronti della società borghese, nella quale i diritti sono quelli dell'ordine borghese, condizionati dai rapporti economici; quanto alla condizione utopica, spinoziana della società, essa potrà essere realizzata soltanto dopo aver superato lo stadio presente dello sviluppo sociale. In altre parole: "la perfezione umana e la libertà non sono l'acquisizione dei pochi a scapito degli altri, ma un raggiungimento di tutta l'umanità per tutti gli uomini e da parte di tutti gli uomini". Vorrei notare che, a prescindere da quel che potesse pensare Marx, qui risuona la grande Utopia, il messaggio liberatorio della religiosità testamentaria, delle sue religioni; la salvezza come obiettivo possibile soltanto se è salvezza comune è un tema che percorre la religiosità giudaica. Questo percorso dell'umanità verso uno stato di perfezione, tema di infinite eterodossie, fu l'utopia di Gioacchino, e il Gioachimismo è alla radice della storia teleologica di Hegel, con il suo mito del Progresso che resta come obiettivo *certo* e traguardabile, come fine della storia (nel doppio senso della parola) in Marx. Marx era però anche convinto che i rapporti antagonisti tra gli uomini non potessero essere superati se non abolendo la divisione del lavoro, e che l'approccio all'antagonismo sociale dovesse essere formulato in termini rigorosamente realisti: guardare agli ideali in termini moralistici sarebbe stato assolutamente errato. Perciò egli intraprese la critica dell'economia politica ripercorrendone analiticamente le formulazioni, al fine di giungere a una definizione "scientifica" dell'equità sociale. Conseguentemente, egli volle inserirsi come possibile capolinea della tradizione di pensiero borghese, la tradizione dell'economia politica.

*dimostrare per formule algebriche* la realtà nascosta dell'economia capitalista denuncia, se mai, il contrario, tant'è che a me personalmente questo sembra piuttosto un suo limite. Inoltre -questo è davvero singolare- Mises (e, come lui, Hayek) accusa ovunque, e senza ombra di dubbio su ciò che sta dicendo, i sistemi socialisti e statalisti di *razionalismo*.

Questa assurda e contraddittoria polemica dei due austriaci evoca di sicuro la parabola evangelica della pagliuzza e della trave, posta l'indubbia discendenza del liberismo dal Deismo e dal Razionalismo del XVII-XVIII secolo.

La cosa però si spiega con alcune affermazioni di Mises, secondo il quale il concetto marxiano di "ideologia" minerebbe la capacità veritativa del pensiero (p. 74). Mises però attacca il pensiero "ideologico" (p. 76) altrui (il suo non lo sarebbe) a causa del *proprio* fondamento razionalista: lo attacca perché il concetto marxiano di ideologia condurrebbe a dover ammettere una *pluralità delle "ragioni"*, cioè la possibilità che una situazione di fatto possa esser vissuta sotto molteplici *prospettive*. Conflittualmente, dunque. Il suo punto di vista, che sembra volare alto nei cieli della speculazione filosofica, ha però un fondamento ben materiale nella sua concezione dell'economia: se si potesse ammettere quella pluralità, sarebbe legittima l'esistenza dei sindacati. Secondo Mises, al contrario, i sindacati rappresentano soltanto un grave impaccio (lo ripete ovunque se ne presenti la possibilità) allo sviluppo delle nascoste e misteriose armonie economiche del *laissez faire*, "catallattiche" per lui. Inoltre, per Mises, l'utopismo si identifica con l'irrazionalismo, perché la realtà dell'economia avrebbe completamente demolito l'utopismo socialista (p. 73). Lo "irrazionalismo", mi permetto di ricordare, è una categoria che esiste soltanto nel pensiero razionalista; del resto, anche il marxista Lukács parlava, a proposito del pensiero altrui, di "distruzione della ragione".

Von Mises ritiene egualmente negativa ogni dottrina che cerchi di stabilire un modello per l'uomo, laddove l'uomo è quel che è e deve esser lasciato essere (pp. 95-98). Ciò, si noterà, è perfettamente coerente con la sua negazione della realtà della società, e la sua esaltazione dell'individuo come sola realtà: ogni normativa per l'uomo, sin dal tempo delle formulazioni religiose, fu pensata infatti in funzione dell'esistenza, oltre l'individuo, di una *società*. L'unica normativa pensabile, *in foro externo*, secondo la tradizione di Hobbes, è quella di leggi positive la cui sola "razionalità" è di discendere dal *Covenant* stabilito dai "liberi" individui. Dei fattori di crisi e dissoluzione sociale germinanti da una simile concezione abbiamo parlato a lungo, in *Storia, etc.*, esaminando le argomentazioni di Leo Strauss e di Brague in rapporto alla crisi dell'Occidente.

Soprattutto si comprende l'odio palpabile (non so trovare altra, più sfumata espressione) di Mises verso il Cristianesimo, in quanto portatore di una dottrina *sociale*. Il testo è disseminato di attacchi al Cristianesimo: cito soltanto, per tutte, la p. 675 ove l'invettiva giunge all'apoteosi: in poche righe Mises attacca ogni ipotesi di "filosofia sociale del nostro tempo" e unisce nella condanna e nel disprezzo, in un'unica categoria, marxismo, nazismo, fascismo e Cristianesimo; quest'ultimo però ben specificato nella totalità delle sue accezioni, protestante, cattolica e ortodossa; vi unisce, nell'accusa e nel reato, anche gli Hoenzollern, i Bourbon-Orléans e F.D. Roosevelt con il suo New Deal, tutti d'accordo nel parlar male del capitalismo. Un passaggio acrobatico che avrebbe fatto l'invidia di Voegelin. Alle varie accezioni del Cristianesimo è poi dedicata una lunga nota al piede della pagina (nota 8) con accuse circostanziate confessione per confessione.

Per terminare questa prima parte del testo intitolata, come il testo stesso, alla "Azione umana" (il testo è suddiviso in sette parti di diseguale ampiezza) mi limito a segnalare due ulteriori punti che, a mio avviso, contribuiscono a definire il personaggio.

Alle pp. 125-126 Mises affronta la teoria dell'utilità marginale secondo la quale, per ripercorrere il suo enunciato, un ducato di reddito in più, per un uomo che ha già un reddito annuo di 5000 ducati, varrebbe all'incirca la metà di quanto potrebbe valere per un uomo che avesse un reddito annuo di 2500 ducati. Certamente, egli nota, qui possono entrare in campo fattori psicologici individuali (dunque non si può stabilire una "legge" del genere) ma soprattutto, aggiunge, non è questa la via per risolvere il problema del "valore" di quel ducato in più, fondato sulla scelta. Ora, senza entrare nel merito di una questione che esula dagli interessi di queste note, trovo singolare, ma anche sintomatico, che Mises non si sia chiesto quale potrebbe essere il "valore"

---

Un Marx razionalista si innesta così sul Marx utopista di *Die Deutsche Ideologie*: una analisi "scientifica" della realtà diviene la premessa alla lotta per il raggiungimento dell'Utopia. Vorrei notare che questa è la logica del Gioachimismo e di tutti i millenarismi, l'ipotesi di poter realizzare l'Utopia nella storia. Secondo Commers dunque, le due tradizioni che discendono da Hobbes e da Spinoza convivono in Marx, secondo percorsi che egli tenta, senza grande successo, di identificare; esse gli appaiono strettamente intrecciate nella nota profezia marxiana (*Il Capitale*, ed. cit., vol. III<sup>o</sup>, p. 231): "Di fatto il regno della libertà inizia là dove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla finalità esterna". Far giustizia all'uomo è garantire il libero sviluppo individuale; è l'ideale aristocratico di libera individualità che Commers individua nel percorso di Marx. Un ideale che egli ritiene di rintracciare in Shaftesbury, nel suo *The Moralists: a Philosophical Rhapsody* (cfr. A. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, cit., vol. II). In esso, due uomini si parlano liberamente fuori del tempo, perché *là non c'è un tempo da trasformare in danaro*. Il ritorno al tempo e alla quotidiana vita sociale li renderà di nuovo estranei, lungo i percorsi dei loro affari. Commers conclude ricordando il fallimento delle attese, ma anche il continuo risorgere dell'Utopia. Per quanto concerne queste note, ritengo tuttavia significativo ricordare come prosegue la profezia di Marx sopra citata. A p. 232 Marx precisa il modo per giungere a quella libertà: essa si realizza portando sotto il controllo razionale dei lavoratori quella produzione che egli considera guidata da una "forza cieca". A prescindere da considerazioni politiche ed economiche che non mi competono nella logica che intendo dare al mio racconto, ciò che mi preme sottolineare è questo: là dove i fautori del liberismo vedono nella libera azione del capitale il dispiegarsi di una razionalità *nascosta*, retaggio del Deismo, Marx vede soltanto -come è ovvio che sia fuori dal pre-giudizio puramente ideologico e razionalista- null'altro se non ciò che appare allo spettatore, il disordine. Il suo sguardo *sospettoso* potrebbe perciò richiamare quello dello "Gnostico" e di chiunque non ritenga *questo* mondo il migliore dei mondi possibili.

di quel ducato in più per chi avesse un reddito, non di 2500, ma di 25 ducati. Il punto è che egli ritiene evidentemente non significativo il quadro sociale ai fini della *scelta*, come risulta palese dal fatto che egli insista a postulare l'esistenza di un "libero" mercato del lavoro, un'ipotesi circa la quale fu esplicitamente dubbioso lo stesso Smith. Il suo modello è, come detto, un *a priori* fondato su un uomo astratto (lo *acting man*) le cui pulsioni utilitaristiche (Bentham è ripetutamente nominato, ed è comunque sempre presente sullo sfondo) ne garantiscono il funzionamento. In altre parole è una *tautologia impenetrabile*, e inattaccabile a patto che se ne condividano gli assunti tra i quali spicca, guarda caso, l'assenza dell'uomo reale, dell'uomo "così com'è" che, al momento del bisogno, è invocato da Mises contro ogni utopismo.

La cosa però non è da prendersi alla leggera, perché il suo modello economico, una volta ricevuta autorità giuridica, diviene un potente strumento per trasformare l'uomo storico, reale (cioè gli uomini con le loro individuali diversità, storicamente, culturalmente e socialmente determinate) nell'automa dello *acting man*, prodromo di una *globalizzazione umana* ad uso di un astratto capitale il cui compito sembra essere quello di "crescere e moltiplicarsi". Questo aspetto, il tentativo di creare un uomo funzionale alla produzione, è esattamente ciò che denunciano gli avversari del neoliberalismo.

Il lavoro diviene così un mezzo per un fine esteriore, la produzione di sempre più "cose" (p. 131) e ciò appare coerente con un sistema sociale e produttivo dichiaratamente orientato all'esclusivo soddisfacimento di un non meno astratto "consumatore": dimenticando -o forse no- che quest'ultimo è in larga parte la medesima figura del "lavoratore", una volta indossato l'abito civile. Qui siamo al tema assai delicato dei bisogni indotti, del consumo "forzato" che invia nel regno delle favole l'attesa di Marx di una fine del bisogno. Siamo anche al ciclo infernale di produzione/consumo del quale parlavo a p. 1312 di *Storia, etc.*: ciò che si consuma in questo ciclo, a mio avviso, è l'umanità dell'uomo, pensato infatti da Mises nelle forme artificiali dello *acting man*. Si può anche ritenere questa evoluzione un "progresso": tuttavia a me sembra di essere in presenza dell'eterna tensione, già individuata in alcuni esiti dell'alchimia, ad azzerare la natura per far posto ad una irrazionale costruzione razionalista.

Alle pp. 135-136, la logica conseguenza di questo approccio, è che il lavoratore deve adattarsi alla più totale flessibilità di impiego, ciò che lascia perplessi circa la fattibilità del programma, perché ci si possono domandare almeno due cose: in generale sino a che punto l'oggetto della flessibilità può essere spontaneamente flessibile (i metodi carcerari di Bentham sono rimasti essenzialmente letteratura) e, in particolare, come un tornitore possa trasformarsi in muratore o un archeologo in un chimico. Non sto facendo umorismo a buon mercato: Mises parla espressamente di trasferimento del lavoro là dove c'è l'espansione della produzione (p. 135) e aggiunge (p. 136): "Chi cerca un impiego deve essere pronto a lavorare per uno stipendio qualunque, per quanto basso, anche se insufficiente alla conservazione dell'esistenza. Sarebbe comunque felice di ritardare almeno per un po' la morte per inedia". SIC.

Ciò è semplicemente *stupido*, indipendentemente da considerazioni di altro ordine. A prescindere dal fatto che la persona interessata, in quanto *acting man*, potrebbe *scegliere* (con o senza calcoli d'utilità benthamiani) di fare piuttosto il rapinatore<sup>58</sup> (nella peggiore delle ipotesi vitto e alloggio sarebbero comunque forniti dallo Stato) ha mai pensato, Mises, che sta parlando di chi dovrebbe essere *anche* il consumatore della sua forsennata produzione?

Qui non si intendono fornire ricette economiche alternative né lanciare proclami politici, si tenta soltanto l'analisi della *logica* inerente al discorso di Mises alla luce di un minimo di riflessione: come sta in piedi -nella realtà- il suo ipotetico modello "*a priori*"? Paradossalmente, il suo modello liberista ispirato ad un totalitario *laissez faire* richiederebbe un immediato intervento legislativo dello Stato, onde evitare ad una imprenditoria sprovveduta di finire vittima della propria miopia.

Siamo dunque in presenza di un modello teorico che sembra più che altro un modello astratto, il cui vero intento sembra essere un altro, questo però per nulla "astratto": contribuire a *creare nella realtà storica* la figura immaginaria dello *acting man*. Una costruzione, dunque, *ideologica*, mirata a sostituire l'uomo storico con un uomo mutilato, lobotomizzato, pensato per portare all'affermazione di un modello la cui praticabilità sembra comunque tutta da dimostrare. Questi sono i risultati del pensiero razionalistico, del quale Mises accusa, a ragione ma senza riflettere sul proprio "Occidente", i regimi comunisti. In fondo anche Mises, come quei regimi, pretende di creare un "uomo nuovo" adattato ai bisogni di un modello astratto. I modelli razionalisti sono un po' come i vampiri delle leggende: spettri che di per sé non hanno vita e perciò hanno necessità di sangue rubato ai vivi, senza il quale tornerebbero nel nulla.

---

<sup>58</sup> Una concreta possibilità esistenziale che mostra come il meraviglioso "progresso" annunciato dal paleoliberalismo di Mises provocherebbe non soltanto un danno *sociale* a quella "società" che per lui non esiste: ma anche *individuale* a quegli "individui" che per lui sono l'unica realtà, perché degraderebbe la convivenza nel quadro di un'invivibile condizione di insicurezza, esperienza nota a tutte le società che creano vaste aree di emarginazione. Certo, si potrebbero seguire le ricette di Bentham e mettere i ladri ai lavori forzati nel Panopticon, ma sembra che la soluzione non sia mai apparsa realistica, a giudicare dal suo insuccesso. Mises è lontanissimo dal sospetto che il *liberismo* possa essere stato il *primo responsabile* dei regimi autoritari del XX secolo; Mises ha la vista corta, il *furrore ideologico* gli ottunde l'intelligenza delle più semplici cose del mondo. Ma il furrore ideologico nasce quando al *ragionare* si sostituisce la *razionalizzazione*, una scelta sul cui fondamento nasce l'economia politica, con la sua pretesa di creare una convivenza -cioè una *società* (della quale si rifiuta l'esistenza)- sul calcolo contabile di "individui" astratti dal contesto.

Qui il problema non è politico/ideologico, non è neppure contingentemente “economico”: qui siamo in presenza di una struttura di pensiero, di un modo di pensare la società (anche se il termine è sgradito ai liberisti che non possono ammetterne l’esistenza) che si rivela inadeguato a causa dell’astrazione razionalista che lo conforma.

Mises fa del proprio progetto un’arma ideologica contro i regimi comunisti, vituperati ogni poche pagine: un’arma comprensibile in tempi di guerra fredda. Ora però che quei regimi hanno patentemente dichiarato il proprio fallimento e ben pochi possono pensare di resuscitarli, il gigante contro il quale Mises lottava torna ad essere un mulino a vento. *Mises è terribilmente inattuale*, un dinosauro, come diceva Berlin: è tuttavia è un dinosauro che tenta sempre di tornare a vivere nel *Jurassic Park* di questo “Occidente” ideologico.<sup>59</sup>

Tornando al suo testo, la prima parte si conclude con un peana alla Ragione come creatrice unica del Progresso, che però, in quanto progresso economico, rivela che la Ragione di Mises è, più modestamente, la ragione calcolante della *téchne*: rispettabilissima e necessaria, ma alquanto arditamente elevata a fondamento “spirituale” della crescita *economica*. Interessante tuttavia notare che questa Ragione è la medesima che pervade il cosmo, come segnalavo sopra in nota 48, e che essa può aggiungere all’universo *nuova creazione* (p. 141). Un’architettura che abbiamo già visto in alchimia, religiosità eterodossa che giunse alla Frühromantik dove però è l’arte, *intuizione intellettuale* al di sopra della ragione, ciò che crea nuova realtà, come *la Parola che fa essere*; poi quella religiosità si secolarizzò nella storia teleologica dello storicismo hegeliano, erede del mito illuminista del Progresso.<sup>60</sup> Mises, che detesta il Romanticismo e lo Storicismo, ha però un proprio culto economicista del Progresso: i percorsi e i non casti connubi delle idee rappresentano uno dei fenomeni più singolari della storia, e costituiscono la cassetta degli attrezzi dove rovistare per trovare quelli più confacenti da adattare alle proprie urgenze.<sup>61</sup>

La seconda parte, intitolata “L’azione nel quadro della società” si apre con le solite banalità assertive, ma, più significativamente, anche con citazioni da Smith e Bastiat per quanto concerne la “mano invisibile” (ribattezzata catallassi) e da Bentham. Segue un attacco alla dottrina sociale cristiana (p. 154) colpevole di perorare l’aumento dei salari.

A proposito di questo suo negativo rapporto con la religione (specificamente quella cristiana, di tutte le confessioni) è interessante navigare tra le pagine 150 e 156, per scoprire che le visioni universaliste che si preoccupano della società nel suo complesso sono forme di “governo teocratico” (pp. 150-151) che il liberismo non può accettare, essendo “teoria puramente razionale e scientifica” (p. 155); e che la religione non deve avere dottrine sociali, ma restare un rapporto privato di ciascuno con il “mistero”, perché così dice William James, altra Musa ispiratrice di Mises.

A prescindere dal fatto che ciò significa non capire che cos’è una religione (o forse capirlo sin troppo bene, e temerlo) c’è da domandarsi come potrebbe un rapporto con il “mistero” non tradursi in un quotidiano comportamento mondano, quindi con un atteggiamento *sociale*; viene però soprattutto il sospetto che questo confinamento della religione abbia molto a che vedere con interessi di parte, quali il citato livello dei salari. E qui viene proclamato l’obbiettivo di Mises: il rinnovamento dei fasti borghesi e occidentali del XIX secolo (p. 155).

Non manca, era da attenderselo, l’esaltazione del “genio” e la giustificazione della divisione del lavoro su un fondamento, oserei dire, biologico: “l’innata” diversità degli individui (p. 158). È noto infatti, mi vien di chiosare, che un addetto alle pulizie o un manovale realizzano, nel proprio mestiere, l’aspirazione alla propria diversità, unitamente al rifiuto di farsi Amministratore Delegato. Mi permetto di insistere su questo tono poco rispettoso, perché deve essere ben messo in luce su quale coacervo di stupidaggini è costruita la dottrina di Mises, che Menenio Agrippa aveva già saputo esporre in modo più suadente: stupidaggini che si rivelano tali all’analisi, ma che contribuiscono a costruire la fitta trama di non ingenue (lo spero per lui) menzogne, sulle quali soltanto può costruirsi un’ideologia *inattuale*.

---

<sup>59</sup> La spinta per un ritorno al liberismo messa in atto dalle classi dirigenti occidentali negli ultimi decenni potrebbe essere intesa come un nostalgico sguardo alla passata *grandeur*, quella del XIX secolo; un tentativo *inattuale* di sfuggire al proprio progressivo ridimensionamento, che si vorrebbe causato dall’abbandono delle politiche economiche caratteristiche di quel secolo glorioso (glorioso per l’Occidente). Un ritorno che, nel nuovo contesto di forze planetarie, si effettuerebbe attraverso la globalizzazione e la finanziarizzazione dell’economia. Di fatto però, non c’è più la società che garanti quell’impetuoso sviluppo; non c’è più quantomeno nell’occidente geografico (l’occidente reale) ed è perciò venuto meno il contesto che rese possibile l’affermazione dell’economia liberista: lo ha fatto venir meno lo stesso impetuoso sviluppo del benessere avvenuto tra il XIX e il XX secolo. E non c’è più il dominio coloniale planetario. Un benessere senza precedenti ha tolto al liberismo la sua massa di manovra, fatta di individui non soltanto poveri, ma privi di autonome capacità di sussistenza e pronti a qualunque sacrificio pur di sopravvivere, consentendo così il vertiginoso accumulo di capitale pronto a riciclarsi in una progressione apparentemente infinita (ma tutto finisce, in questo mondo) così lucidamente intuito e descritto da Marx sul fondamento della stessa economia politica dei classici. Tutto però finisce perché tutto muta, e un’economia è possibile e giustificata soltanto in rapporto ad un contesto sociale: se questo muta, quell’economia non è più possibile e giustificata e può produrre soltanto guasti *sociali* nella sua pretesa di ricreare una società che non c’è. In una società radicalmente mutata, le “leggi” dell’economia liberista -leggi che potevano valere per un’altra società- possono quindi produrre soltanto squilibri ed emarginazione, l’arricchimento collettivo si trasformerebbe nel mero dato statistico del PIL elaborato sul fondamento di una *crescente disparità*: precisamente ciò che è in atto. Il sogno di resuscitare un passato che non può tornare, mostra un occidente prigioniero della ideologia di “Occidente”.

<sup>60</sup> Per tutti questi argomenti rinvio ai capitoli e ai passaggi relativi di *Storia*, etc.

<sup>61</sup> Cfr. *Storia*, etc., p. 1263.

Perciò, sino a p. 176 Mises parla di divisione del lavoro senza porsi domande sull'origine sociale delle "diverse attitudini".<sup>62</sup> Anzi, a p. 175 egli afferma l'esistenza di "uomini che in ogni riguardo sono superiori e più efficienti, e uomini che in ogni riguardo sono inferiori e meno efficienti". A parte il fatto che ciò rende assai poco neutra ed ecumenica la sua visione di un'umanità diversa nelle attitudini che va a ricoprire il proprio ruolo "naturale" nella divisione del lavoro, e volendo prescindere dall'uso sgradevole e inappropriato di valutazioni di superiorità e inferiorità, si potrebbe anche essere d'accordo con lui sulla maggiore o minore efficienza degli individui: salvo però chiedersi -Mises se ne guarda bene- quanto di essa abbia origine in una estrazione sociale che non è il frutto imperituro di una legge cosmica, di natura.

Ma tant'è. L'utilitarismo, egli dice, non ha nulla a che vedere con i diritti umani (p. 175) e Malthus ha mostrato che la natura offre limitati mezzi di sussistenza, perciò non a tutti è accordato il diritto di esistere (ivi). Quanto a Darwin, Mises professa il proprio darwinismo sociale (p. 176) e chiude il capitolo con il solito attacco *en passant* al Cristianesimo.

Il capitolo successivo non merita particolari segnalazioni, anche perché vuol porsi su un livello "filosofico" che purtroppo non si addice a Mises. Ci si può però soffermare un attimo su tre affermazioni:

- Soltanto gli individui pensano, la società non pensa, come anche "non mangia e non beve" (p. 177). Dove e su che cosa maturi il pensiero degli "individui" non è tuttavia dato sapere, posto che essi vengono astratti dalla società nella quale vivono, dal luogo e dal tempo;
- Le dottrine del nazismo non sono essenzialmente diverse dall'ideologia socialista. Questo lo pensava anche Jonas, che però si limitava a considerarli tutti "gnostici";
- Il colonialismo inglese (e olandese) salvaguardò la pace (e i privilegi) in India; fu accettato dall'opinione pubblica e finì soltanto per "l'infiltrazione di idee sovversive dall'esterno" (p. 190).<sup>63</sup>

Il capitolo che segue, e che conclude la seconda parte del testo, merita qualche riflessione in più, nonostante prosegua l'insopportabile superficialità (ammantata di conoscenza) del suo ricettario.

A p. 194 egli sentenzia che la società si regge sul *do ut des*, e che, prima, c'era soltanto la lotta di tutti contro tutti. Qui c'è da notare che, mentre ricalca, senza citarlo, la metafisica materialista di Hobbes, Mises sembra incapace di trarne le coerenti conseguenze, che Hobbes ne trasse, circa il carattere non "naturale" della proprietà, concessione del Leviathano.

A p. 198 però il discorso si fa più interessante. Dice Mises: "Tutte le categorie prassologiche sono eterne e immutabili perché sono determinate unicamente dalle strutture logiche della mente umana e dalle condizioni naturali dell'esistenza umana". Ora, a prescindere dall'apodittica prosopopea, la sua affermazione va osservata da vicino e con attenzione. Ciò che vi si legge infatti, è la traduzione del Razionalismo nel desiderio borghese occidentale (i due termini non possono essere disgiunti) di un pensiero unico e di un "Vero" assoluto che ignori il fondamento del pensiero nell'esperienza, nel *tí kreítton* che è l'*archè* del *lógos*. Per non dire poi dell'insulso ma subdolo aggettivo "naturale" usato per una condizione dell'esistenza umana che muta nel luogo, nel tempo, e nella collocazione sociale. Mises, "filosoficamente" rozzo e contraddittorio, anche se non si rende conto di quel che dice sa benissimo *perché* lo dice.

La terza parte del testo di Mises si apre con la critica del concetto marxiano di valore, che gli offre lo spunto per l'ennesima polemica contro il socialismo. Di questo si può fare a meno di occuparsi (gli argomenti sono sempre i medesimi dal tempo di Bastiat); per quanto riguarda invece il concetto di valore, si deve tener presente quanto già ricordato, cioè che Marx lo riprende da Smith. Sicuramente si tratta di un concetto senza un fondamento economico certo; vorrei però suggerire che potrebbe averne avuto uno *etico* quando il mondo imprenditoriale, che produceva beni *reali*, andava contendendo il futuro al vecchio mondo della proprietà terriera, del privilegio aristocratico e dei monopoli della Corona; e che questa "etica" non doveva essere lontana dal pensiero "economico" di un Presbiteriano. Poi, si sa, l'economia si è liberata da qualunque remora inconscia estranea al calcolo.

Di questo soltanto infatti Mises ritiene si debba tener conto nelle pagine che seguono, dedicate al calcolo economico. Al riguardo, molto esplicita è la p. 215, nella quale egli afferma che è *razionale soltanto ciò che può essere oggetto di calcolo economico*<sup>64</sup>, anche se questo atteggiamento è criticato da chi disprezza "la civiltà occidentale", cioè da "riformatori nevrotici, letterati privi di equilibrio mentale e demagoghi ambiziosi". Il suo "*acting man*" non si preoccupa delle conseguenze del proprio obiettivo di profitto: se ne esistono, sono comunque ininfluenti nel suo calcolo.

<sup>62</sup> Ricordo nuovamente il ruolo che ebbe il *razionalismo* deista nel presentare come "naturale" un assetto sociale che è, più modestamente, un prodotto della storia, dunque qualcosa di mutevole e mutabile, non il volto palese di una nascosta legge cosmica. L'aspetto più sconcertante di Mises (e di Hayek) è che essi accusano di "razionalismo" le dottrine che postulano un intervento statale nella regolazione dell'economia.

<sup>63</sup> La seconda e la terza affermazione sono interessanti perché ricordano la tecnica degli eresiologi (*le eresie sono frutto di un'alterità infiltrata dall'esterno nell'ordine di questo mondo*; genericamente definite "gnostiche" esse erano infatti un coacervo di dottrine diversissime tra loro, accomunate però nel non pregiare l'ordine costituito del mondo).

<sup>64</sup> Ciò che è esattamente l'oggetto di queste pagine: la riduzione dell'umano all'economico è il punto d'arrivo, l'unico "razionalmente" stabile, del Razionalismo. Ma l'applicazione del calcolo all'uomo è destinata al fallimento, può essere soltanto *imposta*: sinché si ha la forza di farlo.

È appena il caso di notare che i codici etici imposti dai Profeti, fondatori di religioni, a delimitare il comportamento dell'individuo nella società (perché li siamo, è lì che pesano le conseguenze delle nostre individuali azioni) erano un po' più lungimiranti: precisamente perché il profeta guarda ad un reale che va oltre il razionalizzabile, guarda alla complessità dell'umano fondandosi su un "Vero" trascendente: laddove la Ragione pretende di fondarsi su se stessa. Mises però, che col suo automa detto "*acting man*" ignora totalmente questa complessità, considera, come tutti i razionalisti, "irrazionale" ciò che è estraneo all'essenza stessa del Razionalismo, al calcolo. È il semplicismo del "pensiero" di Bentham.

A questo punto si apre un discorso molto interessante che ci rinvia lontano dai discorsi superficiali di Mises, ci rinvia ai limiti e alla mancanza di fondamento della prospettiva liberista. Procediamo con ordine.

Alle pp. 219-228, Mises si produce in un lungo elogio dell'instabilità ("a questo mondo non esistono cose come la stabilità e la sicurezza", p. 226) nella quale il suo *acting man* combatte, con abilità e a proprio rischio, per il proprio arricchimento. È precisamente l'instabilità, coniugata con una assoluta libertà d'azione, ciò che costituisce il quadro di riferimento delle sue scorribande, lo scenario che le rende possibili. Per conseguenza Mises ritiene sia un "futile tentativo" quello di creare "un'orbita di sicurezza" attorno all'instabilità, magari grazie al "credito pubblico o semipubblico a lungo termine" che costituisce "un elemento di disturbo nella struttura della società di mercato" (p. 227). Mises fu notoriamente un acerrimo nemico del New Deal e per lui, dunque, la libertà è più importante della sicurezza: cosa sulla quale è dubbio sia d'accordo la massa di coloro che da tanta libertà d'azione non avrebbero possibilità di trarre profitto, mentre avrebbero buone ragioni per volersi garantiti dalle imprevedibili tempeste del "mercato".

Per comprendere meglio la vastità dei problemi qui sottesi, è opportuno fare un passo indietro nel tempo tornando agli Atti del Colloquio Lippmann, in particolare allo scontro che vi fu tra Mises e Rüstow nelle sedute del 29 Agosto riportate alle pp. 467-479 del testo di Aubier, cit. Ne ricordo nuovamente lo sfondo: il Colloquio nacque a fronte della crisi del liberismo negli anni tra le due guerre, della nascita delle dittature di destra e di sinistra, dell'esperienza del New Deal come risposta alla crisi del 1929, e del delinearsi del cosiddetto "socialismo liberale". Vi confluirono esperienze e visioni diverse, tra le quali quella di Mises non era di certo dominante.

Preso la parola, Rüstow si pose una domanda: come mai, nonostante i grandi benefici ricevuti dal liberismo del XIX secolo, l'umanità aveva manifestato per esso una così profonda avversione, e se ne era allontanata? Qui egli avanzò subito il dubbio che i problemi della società non potessero essere ridotti alla sola economia. L'uomo, disse, non vive di solo pane, il suo obiettivo è l'ottenimento e la conservazione di una situazione sociale che non si misura soltanto con il reddito e con il tempo destinato al lavoro (p. 470). Ciò che conta non è semplicemente il reddito, ma una "situazione vitale" soddisfacente (ivi) e l'aspetto economico è insufficiente per dare il metro di questa situazione vitale.

Nel XVIII secolo, proseguiva Rüstow, l'esigenza di libertà mise in crisi le gerarchie sociali del mondo feudale e aristocratico e nacque il liberalismo. Segue una critica di Rüstow che richiama una tradizione di pensiero che potrebbe risalire a Burke e alla Frühromantik: l'errore fu di sostituire quelle gerarchie autoritarie non già con quelle "naturali" di ogni organismo, ma con il mito dell'eguaglianza. Vi fu quindi una dissoluzione sociale e spirituale, dalla quale emerse il dominio del fattore economico e vi fu la "scoperta geniale" dell'automatismo dell'economia di mercato.

Il fondamento di quest'ultima affermazione di Rüstow dovremo trattarlo più in dettaglio in seguito, ma è già stato introdotto sin dall'inizio di queste note riconnettendolo con lo sviluppo del Deismo: quella geniale scoperta non fu che la secolarizzazione di "una credenza di origine teologica" circa una ragione divina operante nel mondo come legge *naturale, razionale e positiva*; credenza che egli sintetizza nella nota espressione di Spinoza, *Deus seu natura*, che fa risalire alla filosofia greca (su questo parleremo a suo tempo). Questo "errore teologico-razionale circa la legge di mercato" (p. 471) ha fatto ignorare che l'economia di mercato non può funzionare senza uno Stato "forte e *indipendente*" (corsivo mio) che ne assicuri l'esatto rispetto (ivi).

La coincidenza degli interessi economici individuali con l'interesse generale, entusiasticamente proclamata dai liberisti come "il mistero dell'economia di mercato" (ivi) potrebbe valere soltanto sotto la sorveglianza dello Stato, ciò che mancò nello Stato liberale, provocando fenomeni patologici e degenerativi dell'economia. Nel mercato è prevalsa l'atomizzazione ed è mancata l'integrazione; il mercato lasciato a se stesso ha generato disintegrazione (p. 472).

A questo punto Rüstow affermò qualcosa di dirimente nella nostra discussione: l'uomo può vivere "più a lungo senza libertà che non senza unità" (ivi) e la mancanza d'integrazione fu la malattia sociale del dopoguerra (ivi). Questa mancanza d'integrazione non può essere eliminata né con l'aumento dei salari, né con la diminuzione degli orari di lavoro (ivi); ecco perché, nonostante il miglioramento delle condizioni di vita, la classe operaia occidentale cova il malcontento. La crisi è generale e le sue manifestazioni economiche sono soltanto sintomi secondari di una malattia più profonda del corpo sociale (p. 473).

Dunque, dice Rüstow, la crisi risale *all'ignoranza liberista in materia di sociologia*, il liberismo ha ignorato il ruolo centrale di bisogni vitali "irrazionali". Qui mi permetto di notare che questi bisogni *non hanno nulla di "irrazionale", più semplicemente non sono razionalizzabili*: ma si sa, per il pensiero razionalista ciò che non è razionalizzabile è "irrazionale". Tra questi bisogni, fondamentale è il bisogno d'integrazione (ivi).

A questo intervento, dopo altri, rispose Mises. Dopo la scontata critica del marxismo e l'esaltazione del benessere portato dal liberismo, Mises accusò Rüstow di "semplice pregiudizio romantico" sostenendo che le nuove collocazioni sociali (passaggio da contadino a operaio) erano state un'evidente scelta: senza però chiedersi quali fattori avrebbero potuto rendere quella scelta una scelta forzata (p. 476).

Naturalmente Rüstow replicò sottolineando questa lacuna nell'analisi di Mises, respingendo con durezza l'ironico giudizio, e coinvolgendo Hayek nella propria critica a Mises (p. 478). Aggiunse poi che il successo del nazismo e del fascismo trovava una ragione essenziale nel disatteso bisogno d'integrazione (ivi). I difensori del liberismo, secondo Rüstow, si limitano a dare *la colpa della crisi alla stupidità e alla malvagità* di coloro che non riescono a capire le "verità salutari" del liberismo (p. 479).<sup>65</sup>

Il vecchio liberismo, concluse, non ha persuaso, né sembra in grado di convertire comunisti, nazisti e fascisti. Poi, la sua sarcastica battuta finale in quello che fu un vero e proprio scontro (Mises, a giudicare dalla trascrizione degli Atti, doveva aver parlato in un tono davvero sufficiente e sgradevole) per il clima dialogante di un colloquio: "Se essi non hanno ascoltato Mosè e i suoi profeti -Adam Smith e Ricardo- come crederanno al Sig. Von Mises?" (ivi). Qualche tempo più tardi vi hanno creduto Reagan e la Thatcher, e chi con loro partì per l'Oklahoma.<sup>66</sup> Ma questa è un'altra storia.

Questa discussione mette in luce quanto fragile, astratta e irrealistica (oltretutto, oggi, inattuale) sia la dottrina liberista; e come tale sua assenza di fondamento, che si traduce nell'ignorare l'esistenza della società e nel ridurre l'umano al calcolo economico individuale, costituisca un'eterna<sup>67</sup> fonte di crisi. Questa radicale ignoranza dell'umano ha una causa precisa: il Razionalismo nel quale essa maturò a partire dal XVIII secolo.<sup>68</sup>

Tornando ora al testo di Mises che stavamo esaminando prima di questa digressione, esso prosegue con una interessante osservazione dalla quale si comprende sempre meglio la ristrettezza del suo pensiero: secondo Mises la nostra *civiltà* è inseparabile dal calcolo economico e perirebbe se abbandonasse "questo preziosissimo strumento intellettuale per l'azione" (p. 230).

Che cosa sia per lui la nostra civiltà e chi e come l'abbia costruita, si può facilmente immaginare; forse gli usurai cari a Bentham, non certo i santi, gli artisti, i poeti, i filosofi e i ricercatori. Sappiamo comunque che per Mises l'economia è la scienza generale "di tutte e ciascuna azione umana" (p. 232). Siamo così alla solita chiacchiera sulla prassologia che introduce il capitolo sulla catallassi (pp. 231-256) con la quale si apre la Quarta Parte del testo.

Della catallassi abbiamo già parlato, e tuttavia è sempre utile ricordarne il ruolo che ricopre nel pensiero di Mises, dove essa è strettamente collegata alla prassologia e alla "pura economia di mercato" in nome della quale egli trova "sorprendente" (amazing, p. 238) che essa sia stata attaccata in nome della realtà del mercato (non precisamente "libero") del lavoro.

Ora, a proposito della catallassi (cioè della versione accademica della "mano invisibile") Mises ricorda (ivi): "Teismo e Deismo dell'Età dei Lumi notarono la regolarità dei fenomeni naturali come emanazione dei decreti della Provvidenza".<sup>69</sup> Essi scoprirono questa medesima regolarità nell'azione umana e nell'evoluzione sociale<sup>70</sup> e l'interpretarono come evidenza della cura paterna del Creatore (pp. 238-239): "Osservate il funzionamento del sistema di mercato, dissero, e scoprirete anche in esso il dito di Dio" (p. 239).

Dove vada a ficcarsi il dito di Dio, si può evincerlo dalle successive pp. 240-243, dove viene chiarito che, se il mercato -al servizio del consumatore- impone una diminuzione dei prezzi, debbono conseguentemente diminuire i salari. La diminuzione dei profitti non è presa in considerazione, se l'imprenditore sbaglia, l'operaio paga.

Non è su questo, però, che voglio soffermarmi; a me interessa osservare il *fondamento* del concetto di "libero" mercato che, come "errore teologico" è quantomeno un errore logico. Qui emerge il vizio d'origine della ideologia di "Occidente", la pretesa di essere laici e fondare sulla Ragione la secolarizzazione di un pensiero religioso le cui strutture hanno senso soltanto in un'ontologia che si regge sulla trascendenza. Un vizio

<sup>65</sup> Si noti: sono le stesse argomentazioni degli eresiologi contro chi mette in dubbio l'ortodossia. Perciò mi è sembrato utile porle in corsivo: la logica razionalista che non ammette la pluralità delle *ragioni*, è sempre la medesima.

<sup>66</sup> Cfr. *La Gnosi, etc.*, p. 358.

<sup>67</sup> Si può pensare alla crisi della globalizzazione finanziaria, nata come promessa di creazione di una "nuova terra" all'inizio degli anni '90 del XX secolo?

<sup>68</sup> È significativo notare che una costante della propaganda liberista nel corso del XX secolo, è stata la contrapposizione con i risultati disastrosi dei regimi comunisti, come se l'esistenza di questi ultimi costituisse la fondamentale ragione d'essere del liberismo. Di fatto essi rappresentano l'altra faccia del Razionalismo occidentale, come avevo già sottolineato sin dal 1989 concludendo *La Gnosi, etc.* (pp. 340, sgg.). Come tali, i due sistemi si sostenevano l'un l'altro, e insieme sostenevano l'ordine del mondo (si veda anche *Storia, etc.*, p. 709). Quanto al ruolo di Reagan e della Thatcher, è egualmente significativo che esso emerse -anche questo l'ho già sostenuto sin dall'inizio degli anni '90, cfr. *supra*, in n. 22- al termine di una "rivoluzione" destinata al fallimento, quella del '68 e dei seguenti anni '70 di anarchismo. Del '68 avevo sottolineato ne *La Gnosi, etc.*, sulla scorta anche di altri autori, il carattere neo-gnostico di manifestazione di disagio esistenziale, negazione della bontà dell'ordine di un mondo che si pretende il migliore dei mondi possibili. Ora, è significativo che *l'ideologia egemone abbia sempre questi due "nemici": chi non crede che il mondo sia retto da una ineludibile legge cosmica, e chi vi crede, ma non la ritiene positiva*. Infine, altro fatto significativo è che l'Occidente resti sempre prigioniero del proprio "cerchio di gesso" (cfr. *Storia, etc.*, p. 961; p. 976; p. 989 e p. 1007). Il liberismo agita ancora oggi lo spettro del comunismo mentre, per converso, si assiste ad un tentativo di restituire vita al suo cadavere da parte di sparuti ma riemergenti gruppi intellettuali.

<sup>69</sup> Per la verità gli uomini l'avevano notata da oltre duemila anni, vi avevano imbastito speculazioni metafisiche e teologiche e, quanto al discorso sulla Provvidenza, esso investe una lunga pagina della filosofia greca. Ma tant'è, questo è Mises.

<sup>70</sup> Non scoprirono un bel nulla, ipotizzarono: e fu un'ipotesi ideologica, una scelta di campo razionalista.

logico che incombe sull'ideologia dai tempi dell'Illuminismo e dello Storicismo, e della loro superficiale volgarizzazione nel XIX secolo borghese. Il concetto di "Progresso", il *télos* razionale della Storia, la Ragione immanente alle cose del mondo, la positività di questa legge cosmica, sono presupposti strutturali che hanno una giustificazione logica soltanto se c'è una garanzia in Cielo. Nell'immanenza di un uomo solo con sé stesso, non hanno fondamento.

Perciò, l'aspetto "laico" di una critica ai pilastri del libero mercato, non è nella caducità di una contesa dottrinale sull'economia, ma nel *sospetto* che è sempre legittimo avanzare contro ogni dottrina che nasconde il proprio *reale* statuto e i propri azionisti di riferimento sotto cortine fumogene.

Ciò è più o meno quanto fa Mises nelle pagine successive, quando parla delle "funzioni catallattiche" integrate (pp. 251, sgg.). Per Mises infatti, tutto è "catallattico": la rendita (p. 524), la disoccupazione (p. 770), la determinazione dei salari (p. 772) e le conseguenze, per lui nefaste, delle politiche monetarie dei governi (p. 781). Nel parlare della catallassi, gli avviene però di fare alcune singolari affermazioni che meritano di essere riportate.

Nella "integrazione delle funzioni catallattiche" gli accade di rilevare (p. 252) che il singolo individuo non è mai soltanto un "consumatore" (ciò che è perlomeno ovvio, il danaro che gli è necessario per consumare deve pur avere una provenienza) ma è anche "imprenditore, proprietario terriero, capitalista e lavoratore", funzioni che sono sovente combinate nella medesima persona. Aggiunge quindi (ivi) che *nessuno* è un imprenditore o uno speculatore, perché *ciascuno* lo è.

Qui, alle pp. 253-254, entra in scena ciò che si definisce ora il "capitale umano": il lavoratore è "proprietario di una capacità che costituisce il risultato di un suo investimento in tempo e danaro, perciò è un imprenditore, in quanto il livello del suo salario sarà determinato da quello delle sue capacità. Questo è l'ultimo tassello necessario a Mises per affermare -dopo aver mostrato la molteplicità dei ruoli dell'imprenditore, del capitalista e del proprietario terriero nel gioco dell'economia- che così "every function is nicely integrated" e far scomparire, in un gioco verbale delle tre carte, la conflittualità degli interessi *Et voilà* la catallassi.

La quale catallassi, sulla quale si conclude a p.256, diviene così la "geniale invenzione" di Mises che rende tutti, allo stesso modo e sullo stesso piano, attori involontari e inconsapevoli di una nascosta armonia. Non sembra sia cambiato molto dai tempi della "mano invisibile" e di Bastiat, e io insisto a rimpiangere la rude semplicità di Menenio Agrippa.

Il testo prosegue su questo tono sino a p. 264, elogiando un "mercato" che, quasi Dio in terra, trova la miglior collocazione per tutti: secondo lui il mercato, quanto ai ruoli, "non costringe" (p. 257; dell'estrazione sociale non si parla). Però, dice Mises a p. 265, il motivo per il quale c'è chi non ama l'economia di mercato, è un problema "psicologico" che va lasciato agli storici. Dal tempo degli eresiologi, chi non è d'accordo con l'ordine stabilito, se non è un poco di buono è sicuramente matto.

Anche pensare che il capitalismo finirà, è pretestuoso (p. 266) perché l'economia non è soggetta alla storia e le norme del comportamento umano sono eterne. L'uomo è dunque per Mises *naturaliter* occidentale, coerentemente con la sua concezione di un evidente *télos* nella storia, compiutosi in Occidente, come raggiungimento della propria interiore, "vera" realtà: una visione un po' storicista (Mises criticava lo Storicismo) e un po' "gnostica", che avrebbe preoccupato Voegelin. La logica non è il suo forte.

Altro elemento virtuoso del mercato orientato alla "sovranità" del consumatore, è che da esso dipende la mobilità sociale: esso infatti, premiando e punendo, rende ricco il povero e povero il ricco (p. 270); il tutto nell'ambito di una salutare competizione (pp. 273, sgg.) ovviamente catallattica (p. 274). Del resto, dice Mises (ivi), non si può concepire alcuna forma di organizzazione *sociale* (toh! la società che non esiste!) se non fondata sulla competizione. Chissà perché, viene da chiedersi, le società fondate dai Profeti pensavano piuttosto alla collaborazione; collaborazione che è comunque -qui Mises si contraddice- il senso di quella catallassi invocata poche pagine prima, mentre altrove aveva stigmatizzato la lotta sindacale, che, pure, è forma di competizione.

Il fatto è che, per Mises, si deve evidentemente *collaborare* nel mantenimento dello *status quo*, e viceversa *competere* nello strapparsi il boccone, con ciò garantendo l'equilibrio instabile del sistema. Mises *si contraddice soltanto in apparenza*, e quando è costretto a farlo per nascondere la smaccata ideologicità.

A p. 275 egli può così affermare con sicurezza che "assegnare a ciascuno il proprio ruolo nella *società* (di nuovo la società! n.d.s.) è compito del consumatore" Naturalmente, non è previsto che a qualcuno il "proprio ruolo" possa non piacere; come non è previsto che il "consumatore" possa essere un *byprodotto* del produttore, quindi un inconsapevole garante dello *status quo*.

Su tutto quel che segue si può sorvolare, nel senso che nulla cambia nell'argomentazione anche per quanto concerne la superficialità, che raggiunge toni provocatori sul tema del mercato del lavoro come quando, esaltando la disuguaglianza economica e connettendola a generica "inferiorità personale" afferma che essa è comunque un incentivo ad applicarsi all'estremo ("to the utmost", pp. 287-288). Del resto, la libertà è incompatibile con l'eguaglianza (p. 287).

Segue l'elogio dell'accumulo di capitale come necessità per il progresso economico e l'affermazione -singolare e cara a Bastiat- che l'accumulo originario nacque dal risparmio (p. 298). Senza il capitale, il lavoro servirebbe a ben poco (p. 300).

Pagine interessanti vengono subito dopo (pp. 303, sgg.) perché vi si afferma che il *management* dell'impresa non può sostituire il ruolo dell'azionista, e che l'emergere di una classe manageriale è perciò un

fatto negativo che tende ad espropriare l'azionista (p. 303, con particolare riferimento agli sviluppi europei). Ciò è significativo perché rappresenta un'apertura all'attuale capitalismo finanziario (al quale può anche convenire lo smantellamento di industrie che producono beni *reali*) un capitalismo che sta dando pessima prova di sé in questi anni e che comunque non era certamente ciò a cui mirava Adam Smith, che pensava alla produzione come fatto *anche* etico.

Ancora più interessante è quanto viene offerto dalla p. 314: non è vero che il fallimento nella competizione sia dovuto a mancanza d'istruzione (che perciò non serve) le diseguglianze sono dovute a difetti innati; d'altronde, per avere successo negli affari lo studio non è necessario, anche se va bene per i subalterni, perché i più grandi uomini di successo erano degli ignoranti. Al confronto, il mondo del Far West sembra un cenacolo di intellettuali. Mi sia consentito, a questo punto, di procedere più speditamente perché, come si suol dire, non è necessario bere tutta l'acqua del mare per accorgersi che è salata.

Segnalo perciò di sfuggita, a p. 377, l'accusa ai sindacati di volere salari alti e l'elogio del lavoratore non sindacalizzato, che sarebbe ingiustamente sfavorito dalla presenza dei sindacati. Alle pp. 398-466, Mises assume poi posizioni anti-keynesiane, ma questa non è una novità. Alle pp. 466-471 si esprime perciò contro le politiche inflazionistiche che depauperano l'accumulo di capitali, e che vengono praticate soltanto perché le politiche deflazionistiche sono impopolari "tra le masse" (p. 471; a dire il vero, sembrano però "impopolari" anche tra i capitalisti).

Dopo la p. 479, si torna però a discettare di *acting man*, con divagazioni storiche, filosofiche, antropologiche e psicologiche che rivelerebbero soltanto la presunzione dell'autore, se non fosse necessario considerarle sotto altro aspetto. L'economia infatti non è una scienza, come afferma apertamente lo stesso Mises e, dopo di lui, Hayek. L'economia è il tentativo di prevedere gli effetti economici di ogni decisione grazie a un modello *a priori* della "natura" e del comportamento umano: perciò è necessario delineare questo modello per parlare di economia.

A questo riguardo sarebbe però necessario a Mises un modello un po' meno rozzo di quello di Bentham, e una conoscenza della storia e del pensiero umano un po' meno sommaria di quella di un lettore del *Reader's Digest*: in tal modo eviterebbe di pensare a modelli astratti e penserebbe maggiormente l'uomo in rapporto alla sua storicità (Mises detestava la scuola storica) e alla sua collocazione. Lo penserebbe inoltre in rapporto al patrimonio etico della filosofia e delle religioni, e capirebbe che non è il caso di fondarsi su Bentham.

Mises però, da inveterato razionalista, pensa come un WASP nella più acritica adesione all'ideologia di "Occidente", e il suo astratto *acting man* pensa soltanto al profitto: forse transiterà all'altro mondo pensando di contrattare sul biglietto nel libero mercato. *Eppure, tutto ciò non è insensato*: da qualche decennio, una martellante propaganda e la durezza dei rapporti di forza stanno *creando* un simile uomo. Il consumatore è un *byproduct* del produttore: Gorgia aveva le idee chiare circa il potere della parola.

Analoghe osservazioni possono emergere dalle pp. 533-534<sup>71</sup> dove egli descrive a modello una società la cui caratteristica è quella di essere la società occidentale elevata a modello assoluto. Tutto il pensiero di Mises vede l'Occidente del XIX secolo come *télos* razionale del pianeta, precisamente perché il suo "uomo", o meglio, *acting man*, è un robot caricato con un *software* del quale è egli stesso il programmatore.

Poi torna a parlare dei suoi soliti argomenti contro le politiche inflazionistiche, illusoria speranza di arricchimento per i lavoratori (p. 549); contro gli interventi dei governi; a gloria dell'intuito superiore degli imprenditori e contro quei tecnici che ritengono l'incremento del profitto un deterrente all'espansione dei consumi (p. 585). Il meglio di sé, se così si può dire, lo dà a partire dalla p. 590, quando inizia a trattare di lavoro e salari.

La moderna industria, dice, non è nata per aumentare il piacere di lavorare (p. 591)<sup>72</sup> è stata pensata piuttosto per aumentare la disponibilità di beni. I vantaggi che ne hanno avuto i lavoratori sono tali da rendere non necessario che gli imprenditori tengano una campagna di propaganda a favore del capitalismo, che è "*produzione di massa per i bisogni della masse*" (p. 590).

Ho posto in corsivo la frase di Mises, perché mi ha fatto sorgere un dubbio. I lavoratori costituiscono gran parte di quella "massa" e perciò consumano quanto hanno essi stessi prodotto, o giù di lì. Lo consumano acquistandolo col proprio salario. Su questo consumo, l'imprenditore guadagna. Ergo: o siamo in presenza del miracolo dei pani e dei pesci; o il danaro ha partorito, come sospettava Aristotele: oppure la teoria del plusvalore qualche fondamento deve pur averlo, anche se non così ben calcolabile come sperava Marx.

Il bello dell'ideologia viene però subito dopo. Tornando al tema del piacere di lavorare, Mises dice: se all'ideologia del piacere del lavoro sostituiamo un'ideologia che fa del lavoratore uno sfruttato, come fa la propaganda anticapitalista, allora il lavoro diviene una realtà negativa (pp. 590-591). Però la propaganda socialista non può rimuovere la realtà, il lavoro è comunque un peso e non si lavora per il piacere di farlo, ma perché si è pagati. Il guadagno è "il solo modo di indurre un uomo a lavorare di più e meglio. È inutile adescarlo col piacere del lavoro" (p. 592). Nel mercato reale c'è dunque una doppia tendenza: c'è chi è disposto a

---

<sup>71</sup> Nell'intervallo mi limito a segnalare una perla a p. 507: "romanticismo razionalistico" è l'ossimoro col quale conclude la solita banale intemerata contro "socialisti marxisti e non, tecnocrati o semplicemente pianificatori".

<sup>72</sup> Nelle pagine precedenti aveva parlato del piacere o della noia provocati dal lavoro.

guadagnare di meno per un lavoro più piacevole e chi accetta qualunque lavoro che lo faccia guadagnare di più (ivi).

Qui veniamo allora al problema della remunerazione che, secondo Mises, è determinata dal mercato (p. 593): peccato che questo mercato, come già sapeva Smith, non è libero, perché i contraenti non sono sullo stesso piano, uno di loro è nel bisogno e *deve* vendere a chi potrebbe anche *non comprare* (cfr. *Storia, etc.*, p. 712) se non alle *proprie* condizioni.

Eppure, dopo aver espresso alcuni illuminati pareri (p. 598: nei paesi *culturalmente arretrati* si lavora soltanto quanto basta per vivere, non si può contare sulla costante disponibilità dei lavoratori, non così nei *paesi civili*; p. 603: gli invalidi non devono pretendere un trattamento economico “normale”, perché producono poco, pensino altri ad aiutarli) Mises parla (p. 609) di un “libero mercato” del lavoro sabotato dalla violenza delle pretese sindacali (dei sindacati aveva detto tutto il male possibile nelle pagine precedenti).

E avanti così. Contro le restrizioni sull’orario di lavoro e sul lavoro notturno (p. 615) e contro le limitazioni nell’impiego di “certe classi di persone” (bambini? donne incinte?) che lasciano parzialmente inutilizzati i macchinari, danneggiando il capitale (ivi). Ancora: contro le limitazioni dell’orario di lavoro che non favoriscono chi ha voglia di lavorare e guadagnare di più (pp. 615-617: sembra di leggere i rapporti degli ispettori del lavoro e le leggi sul lavoro del XIX secolo inglese, riportati nel primo volume de *Il Capitale*) anche perché i sindacati non consentono di diminuire le retribuzioni alla diminuzione, per legge, degli orari (ivi). Gli economisti “negano” -dice poi- che la presenza del sindacato svolga un ruolo positivo per i lavoratori (p. 618).

L’industria, dice a p. 619, ha fatto miracoli nel corso del suo sviluppo, nonostante sia stata ostacolata in tutti i modi; i primi industriali vivevano di sacrificio e investivano tutti i propri guadagni nelle fabbriche (p. 622). Gli storici, accecati dai pregiudizi, non hanno mai riconosciuto questo fatto fondamentale (p. 621: si ricordi che Mises è il detentore del Verbo in tutti i campi disciplinari; su questo torna infatti alle pp. 622-623 definendo “ignoranti” gli storici, i quali fanno uso di false dottrine).

Seguono digressioni sul lavoro degli animali e sul lavoro schiavile (Mises ama inserire le proprie dissertazioni tuttologiche in un contesto universale) sino a giungere al lavoro nel mondo odierno, del quale afferma che esso è una “commodity on the market” (p. 632). Si noti: della valenza umana e sociale del lavoro, neppure una parola. “Nell’economia di mercato il lavoratore vende i propri servizi così come altri vendono le proprie merci” (pp. 633-634). Certamente, anche la prostituzione è vendita di un servizio nella catallassi universale; però Mises ha una trovata geniale e dice, a p. 634, che il fatto che anche l’imprenditore consideri il lavoro una “commodity” è precisamente ciò che rende il lavoratore un uomo libero (what makes the worker a free man, etc.).

Per Mises l’umanità non ha altro destino che il lavoro subordinato e finalizzato all’accumulo: questo è il traguardo planetario additato dal faro dell’Occidente, non una transeunte fase della nostra storia. Di ciò egli è certo, anche perché catallassi e prassologia sono valide “rigidamente e senza eccezioni” (p. 646); i dati della prassologia sono “strettamente determinati dalle leggi che controllano l’ordine dell’universo” (ivi). Dunque stiamo parlando della “mano invisibile”, di ciò che Rüstow definiva “errore teologico”: ma Mises non è molto attento a quel che scrive, ne è soltanto certo, anche perché gli è utile per attaccare la scuola storica nelle due pagine successive. La scuola storica ha infatti, per lui, un grave difetto: pretende che il potere abbia un ruolo nella vita reale (p. 647).

Poi riparte alzando i toni e riesce sempre a sorprendere con le proprie affermazioni. A p. 650 scrive: “La civiltà è un raggiungimento dello ‘spirito’ borghese”; a p. 686, in tre capoversi, elabora la giustificazione dello sterminio degli aborigeni nordamericani in nome delle esigenze dell’economia, il tutto nell’ambito di un discorso nel quale la globalizzazione capitalista -di fatto il colonialismo, vista l’epoca di rifermento- è descritta come fattore di pace.

Tutto ciò fa parte del suo (e di Hayek) darwinismo, che si concretizza nella “superiorità” (biologica?) del bianco Occidentale; ma non è questo l’argomento che fa riflettere. La riflessione è altra: c’è da chiedersi come mai il sostegno al liberismo venga da personaggi così inattuali. Lascio sospesa la risposta.

Sul tema dello “*acting man*”, a p. 651 afferma che esso è l’uomo *reale*, non lo *homo æconomicus*, ma su questo rinvio alla precedente nota 48. Tralascio la solita polemica contro Keynes e vado alla p. 669, dove si afferma che il capitalismo ha talmente aumentato il tenore di vita delle masse, da aver reso “borghesi” anche gli operai; questo, forse, perché la competizione catallattica crea armonia di interessi in tutta la società (p. 673). Qui perciò può ripartire alla grande contro il socialismo, ma soprattutto (p. 675) contro il Cristianesimo in tutte le sue confessioni, una polemica che prosegue sino a p. 736 e che si può omettere di analizzare, tanto è scontata e, comunque, datata ai tempi della guerra fredda.

Ripreso il discorso a p. 737, Mises è subito contro la progressività delle imposte e contro le imposte che sono intese a finanziare interventi sociali. Per quanto riguarda poi la legislazione sul lavoro, in particolare in Asia, denuncia l’errore di vedere le cose sotto “l’angolo umano” (p. 747). Qui si esibisce in un paragrafo che vale la pena di riportare (quasi) per intero:

È davvero un fatto triste che in Asia molti milioni di bambini in tenera età siano poveri e affamati, che i salari siano estremamente bassi in confronto con quelli degli Stati Uniti e dell’Europa occidentale, che gli orari lavorativi siano lunghi e che le condizioni sanitarie delle fabbriche siano deplorabili. Ma non c’è altro modo di eliminare questi mali

se non lavorando, producendo, risparmiando di più e così accumulando più capitale. Le misure restrittive invocate da sedicenti filantropi e umanitaristi sarebbero futili. Esse non soltanto non migliorano la situazione, la peggiorerebbero di gran lunga. *Se i genitori sono troppo poveri per nutrire adeguatamente i propri bambini, il divieto di lavoro infantile condanna i bambini all'inedia.* (corsivo mio)

Torna vivida alla mente la “modesta proposta” di Jonathan Swift: anche quella, del resto, era razionalmente fondata sul calcolo e ammantata da spirito di pietà.

Il paragrafo si conclude affermando che, se in quei paesi la produttività marginale di chi lavora dieci ore, è tale da non consentire un salario paragonabile a quello di un occidentale che lavora otto ore, non si deve consentire di limitare, anche in quei paesi, l'orario lavorativo a otto ore. *Il programma per la delocalizzazione delle fabbriche in Asia è servito.*

Possiamo però ormai iniziare ad abbandonare questo testo, che prosegue a ruota libera ripetendo tesi che conosciamo a memoria e che si condensano nell'affermazione che la massima libertà per il capitalismo, imprenditoriale e/o finanziario, genera il massimo del PIL. Come questo dato statistico si distribuisca e quali conseguenze ne nascano, non importa. Tutto ciò è implicito nelle assunzioni iniziali: la società non esiste, le scelte umane si fondano sul calcolo di convenienza, l'uomo non è altro che un *acting man*.

Così si può affermare che “capitalisti e imprenditori non sono liberi di riposare” (p. 808); che dobbiamo a loro il nostro benessere e che essi non vanno tassati (pp. 804, sgg.). Si può anche ritenere (come ripeterà Hayek) che “il vero problema reale è produrre di più e consumare di meno, al fine di accrescere l'ammontare del capitale disponibile” (p. 799).

Si può allora tornare ad attaccare il sindacato e il socialismo, assimilato al fascismo; e persino i Gesuiti delle *missiones* paraguayane (p. 835); si può sostenere (p. 842) che il liberismo ha fondato la civiltà occidentale, rispetto alla quale quella asiatica è “inferiore”.

Nel *crescendo* finale la perdita di autocontrollo e di autocritica raggiunge forse l'apice alle pp. 836-837, dove il colonialismo viene esaltato come opera benefica di un Occidente, che non ha colpe se il resto del mondo *pretende di mantenere le proprie tradizioni* e non apprezza il capitalismo.<sup>73</sup> Poveri, sono comunque coloro che non sono in grado di provvedere a se stessi, non soltanto i bambini ma anche gli invalidi, i quali morirebbero comunque se non si pretendesse di prolungarne la vita, aumentando così il numero di vecchi incapaci di mantenersi. Del resto “disabled animals must perish quickly” (p. 837, SIC!) e comunque gli uomini potrebbero *pagarsi un'assicurazione* (ivi). Il corsivo vuol sottolineare che precisamente questa è l'attuale politica neo/paleo liberista: diminuire le forme di previdenza sociale per favorire le assicurazioni private.

Questo, dunque, è Von Mises; ci resta di parlare del suo allievo Von Hayek, che ripete puntualmente, le posizioni del Maestro. Le ripete tuttavia con ben altra problematicità e apertura mentale, e, apparentemente, con ben altra intelligenza della società, della storia e della storia del pensiero, nel suo *La società libera*, cit., che esamineremo ora. Questo però non deve ingannare: di fatto, “l'orribile Dr. Hayek” può giungere a volte, con il proprio eloquio pacato, colto e argomentato, ad affermazioni non meno estreme di quelle espresse da Mises con rude semplicità: con qualche differenza che vedremo.

Le prime affermazioni che ci fanno inquadrare le posizioni di Hayek, le troviamo a p. 53. Qui egli, dapprima critica le attuali tendenze degli “intellettuali occidentali” che non credono più alla libertà (vedremo poi che cos'è, per Hayek, la “libertà”) che fu il fondamento della crescita nel XIX secolo<sup>74</sup>; poi lamenta che, di conseguenza, gli uomini che avrebbero potuto propagare la cultura occidentale si siano “imbevuti” di “sogni di alternative”. Senza lo “spirito d'iniziativa individuale.....da nessuna parte può svilupparsi una qualche civiltà capace di funzionare e vivere”.

Affermazioni non irrilevanti perché da esse derivano alcune chiare implicazioni. La prima concerne il particolare significato che ha la “civiltà” per Hayek: i non “Occidentali” evidentemente non hanno avuto civiltà e non sono o saranno in grado di sopravvivere culturalmente: un concetto colonialista dei peggiori, alquanto datato nel 1960.

La seconda concerne il particolare significato che assume per lui il concetto di “libertà”; lo esamineremo dettagliatamente in seguito ma sembra chiaro sin d'ora che esso si riassume essenzialmente nella “libertà d'impresa” e nel “libero” mercato.

La terza è che, se l'Occidente deve essere il traguardo del mondo, indipendentemente dalle esperienze storiche di chi “Occidente” non è, siamo di fronte alla posizione *razionalista* per eccellenza: *credere* in una Ragione universale astratta valida *erga omnes*, e identificarla con gli approdi della Ragione occidentale. Si

<sup>73</sup> A proposito di Asia e delocalizzazioni, il Bangladesh sembra un ottimo esempio di paese “che pretende di mantenere le proprie tradizioni” e “non apprezza il capitalismo”: si vedano gli episodi di Dacca, dal crollo della fabbrica, alla devastazione sociale, all'attentato nel ristorante. Però la moda e l'alta moda, il vestiario e le scarpe, si possono finalmente produrre con basso costo e alto profitto, senza dover sopportare l'operaio occidentale e servendo al meglio “il consumatore”. L'inattuale viene reso attuale con qualche piccolo danno collaterale, e l'Occidente si esporta come può, nonostante il mondo non sia necessariamente contento di diventare occidentale: ma si tratta di culture “inferiori” e di gente che non apprezza l'ordine divino del (nostro) mondo; né la “democrazia”, così abilmente esportata in Iraq e altrove, nel Nord Africa e in Medio Oriente.

<sup>74</sup> È esplicita già da subito l'identificazione della “libertà” con il liberismo, che esamineremo in dettaglio più avanti nella logica stessa dello sviluppo argomentativo di Hayek.

ricordi questo punto, perché il senso di questa analisi non vuol essere “politico” (anche se tutto lo è) quanto mostrare le *radici razionaliste delle derive* delle quali si parla.

La quarta, del tutto secondaria rispetto alle altre ma indicativa del personaggio, è l’evidente nostalgia per quel XIX secolo che naufragò con la prima Guerra mondiale, la nascita dei totalitarismi e la crisi del colonialismo. Questa “Sensucht” verso un particolare momento della storia ormai defunto, sottratto alla sua puntualità ed assurdo ad Assoluto, lo accomuna a Mises e a Voegelin. È un caso che fossero nati nella vecchia Kakania, nella dorata Mitteleuropa di tante operette, e che si siano poi affermati professionalmente nella roccaforte angloamericana dell’Occidente?

Queste implicazioni sono ampiamente confermate alle pp. 55 e 59-60 da quanto Hayek stesso scrive, perciò non vi torneremo sopra. Alla p. 55 è tuttavia importante il suo riferimento al “meccanismo impersonale” che guida la società, “coordinando” gli sforzi dei singoli: un chiaro riferimento alla non citata, ma sempre presente, “mano invisibile” e alla sua valenza *necessariamente positiva*. Gli intellettuali tuttavia “hanno scalzato in tutto il mondo la fede nella libertà” (ivi) e la risposta è che “se vogliamo che la nostra civiltà non declini, quel sistema deve essere *resuscitato*” (pp. 59-60, corsivo mio: dunque nel frattempo deve aver avuto qualche infortunio).

Hayek si propone quindi di dedicare il proprio testo a una ricerca sul “fondamento logico di un sistema ormai inesistente” (p. 59). Ci ricorderemo di quest’ultima affermazione al momento di evocare il *Poscritto* con il quale si chiude il testo.

Veniamo dunque *in medias res*. I primi due capitoli sono dedicati a una sommaria analisi del concetto di “libertà” in rapporto a “le libertà” e all’elogio della “creatività” della “società libera”. Certamente è difficile negare il valore cardinale dell’astratto concetto di “libertà”, in specie se esso viene evocato e definito in contrapposizione alla “costrizione” di “decisioni arbitrarie” (p. 74); ma è significativo notare che non rientra in esso la “libertà nazionale” che agitò il XIX secolo (pp. 74-75). Nostalgia di Francesco Giuseppe? O deviato riferimento per mascherare il desiderio di colonialismo economico-culturale? Il sospetto è sempre opportuno.

Alle pp. 76-82, comunque, la libertà, oltre ad essere definita, in analogia con Hobbes, come assenza di costrizione, viene anche riportata alla “libertà di scelta”: un discorso che per vie traverse ricondurrà all’artificio del “libero mercato”. Artificio perché Hayek, come altri, sorvola sulla “libertà” di chi prende decisioni nel bisogno, come avviene nel mercato del lavoro; ma artificio utile per condannare le “costrizioni” dello Stato interventista (p. 85) e delle sue leggi.

A proposito di ciò non poteva quindi mancare (p. 89) il riferimento a Ferguson e alla “società civile” oggi tanto invocata, che è costruzione spontanea: l’uomo infatti non costruisce “deliberatamente” la propria società (ivi). Dal contesto dell’argomentazione si potrebbe anche evincere che gli “intellettuali” che vorrebbero incidere sul percorso della società, non fanno parte della società civile.

Per inciso: il famoso testo di Ferguson che viene continuamente evocato contro i tentativi dello Stato di governare la società, dice tante cose più complesse e problematiche, altrimenti non l’avrei posto ad esergo parlando di derive; quanto alla “società civile” è dubbio che essa potrebbe sopravvivere senza uno Stato. Ma tant’è: la mano invisibile il cui unico obbiettivo sembra essere quello di far da Santa patrona al “libero” mercato, torna, con la sua misteriosa insondabilità, a p. 91: “Ancor meno sappiamo delle forze che coordinano *nel giusto modo* (corsivo mio) le attività individuali”. Dunque *laissez faire* sinché a guidare la società è il potere economico, e altolà al potere politico. La società è ridotta all’economia che genera il “Progresso” e che è escluso possa produrre guasti, visto che ci sono “forze ignote” che “coordinano nel giusto modo”. Siamo alla teologia del mercato, come giustamente notava Rüstow.

Coerentemente, le pp. 92-97 sono quindi dedicate a negare che il progresso scientifico possa farci conoscere ciò che non conosciamo, i fattori dai quali dipende il nostro benessere (dunque il “libero” mercato è un mistero della fede) e se ne conclude che la “società libera” (nel senso di cui sopra) “può utilizzare molta più conoscenza di quanta ne potrebbe contenere la mente del più saggio dei governanti” (p. 100).

Si noti che qui si ripetono le affermazioni di Smith *fuori dal loro contesto storico*: sembra infatti difficile identificare oggi le forze che muovono l’azione complessa di un apparato statale con “la mente” di un “saggio governante”. Le argomentazioni di Hayek sono costruite in modo artificioso; come in Mises, gli argomenti opposti a quelli da loro sostenuti sono considerati costruzioni grossolane elaborate da qualche spirito malvagio. Sono anche detti “razionalisti” (p. 109) come se la mano invisibile non fosse anch’essa figlia di una cultura razionalista, quella del Deismo.

Tralascio, per non ripetere sempre le stesse cose, le pagine successive, nelle quali torna il tema di un “Occidente” destino del pianeta, e scelgo di seguire soltanto due significativi dubbi dello stesso Hayek: a p. 128 gli sovviene il sospetto che forse non tutti desiderino adottare “la nostra civiltà”; a p. 130 afferma che dovremo comunque proseguire nel nostro “Progresso”, altrimenti saremo perduti. Dubbi e angosce dall’inconscio, voci dal sottosuolo: Lacan ricorderebbe che la verità è nel buio del non-detto. Hayek, comunque, non ricadrà più in simili dubbi, e prosegue riassumendo la tradizione del moralismo scozzese (Hume, Smith e Ferguson) in

contrapposizione al concetto di “libertà” maturato nel corso della Rivoluzione francese ma affermato anche da Hobbes;<sup>75</sup> le due tradizioni (scozzese e francese) si sarebbero fuse in seguito.

Da qui nasce il concetto di evoluzione sociale, ed è interessante che Hayek, darwinista, ritiene (giustamente) la dottrina di Darwin *un prodotto e non l'origine* di tale concetto evolutivo applicato a tutto il mondo vivente (pp. 140-141). Per quel che mi riguarda, ho ripetuto più volte che il concetto di un “progresso”, cioè di un’evoluzione *positiva* insita nella storia, si afferma nell’Occidente figlio del Cristianesimo secolarizzato (e ha persino il proprio lontano antecedente nello Zoroastrismo, dunque è un concetto *religioso*: cfr. *Storia, etc.*, pp. 819, sgg.); quanto alla “storia” darwinista di Hayek essa, in luogo di essere storia dell’uomo, diviene quella di tutto il vivente, come affermava già Herder (ivi., p. 595).

C’è un punto nel quale Hayek mostra una cultura più solida di quella di Mises, allorché nota (p. 144) che “la tradizione antirazionalista” è “vicina alla tradizione cristiana della fallibilità e della colpevolezza umana”. Peccato che egli non si accorga che “la fallibilità e la colpevolezza umana” non consente l’errore teologico deista e teista, di Locke e di Hume, di teorizzare una Ragione cosmica che opera per il meglio e di definirne le coordinate sul fondamento della Ragione occidentale, postlapsaria anch’essa. Peccato anche che non sottolinei che il Messaggio testamentario irrupe nel mondo classico in contrapposizione al suo Razionalismo che giustificava una società di diseguali, provocando quel ribaltamento culturale così ben narrato da Brown (si veda la lunga nota alle pp. 1419-1422 del precedente capitolo).

Hayek resta comunque, lo abbiamo sottolineato, una persona colta, e nel successivo capitolo, intitolato a *Libertà, ragione e tradizione* si pone, almeno nella forma, a una certa distanza da Mises, quantomeno da Bentham e verosimilmente dallo *acting man*, allorché afferma (p. 152) che la “natura umana” è il “risultato di quelle *convinzioni morali* (corsivo mio) che ciascun individuo impara insieme al linguaggio e al modo di pensare”; tant’è che a p. 171 afferma che gli individui possono voler realizzare anche obbiettivi altruistici e a p. 172 in nota 10 mostra di conoscere la Scolastica, che citerà ancora.<sup>76</sup> Anche questo resta però senza seguito, e il Dr. Hayek sa rivelarsi poi non da meno del suo Maestro.

Lo vediamo infatti subito trattando in modo complessivo le argomentazioni che seguono immediatamente sino alla p. 204. Si inizia a p. 173 invocando l’obbligo di ciascuno, in una società “libera”, di assumere su di sé la responsabilità del proprio destino: ciò che potrebbe apparire scontato se soltanto tutti, in quella società, partissero alla pari dalla nascita; ciò che non è, perché “la libertà.....provoca *inevitabilmente* (corsivo mio) la diseguaglianza” (p. 181).

Si afferma inoltre (p. 174) che “la dura disciplina di una ‘società libera’ ci impone di trovare il modo di essere *utili*” (altro corsivo mio). “Utili”, mi si consenta, significa “utilizzabili”, tant’è che lo stesso Hayek usa subito dopo (p. 175) questo aggettivo a proposito dei “tecnici” in cerca di un lavoro dipendente (ivi). “In una società libera” prosegue a p. 176, “siamo compensati non per le nostre capacità, ma per saperle utilizzare in modo giusto” perché “le doti di un uomo non ‘danno diritto’ a una qualche particolare posizione”.

Ora, poiché stiamo parlando di una società fondata sul lavoro dipendente, organizzato in una scala gerarchica, e di tecnici, questo mi sembra configurare non tanto una “società libera” quanto, piuttosto, una società di conformisti e di cooptati al servizio di interessi che trascendono il loro rapporto con la propria etica del lavoro, cioè al servizio degli interessi di coloro che detengono il potere di condizionarne l’uso delle conoscenze e che per giunta non rappresentano neppure un potere politico democraticamente eletto, ma semplicemente se stessi come superiori gerarchici o come imprenditori.

La mia interpretazione è tanto poco arbitraria, da essere avvalorata dallo stesso Hayek alle pp. 200-201, allorché dice, a p. 200, che “la carriera di uno dipende dal giudizio di un qualche altro grado superiore” (anche qui in una “società libera”) e che non è quindi “l’accurabile valore del contributo a determinare le ricompense” (p. 201).

Questa visione, che può apparire quantomeno cinica, ha però un fondamento molto logico nella concezione che Hayek ha delle gerarchie sociali, espressa alle pp. 186-189 e ribadita a p. 648: secondo lui infatti, esiste una sorta di diritto ereditario per censo e per educazione familiare,<sup>77</sup> sicché “si avrà probabilmente un’élite migliore..... se *deliberatamente* (corsivo mio) non si faranno partire gli uomini tutti dallo stesso livello” (p. 188). “Le diseguaglianze create dalla successione ereditaria” sono dunque “il male minore” (p. 189) e “le richieste strettamente egualitarie sono basate esclusivamente sull’invidia” (p. 192).

Qui “l’orribile” Dr. Hayek supera persino Mises che, almeno, esaltava l’eroico Far West di un’economia aperta alle avventure dei temerari e degli astuti: qui siamo alla nostalgia castale della Mitteleuropa borghese. Non per nulla, a p. 648 parla delle “molte preoccupazioni” suscitate dalle conseguenze di “un sistema basato su *presunte* (corsivo mio) capacità” laddove si pretenda che siano la scuola e l’intelligenza a selezionare l’élite.

<sup>75</sup> Trovo singolare, ancorché non infondato, il riferimento a Hobbes: infatti il concetto “razionalistico” di libertà formulato da Hobbes come “assenza di impedimenti” è il medesimo di Hayek (si veda sopra).

<sup>76</sup> A p. 125 aveva anche introdotto un’interessante riflessione, rimasta però senza seguito, sull’incompatibilità tra le epoche di fioritura artistica e culturale, e quelle di sviluppo economico.

<sup>77</sup> “Circostanze come quelle rappresentate da genitori intelligenti o da una buona famiglia” (p.187); “la famiglia, l’eredità patrimoniale e l’istruzione” (ivi.); “le qualità utili per la società.....si sono formate attraverso i continui sforzi di due o tre generazioni”. Su questi aspetti razzisti del “neoliberismo” si sofferma Foucault a lungo (pp. 188, sgg.) parlando dell’individuo imprenditore di se stesso (si veda *infra*).

Si noti che tutto questo non sembra aver a che fare con l'economia, che però fa sentire -e come!- la propria voce nel contesto. Infatti a p. 184 Hayek si pronuncia in opposizione a qualunque forma di redistribuzione del reddito, e a p. 191 afferma che sotto ogni concetto di "giustizia sociale" si "camuffa" l'invidia: "la passione peggiore e più antisociale" secondo il più volte citato J.S. Mill.<sup>78</sup>

Molto significative del modo di argomentare di Hayek sono le pagine 205-227, nelle quali egli mette a confronto due concetti tra loro diversi che tuttavia convivono nelle istituzioni occidentali, liberalismo e democrazia, costituenti delle nostre democrazie liberali.<sup>79</sup> Dice Hayek ad apertura (p. 205): "il contrario di democrazia è autocrazia; di liberalismo è totalitarismo". Aggiunge poi di seguito (pp. 205-206): "Nessuno dei due sistemi esclude necessariamente l'opposto dell'altro: una democrazia può esercitare poteri totalitari ed è concepibile un'autocrazia che segua principi liberali". Noto per inciso che il secondo caso fu l'oggetto programmatico di Friedman e dei Chicago boys (lontani discendenti di Mises e Hayek) nel Cile di Pinochet. Non che questo regime fosse "liberale"; esso era tuttavia apertamente liberista, cioè "liberale" nel significato ottocentesco, quantomeno nel significato di Hayek, come avremo modo di vedere più da vicino.

Ora, questo ragionamento soffre di un pre-giudiziale errore logico (voluto? inconscio?) che Aristotele avrebbe catalogato tra le confutazioni sofistiche, perché *sofistico* -nel senso negativo della parola- è il ragionamento stesso. L'accoppiamento di ciascuno dei due concetti con l'opposto dell'altro è costruito infatti con il chiaro intento di mostrare gli aspetti negativi della democrazia e quelli salvifici del liberismo -*pardon!*- liberalismo. Che cosa avrebbe detto Hayek se qualcuno avesse incrociato le coppie di opposti in modo simmetrico, se invece di "democrazia autoritaria" e "autocrazia liberale" avessimo parlato di "liberalismo autocratico" e di "totalitarismo democratico"? (si tratta di casi ben configurabili, non più astratti di quelli proposti da lui). Qui il positivo sarebbe andato alla democrazia e il negativo al liberalismo, ma Von Hayek doveva "dimostrare" con una *falsa* (o fraudolenta?) *logica* ciò che era soltanto un *pre-giudizio ideologico*.

Infatti il suo ragionamento prosegue (pp. 208-209) con accenti filoliberali e antidemocratici: e con strumenti "sofistici" (in senso deteriore). Nella sua artificiosa dialettica tra un "liberale" e un "democratico", quest'ultimo non è mai soltanto tale, ma è definito di volta in volta come un "democratico dogmatico" o un "democratico dottrinario" (pp. 210-211): fermo restando che, per Hayek, il "liberalismo" non è che un passo argomentativo per giungere al vero obiettivo, il liberismo.

Nel capitolo Hayek dice poi molte altre cose parlando, anche sulla scia di J.S. Mill, dei rapporti tra pensiero politico e filosofia, opinioni correnti e Maestri del passato; peccato che tra i "filosofi", introdotto tramite Mill, riemerge il semplicismo di Bentham che speravamo accantonato. Però, come si suol dire, "tutto fa brodo" per confezionare il minestrone di Hayek.

Alle successive pagine 229-246, Hayek ritorna sulla propria visione sociale *d'antan*, e si esibisce al meglio. Subito a p. 229, egli fa una constatazione ineccepibile: il liberismo fu concepito in una società di indipendenti, ora viviamo in una società di lavoratori dipendenti: constatazione che dovrebbe farlo riflettere sulla inattualità di una dottrina pensata per un mondo che non c'è più. Siamo dunque in presenza della trasformazione della società borghese in una società piccolo-borghese della quale avevo parlato, in termini socialmente *non positivi* (ciò che non significa ignorare la realtà) all'inizio della p. 986 di *Storia, etc.*, individuandone la causa nella *formazione delle grandi concentrazioni economiche* con la conseguente estensione degli apparati amministrativi, *pubblici ma non soltanto*: due fenomeni *non indipendenti e non necessariamente contrapposti*.

Per Hayek però, questa è l'occasione per altre considerazioni. Tanto per iniziare, a p. 230 nega il rapporto stabilito da Marx<sup>80</sup> tra l'affermazione della produzione capitalista e l'allargamento del proletariato per la crisi dei piccoli produttori indipendenti. Subito dopo (pp. 230-231) sottolinea che la concessione del suffragio universale ha portato le "opinioni"<sup>81</sup> dei dipendenti a dominare le democrazie, e, sempre di seguito (p. 231) vede nei "dipendenti" una minaccia per la libertà: essi infatti non desiderano prendere decisioni, ma uno stipendio, atteggiamento socialmente negativo ma oggi dominante. Mi si consenta di sottolineare l'incoerenza di chi ha

---

<sup>78</sup> La citazione di Mill da parte di Hayek è però alquanto arbitraria: si veda J.S. Mill, *Sulla libertà*, testo inglese a fronte. Intr., Trad. Note e Apparati a cura di G. Mollica, Milano, Bompiani/RCS Libri, 2015, p. 244. Dice Mill, aprendo una frase: "Cruelty of disposition, malice and ill-nature, the most anti-social and odious of all passions, envy, etc.". L'argomento trattato è il biasimo che una persona può ricevere per una propria condotta biasimevole, che tuttavia non può andare oltre la perdita di considerazione personale qualora non costituisca violazione di diritti altrui. Scopo del testo di Mill è difendere le libertà civili dell'individuo dalla tirannia dell'opinione (e della maggioranza) entro i limiti in cui non si ledono diritti altrui. Il pluralismo delle opinioni è infatti considerato da Mill una ricchezza per la società, che diverrebbe inerte nel conformismo. Nulla a che vedere con l'invidia sociale verso gli individui di successo nel "libero" mercato della "società libera", di cui parla Hayek; il quale tuttavia sembra trascurare il fatto che, se l'invidia sociale nel senso da lui inteso non genera rivoluzioni, le divaricazioni sociali del liberismo *hanno prodotto e producono* mostri. Ciò non toglie che l'invidia sociale resti un tratto della piccola borghesia, e non dei più commendevoli. Quanto a Mill (per il cui testo del 1848 ristampato nel 1909, *Principles of Political Economy*, si veda [www.econlib.org/library/Mill](http://www.econlib.org/library/Mill)) se egli fosse quello che Hayek ci vuol far credere, non lo avrei citato ad esergo (lo stesso dicasi per Ferguson, sul quale si veda la successiva nota 85). Per questa non commendevole "distrazione" di Hayek si veda Audier, cit., alle pp. 378 sgg., che mette ben in luce la tendenza di Hayek a rimodellare i fatti a proprio piacimento.

<sup>79</sup> Hayek, p. 205, ritiene di dover precisare che nella specifica trattazione, il liberalismo è inteso nel suo significato ottocentesco. Ciò significa che per "liberalismo" si intende essenzialmente il liberismo.

<sup>80</sup> *Il capitale*, ed. cit., vol. I'

<sup>81</sup> Ho sottolineato più volte che nella logica razionalista della Ragione unica, si ignora che il pensiero nasce dall'esperienza, si ignora la *pluralità delle ragioni*: perciò il pensiero radicato nella vita diviene una "opinione", qualcosa che non ha altro fondamento se non una vacua soggettività.

teorizzato subito dopo che l'unico dovere del dipendente è obbedire ai superiori; comunque noto che per Hayek c'è sempre uno "ieri" migliore, ragionare sulla *realtà* non è la sua passione.

Il lavoro dipendente, dice infatti Hayek, consente una vita migliore per realizzare i propri scopi: il lavoratore sceglie di adeguarsi agli ordini altrui (p. 232: due pagine dopo, si noti, è il suo dovere). Questo, mi si consenta, mi sembra un modo alquanto discutibile di riformulare la critica del suo amato Mill alla società conformista, tanto più che, come ho anticipato, a p. 234, Hayek afferma che il subordinato *non deve andare oltre* ciò che gli è assegnato, *anche se può fare di più*. L'osservazione è esatta nel senso che mostra conoscenza delle prassi aziendali; mostra anche, tuttavia, un buon tasso di disprezzo antropologico e un desiderio di immobilismo sociale -con riflessi negativi sulla stessa efficienza produttiva!- che gli rende preferibile persino Von Mises.

Su questo punto Hayek entra però anche nei dettagli; infatti, secondo lui, è *impossibile valutare le qualità di un subordinato, precisamente perché non deve far altro che obbedire agli ordini* (p. 235). Per questa ragione non è il caso di discutere sulla retribuzione in base alle capacità, se mai in base alla fedeltà: il suo amato Mill dev'essersi rivoltato nella tomba.

Sorprendente soltanto in apparenza è la piega che prende subito dopo il suo ragionamento. Secondo Hayek (p. 236) l'avvento dello Stato interventista sarebbe stato causato dall'affermarsi dell'opinione dei lavoratori subordinati, desiderosi di porre un'istanza di comando al di sopra di quelle "attività direttive" delle quali *non sono in grado di capire le ragioni* (sic). Io credo che una simile concezione si commenti da sola; ad Hayek è però comunque utile per scagliarsi ancora una volta contro il concetto di "giustizia sociale" e per fare l'elogio dell'imprenditore/superman che raggiunge il successo, il tutto riservando un passaggio di particolare disprezzo ai dipendenti statali (pp. 236-237). A p. 238 in nota 7 giunge persino a riconciliarsi con l'odiato Keynes, dopo aver scoperto che anche lui non amava "l'impiego stipendiato". Mi permetto di notare che ben pochi lo amano, ma che ben pochi possono rinunciarvi, precisamente a seguito delle trasformazioni sociali causate dall'affermazione delle grandi concentrazioni economiche e produttive: senza necessariamente ricorrere al materialismo storico, credo che i fattori materiali contino qualcosa, nella storia.

Ora però mi domando: se il mondo è ormai questo, se questo è il risultato di un processo *avvenuto*, ha molto senso recriminare, anche se con qualche ragione in pura linea di principio? Ha molto senso insistere sul modello di un mondo che non c'è più e che, per giunta, ha creato lui stesso *questo* mondo? Ad Hayek sfuggono i nessi tra il trionfo ottocentesco del liberismo e il mondo di oggi, i suoi discorsi fanno persino venir voglia di resuscitare il Bignamino storicista di tesi, antitesi e sintesi. Lui seguita comunque ad evocare il passato con le pagine 238-246 delle quali abbiamo già parlato.

Le pagine 251-424 formano il blocco assolutamente centrale per le tesi fondamentali di Hayek, ed è necessario sintetizzarne il significato (l'argomento è rigorosamente "tecnico") per cogliere il ruolo avuto in seguito dalla sua dottrina. Hayek vi espone infatti, con la competenza del giurista, una storia della dottrina giurisprudenziale grazie alla quale egli intende incernierare il concetto di libertà nell'evoluzione del diritto. Tutto ciò è rilevante perché ciò che egli giustifica e difende è il concetto di "libertà" in sé, dal quale *tacitamente* (Hayek non introduce alcuna argomentazione logica al riguardo) fa derivare il liberismo con il suo "libero" mercato. *Egli rinuncia quindi a fondare quest'ultimo su una dottrina economica, per fondarlo invece su una dottrina giuridica* che appare (ed è) ineccepibile al lettore, salvo porsi la domanda cruciale: perché mai il Liberalismo e l'Umanesimo che esso sottende, dovrebbe trovare la propria *necessaria* espressione nel liberismo? Il quesito non è irrilevante, in vista anche della successione delle argomentazioni di Hayek.

Dopo aver definito la libertà come "mancanza di coercizione" (p. 251, cioè come Hobbes) Hayek si preoccupa, da buon giurista, di definire in quali fattispecie si configuri l'evento della "coercizione". Lo fa alle pagine 252-253 con tutte le imponderabili sfumature e sfaccettature caratteristiche del ragionamento giuridico, ma una cosa sembra emergere dal primo capoverso di p. 253: il mercato del lavoro potrebbe non essere libero, vi potrebbe essere coercizione.<sup>82</sup> Consocio (forse) di ciò egli precisa abilmente, rovesciando le posizioni e parlando d'altro (del commercio) che non c'è coercizione se uno rifiuta le richieste dell'altro (p. 256); salvo poi rimediare ammettendo (p. 257) che *nel mercato del lavoro vi può essere coercizione da parte del datore di lavoro*, in particolare in periodi di disoccupazione.

La discussione viene comunque approfondita alle pp. 273, sgg., con la definizione del diritto e del carattere della legge, un secondo e importante passo per la fondazione giuridica delle tesi care ad Hayek. La legge infatti deve esprimersi soltanto in norme *astratte e generali* (pp. 273-277; p. 393) e si capisce già a p. 284 perché: le leggi religiose, che non sono generali in quanto valgono soltanto per i credenti, creano restrizioni per tutti, come, ad esempio, prescrivendo l'obbligo del riposo settimanale. Restrizioni "irritanti" le definisce Hayek, il quale aveva affermato (p. 281) che "la concezione della libertà sotto il governo della legge.....è la principale preoccupazione di questo libro".

Quale sia la sua concezione della libertà lo vediamo meglio subito dopo, allorché afferma: "i nemici della libertà" hanno sempre sostenuto che "l'ordine nelle cose umane esige che qualcuno comandi e gli altri

---

<sup>82</sup> "Sebbene chi è sottoposto alla coercizione abbia ancora una scelta, le alternative che gli si presentano sono determinate da chi ve lo sottopone, così che il primo sceglierà quel che vuole il secondo". Nel colloquio per una possibile assunzione, allorché si parla di mansioni e di stipendio, il primo è il lavoratore, che può scegliere se accettare o rimanere disoccupato. Lo stesso schema si ripete ad ogni successivo colloquio relativo ad avanzamento di carriera o adeguamento retributivo.

obbediscano”; e poiché *precisamente questo egli aveva sostenuto* per quanto concerne le gerarchie aziendali (si vedano, sopra, le pagine 234 e 235) ecco che egli scopre in queste ultime, in base alla “teoria economica” un “reciproco adattamento delle attività spontanee individuali” (p. 291) opera delle stesse “forze spontanee” che regolano l’ordine dei legami atomici nei cristalli (p. 293). Siamo di nuovo alla mano invisibile, alla Ragione cosmica che regola (*positivamente*) il corso delle cose del mondo.

La “società borghese” (p. 294) è dunque quella nella quale “individui liberi cooperano sulla base della divisione del lavoro” (ivi). “Liberi”, sembra di capire, di scegliersi il ruolo di fattorino o di dirigente; “libertà” che “limita la necessità a ben pochi accorgimenti sociali” (ivi).

Dopo di ciò, risalendo anche ai Greci e alla Scolastica (Hayek è un colto) si preoccupa per oltre trenta pagine (pp. 295-326) di costruire per la propria dottrina giuridica una genealogia che risale a Locke e a Hume. Resta il fatto che essa potrebbe riassumersi così, anche in relazione a quanto notato a p. 236: nel lavoro i subordinati debbono attenersi agli ordini dell’imprenditore o dei superiori gerarchici, ma nella società nessun potere politico deve interferire dall’alto su quegli ordini.

Questo significa fare del liberismo l’essenza della libertà, come mostra anche un breve passaggio a p. 309. Hayek vi parla della prosperità di Roma quale effetto “di completa libertà economica” e attribuisce la fine di questa prosperità, nel periodo imperiale, alla “nuova politica sociale”, in seguito alla quale “lo Stato aumentò il suo controllo sulla vita economica”. Hayek, come sempre, non si chiede quali siano stati gli sviluppi che resero necessario quel cambiamento; ma la cosa più interessante è che *trae queste sue conclusioni dalla “Storia economica e sociale dell’Impero romano” di Rostovcev*, il quale notoriamente scrisse la propria opera con la mente rivolta alla Rivoluzione sovietica, che egli avversava. Nessuna “opinione” è “disinteressata” (sarebbe soltanto un balbettio *privo di senso*, il “senso” è in quell’interesse) però qui chi cita e chi è citato sono troppo all’unisono sulla medesima sponda per poterne stabilire un sostegno all’argomentazione.

Libertà e liberismo non coincidono, Hayek li fa però coincidere *e contrario* in tanti passaggi, come quello a p. 376 nel quale collega il controllo dello Stato sull’attività economica alla mancanza di libertà; o quello alle pp. 388-389, nel quale afferma che nella sfera privata non si possono impartire ordini: bella affermazione, e tuttavia non s’indaga se l’iniziativa economica *può rientrare nella sfera privata*, posto che essa condiziona le “sfere private” altrui.

Il punto cui egli voleva giungere con la lunga trattazione sul fondamento giuridico della libertà, è infatti chiaro a p. 407: il “governo della legge” è funzionale alla “libertà economica”. Ancor meglio a p. 409 (nel testo e in nota 2): il fondamento della *libertà economica* non è nell’economia, è *giuridico*. E poiché “un’economia di mercato funzionante presuppone certe attività dello Stato” (p. 410) ve ne sono alcune positive, altre tollerabili, altre che devono essere “completamente escluse” (ivi). Vi sono infatti provvedimenti compatibili e provvedimenti incompatibili con un sistema libero (ivi) e lo Stato deve limitarsi ad attività “che vengono incontro alle forze spontanee dell’economia” (ivi) garantendo “una struttura giuridica permanente che permetta all’individuo di preparare i suoi progetti con fiducia” (ivi).

Hayek giunge così alla propria meta: fondare giuridicamente -grazie all’*escamotage* del fondamento giuridico della libertà- il “libero mercato” e affidare allo Stato il compito e il dovere di garantirlo. Come noto, *questa è la dottrina fondamentale del cosiddetto “neoliberalismo”* che, come ho premesso, insisto a chiamare *più propriamente “neoliberismo”*<sup>83</sup>, districando l’equivoco della lingua inglese che definisce con la medesima parola, “liberalism”, sia l’uno che l’altro. Lo faccio perché, a mio avviso, è essenziale non equivocare sui due concetti, il cui retroterra, checché ne pensi Hayek, può essere abissalmente diverso. È significativo infatti che, nella stessa lingua inglese, i “Liberals” siano tutt’altra cosa dai sostenitori del libero mercato.

Ad ogni buon conto il capitolo si chiude (pp. 423-424) con un attacco alla tassazione progressiva e a tutte le concezioni perequative e redistributive che la sostengono; ma poiché il mondo non è quel che Hayek vorrebbe e le idee di giustizia sociale sono un po’ più fondate di quel che lui pensi, ecco che il capitolo successivo (pp. 425-452) s’intitola “*Il declino del diritto*”, intendendosi con ciò l’avvenuta affermazione (parziale) di quelle esecrate idee: che poi non sono da pensarsi come astratte “idee”, ma come petizioni di forze sociali in quella che è una lotta sociale per un diverso assetto della società.

Considerare la crisi del liberismo come “declino del diritto” significa dunque non porsi domande sulle ragioni di questa evoluzione, salvo condannarla. Hayek però ne fa una questione di scuole giuridiche che hanno “mutato le basi di qualsiasi giustizia imparziale”: tale sarebbe infatti per Hayek una giustizia che ignori le condizioni economiche e sociali che possono indurre un individuo a un determinato comportamento (pp. 426-427). Il breve intermezzo prelude comunque alla Terza parte del libro, dedicata a “*La libertà nello Stato*

---

<sup>83</sup> Chi fosse interessato alla discussione che nacque in Italia sulla distinzione dei termini avvenuta nella nostra lingua, può consultare (si trova anche in web sul sito [web.tiscali.it/benedettocroce2000](http://web.tiscali.it/benedettocroce2000)) : B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e Liberalismo*, Intr. di G. Malagodi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988. I testi sono datatissimi, soprattutto nel linguaggio di Croce che rende la lettura poco attraente. Tuttavia fu Croce che, con argomentazioni dello Spiritualismo italiano dell’epoca, sostenne la distinzione dei termini. Qui, più modestamente mi limito alle semplici motivazioni introdotte sopra e a quanto appena ribadito: la “libertà” economica intesa nelle forme del *non libero* mercato e con la divaricazione sociale che esso produce, lede le sfere private altrui, quindi non coincide necessariamente con i principi del liberalismo. In effetti il liberalismo, pur presupponendo un’economia libera, è altra cosa dal semplice “libero mercato” con il quale vuol farlo coincidere il liberismo. Vedremo meglio questi concetti quando parleremo del cosiddetto ordoliberalismo e dei suoi teorici (Rüstow, Röpke, Eucken, Böhm e Müller-Armack).

*assistenziale*”, che è poi lo Stato moderno, recettore in parte delle idee socialiste e preoccupato -giustamente- di quella pace sociale che il liberismo mette a repentaglio.

Lo Stato assistenziale nasce, nell’analisi di Hayek, sulle ceneri del socialismo, da lui ricondotto al marxismo e alla fallimentare esperienza sovietica. Già ad apertura (p. 463, nel testo e in nota 12) egli mostra una scarsa simpatia per il modello, che ha antecedenti nella Prussia di Bismarck e nel New Deal; tuttavia apre l’esposizione (p. 464) ammettendo in via teorica le ragioni di un intervento statale su previdenza e istruzione; salvo poi affermare (p. 465) che “molte delle attività assistenziali dello Stato sono una minaccia per la libertà”.

L’esposizione successiva è quindi prevedibile; ritengo tuttavia ci sia un passaggio da segnalare perché il principio ivi espresso avrà esemplificazioni concrete in seguito. Dice Hayek a p. 473, che le sovvenzioni debbono essere valutate “unicamente in termini di vantaggi generali di cui possono godere tutti i cittadini”: vedremo come ciò si applica ai casi reali. Segue poi la polemica contro i sindacati (pp. 477, sgg.) che occorre fermare in quanto dannosi (p. 481) e che sono accusati di causare disoccupazione (p. 483) perché fissare i salari tiene fuori dal lavoro chi potrebbe essere occupato con un salario inferiore: cioè impedisce quella guerra tra poveri che è la ragione prima per inneggiare a un “libero” mercato del lavoro. Hayek è capzioso, ma può convincere soltanto i distratti.

Il capitolo si chiude (pp. 503-504) con una dichiarazione programmatica: dall’attuale tendenza si può e si deve tornare indietro, credere diversamente è il “più fatuo di tutti gli argomenti alla moda” (p. 503). Il successivo capitolo è dedicato alla sicurezza sociale, e qui Hayek va capito senza benefici di dubbio perché preannuncia, come ipotesi, scelte che stanno concretamente verificandosi.

Ammessa l’esigenza di istituzioni previdenziali, Hayek si pronuncia subito (pp. 508-510, nel testo e in nota 2) a favore delle assicurazioni private liberamente contratte, e contro la previdenza obbligatoria che costituirebbe una redistribuzione obbligatoria del reddito (p. 511). Quel che è straordinario è inoltre che (p. 510 in nota 2) uno degli aspetti positivi delle assicurazioni private è che il loro scopo è “ricavare un utile”; quindi, operando in concorrenza, offriranno servizi migliori. Inoltre (p. 512) “la libertà” è gravemente minacciata se allo Stato si delega “competenza esclusiva su certi servizi”.

I temi in oggetto sono, come prevedibile, vecchiaia e sanità, cioè previdenza e assistenza (p. 517) argomenti sui quali Hayek accusa chi pensa diversamente da lui (gli “esperti” usualmente protagonisti della discussione pubblica) di essere in malafede in quanto essi stessi interessati al proprio ruolo nelle pubbliche strutture. La trattazione specifica inizia a p. 521; qui egli afferma una responsabilità dei governi nel problema degli anziani, privi dei mezzi di sostentamento che avrebbero potuto procurarsi da soli. La colpa dei governi è questa: con l’assistenza sociale essi provocano inflazione, perciò chi va in pensione (n.b.: con le assicurazioni private) si vede conferire un reddito fortemente ridimensionato.<sup>84</sup>

La polemica prosegue contro l’assistenza sanitaria, in particolare contro quella inglese, sostenendo l’assurdità di uno standard sanitario valido per tutti (p. 527): qui si giunge all’esempio concreto di quanto premesso a p. 473. I passi vanno riportati integralmente.

Dice Hayek a p. 528: “Può sembrare duro, ma è probabilmente nell’interesse di tutti che in un sistema *libero*, quelli che hanno una piena capacità di *guadagno* siano guariti presto dalle inabilità leggere e non pericolose, al prezzo di una certa *negligenza* nei confronti dei *vecchi* e degli *ammalati senza speranza*” (i corsivi sono tutti miei). Non contento, aggiunge a sostegno, in nota 30, che il progresso della medicina è sostenuto da “ambizioni personali e interessi commerciali” con il risultato di favorire “l’allungamento della vita in forma di sopravvivenza dovuta alle cure sanitarie, piuttosto che la guarigione”. Raggiunge poi il diapason con l’esempio che porta, sempre a proprio sostegno, a p. 529 in nota 31: “Un uomo di ottant’anni con un femore fratturato esige (sic!) l’immediato ricovero in ospedale e deve restarvi a lungo. Nel frattempo, una persona che potrebbe guarire, con una breve permanenza in ospedale, di qualche disturbo minore che tuttavia le impedisce di lavorare, potrà esser costretta ad attendere a lungo”.

Il Dr. Hayek sa essere veramente “orribile”, senza bisogno di corsivi. Non credo sia necessario aggiungere altre sue idee relative all’assistenza sanitaria; noto tuttavia che omette di esaminare la convenienza economica dell’eliminazione degli anziani e degli improduttivi.

Passo perciò al capitolo *Imposizione fiscale e redistribuzione*, un tema sul quale non vi dovrebbero essere sorprese rispetto a quanto già visto. Hayek però non finisce mai di sorprendere: a p. 546 avanza l’ipotesi che vi siano ragioni per sostenere una tassazione non già progressiva con l’aumento del reddito, ma *regressiva* per indurre chi è capace di guadagnare, ma potrebbe esserne sazio, a guadagnare di più. Tutto ciò non è soltanto orribile, è anche *osceno* per il comportamento che intende stimolare, la bulimia di danaro che trasforma l’uomo in un registratore di cassa, trasforma l’esistenza in un deserto che fa il deserto attorno a sé. L’educazione *liberale* mirava ad altro.

Hayek si accontenta comunque (pp. 553-555) di una *flat tax* che colpisca allo stesso modo tanto i ricchi quanto i percettori di un reddito insufficiente al mantenimento; a p. 560 torna sull’argomento di p. 230 sostenendo che l’atteggiamento di chi vuol colpire i forti guadagni è frutto della mentalità di chi è abituato allo stipendio fisso, i dipendenti subordinati: dei quali però, osservo, non si potrebbe fare a meno, quindi dovrebbero essere ritenuti indispensabili per *questa* società, *ergo*, non si possono ignorare le loro petizioni.

<sup>84</sup> Che la finanza tragga guadagno anche da questo, non viene notato.

Lui dice però (p. 561) che il progresso è sempre sostenuto da “poche persone ben informate” senza considerare -o forse considerando implicitamente- che la “buona informazione” deriva dalla nascita in un particolare ambiente sociale, ricco di relazioni: in simili ambienti si generò infatti, secondo l’analisi di Braudel, l’accumulo originario che consentì gli esordi del capitalismo.

La foga con la quale si lancia verso la conclusione del proprio testo lo porta però ad incappare in qualche disattenzione, come quando (p. 576, e, più in chiaro, p. 580) privilegia la deflazione contro il rischio dell’inflazione, sostenendo che la deflazione è “facile” (tecnicamente) da superare. Chi, nel 2016, ancora vive la crisi del 2008, può avere qualche dubbio.

Le più grandi sciocchezze (non ho altra definizione) le dice tuttavia allorché vuole occuparsi, molto superficialmente, di pianificazione urbana e di conservazione della natura. Dopo aver predicato, non senza qualche ragione, contro le misure di blocco dei fitti (che, peraltro, in Europa furono messe in atto soprattutto dopo le rovinose inflazioni causate non da Keynes, ma dalla guerra) Hayek si pronuncia infatti (p. 602) contro la pianificazione urbanistica, a meno che non sia diretta *a favorire il mercato*. Chi ha visto i devastanti effetti ambientali e sociali dell’espansione selvaggia (*pardon!*, libera) degli agglomerati urbani negli ultimi decenni, può restare perplesso.

Venendo poi al problema dell’abbandono dell’agricoltura familiare e della conservazione della natura, appare evidente che egli non potrebbe scrivere ciò che scrive se soltanto avesse un’idea, anche vaga, degli argomenti sui quali pontifica.

Dopo aver sostenuto (p. 617) che in Inghilterra la sollecitudine per il destino dell’agricoltura “è probabilmente dovuta più a considerazioni estetiche che economiche” sostiene che “lo stesso è ancor più vero dell’interesse manifestato dal pubblico in paesi quali l’Austria e la Svizzera per la tutela dei contadini che vivono in montagna” (pp. 617-618).

Totalmente ignorante dei problemi geologici, idrogeologici, pedologici, naturalistici in generale, causati dall’abbandono dei piccoli coltivi, specialmente in montagna (erosione dei suoli, ruscellamento delle acque superficiali che, non trattenute, non penetrano nelle falde ma causano rovinose alluvioni, cui si aggiungono le frane causate dalla mancanza di governo del terreno: il tutto, origine di gravi danni economici sulle aree a valle) in particolare su terreni che erano stati comunque modificati da secoli o millenni di antropizzazione, perdendo l’equilibrio originario sostituito dalla cura del coltivo; ignorante dell’impatto negativo sull’equilibrio dell’ecosistema causato dall’inselvaticamento delle aree abbandonate, dall’eccessivo peso che le può gravare con il ritorno non governato dei boschi, altro fattore di frane; Hayek ritiene che abbandono o permanenza debbano essere governati dalla redditività del lavoro agricolo che si abbandona.

Non è quindi il caso, dice, di proteggere i contadini dalla necessità di cambiare “tradizioni e consuetudini” (p. 618); e poi: “certo, se qualche fattoria scomparisse e se in qualche posto i pascoli e anche i boschi sostituissero quello che, in condizioni diverse, era un terreno arato, ciò sarebbe il minore dei mali” (pp. 618-619). Il XXI secolo sta constatando che un male non minore -almeno per la salute e la qualità della vita- è costituito dalla produzione agricola industrializzata e dalla scomparsa dei prodotti locali: tant’è che non soltanto si è creato un “mercato” per questi, ma c’è anche una crescente opposizione per quegli accordi internazionali che favoriscono la grande industria agricola a spese della qualità del cibo e degli assetti economici e sociali delle campagne.

Discorso vacuo di chi forse non sa di che cosa parla, più probabilmente sa però benissimo dove mirare, è quello di p. 622, nel quale Hayek sconsiglia India e Cina dall’industrializzarsi (siamo nel 1960) per divenire piuttosto continenti di mano d’opera agricola a basso costo per le necessità dell’Occidente, dove il costo è maggiore. Una splendida idea per Indiani e Cinesi, che i Chicago boys si adoperarono ad applicare nel Cile di Pinochet.

Hayek conclude questi suoi sproloqui con un breve cenno ai parchi naturali (p. 632) il cui costo, secondo lui, può anche essere sopportato dagli Stati, visto che essi offrono il vantaggio di costituire “strutture ricreative” analoghe, su altra scala, ai parchi urbani. La necessità della conservazione della natura, degli ecosistemi, della biodiversità; della conservazione del patrimonio genetico originario delle specie utilizzate, soggette a millenni di selezione ad opera dell’uomo, e di quelle che potrebbero rivelarsi utili in futuro; è un problema che non lo sfiora nemmeno.

L’ultimo, scoppiettante capitolo, è dedicato infine all’istruzione pubblica, tema che aveva già trattato, del quale ho riferito, sul quale non dice nulla che non abbia già detto; fa eccezione il tono ormai travolgente, un vero finale coi fuochi d’artificio.

Oggi, sostiene a p. 639, “le ragioni avverse alla gestione pubblica della scuola appaiono.....più che mai giustificate” ed “è ora indubbio che non è più necessario che lo Stato finanzia l’istruzione e la fornisca direttamente” (pp. 639-640). Al più, seguendo la proposta di Milton Friedman, si potrebbe dare un contributo alle famiglie affinché mandino i figli nelle scuole (private) di loro scelta. Un modo come un altro per finanziare i privati a spese dello Stato, e, considerando *che c’è “scuola” e “scuola”*, retta e retta, perpetuare le differenze sociali partendo già dalla scuola: in fondo, questa è la società che egli ha teorizzato già sin dall’inizio.

Il massimo però lo raggiunge alle pp. 642-643 allorché, dopo aver ripetuto i suoi soliti argomenti sul costo inutile di istruire tutti, afferma che non è “dimostrato” (su basi economiche? curiosità mia) che i ragazzi particolarmente intelligenti abbiano diritto all’istruzione; che non è il caso di far salire le persone intelligenti al

livello sociale dei ricchi (timore di cambiamenti?) altrimenti si rafforzerebbe la presunzione che i poveri abbiano minore livello d'intelligenza (!); che non si debbano avere più intellettuali di quanti se ne possano utilmente impiegare (infatti: gli intellettuali disoccupati hanno qualche ben motivata critica da avanzare). Hayek conclude perciò, preoccupato e pensoso (p. 643): "Pochi pericoli sono così gravi per la stabilità politica quanto l'esistenza di un *proletariato intellettuale senza uno sbocco per il suo sapere*" (corsivo mio).

La parabola liberista del "Progresso" si conclude così in un oscurantismo clericale degno di tempi remoti; ma è ancor più significativo che Hayek non si renda conto dell'importanza di un alto livello d'istruzione socialmente diffuso quale premessa all'innovazione e alla produttività dello stesso mondo capitalista.

Sorvolo sul *Poscritto* intitolato *Perché non sono un conservatore*, nel quale Hayek intende difendersi da tale accusa. Non è necessario, Hayek non è un conservatore, glie ne manca il realismo. Hayek è un reazionario utopista, o meglio, "atopista" perché la "razionalizzazione" dell'esistenza entro parametri economici è ignoranza "of all human affairs" e genera mostri: ne ha generati tra le due guerre e, dopo le circostanze che portarono all'affermazione delle sue teorie con Reagan e la Thatcher, ne sta generando.<sup>85</sup>

Di Hayek dobbiamo ora esaminare un altro testo che, per verità, è anche uno e trino: si tratta di *Legge, legislazione e libertà* (cit.). Come apprendiamo dallo stesso Hayek, concepito inizialmente come testo unico fu edito in tre diversi momenti (1973, 1976 e 1979) -causa circostanze personali dell'autore- in tre diversi volumi, riuniti poi come da progetto originale nel 1982.

Vale la pena di citare i titoli originali dei tre testi, che sono: *Rules and Order* (1973); *The Mirage of Social Justice* (1976); e *The Political Order of a Free People* (1979). Essi infatti mettono in evidenza lo schema argomentativo, che ci è già chiaro, di Hayek, triadicamente organizzato come segue: fondamento *giuridico* del Liberalismo identificato, *ça va sans dire*, con il liberismo; negazione del concetto di giustizia sociale, inapplicabile, dannoso e pericoloso; definizione di un proprio modello teorico di società ispirato a quella del XIX secolo. Questo, nelle intenzioni, perché, nei fatti, i tre argomenti tendono a sovrapporsi, né poteva essere diversamente, nel corso della trattazione.

Il primo libro si apre infatti (pp. 6-7) con la cupa profezia che la democrazia non finirà "con uno schianto, ma con un piagnisteo" (p. 6) perché il potere decisionale passerà alle coalizioni degli organizzati "e ai loro esperti stipendiati" (p. 7). Abbiamo già visto sopra che il godimento di uno stipendio o di un salario costituisce, per Hayek, una sorta di titolo di demerito che fa dello stipendiato un individuo moralmente sospetto.

Segue poi (pp. 15-18) la critica al Razionalismo, da Cartesio a Hobbes a Rousseau: su questo tornerò a tempo debito perché è importante capire il senso nascosto di questa critica, posto che Hayek, con la sua catallassi -succedaneo della mano invisibile- e con la sua visione di un moto spontaneamente positivo della storia (purché lasciato al gioco "spontaneo" delle forze, *non corretto dalle forze governative*) si inserisce a pieno titolo nel filone razionalista deista/teista del XVIII secolo, di Locke e di Hume. Si deve dunque comprendere il caso di questo razionalista che accusa di razionalismo ciò che gli appare *politicamente* detestabile. C'è analogia, pur nella differenza, con un caso che abbiamo già visto, quello di Leo Strauss.

Qui mi consento soltanto una notazione sulla logica di chi considera "spontanee" le evoluzioni storiche allorché siano guidate da forze economiche non controllate, ed evidentemente "non spontanee" (quindi dannose) le evoluzioni guidate dall'intervento governativo, cioè politico, su quelle forze; intervento che è a sua volta espressione di altre forze che si fanno sentire per altre vie. Ciò significa non soltanto ridurre la vicenda umana a quella economica, ma anche ignorare il *pólemos* che inevitabilmente governa gli eventi. Nel dichiarare dannoso ciò che non gli piace, Hayek sogna forse, *ante litteram*, la "fine della storia"? In effetti, nell'ideologia borghese, la storia termina con l'avvento della borghesia nel XIX secolo, dopo tale momento si instaurerebbe il sempre-eguale.<sup>86</sup>

Questo però fa capire il suo odio per le forze "organizzate" -essenzialmente i sindacati- come se in un conflitto di opposti interessi, nel *pólemos*, ad ogni azione non dovesse seguire una reazione. Il suo discorso non è logico, è ideologico; e la sua ideologia è che esista, o possa esistere davvero in *questo* mondo, non nell'iperuranio delle "idee", un "libero mercato". Ideologia che, a sua volta, è il fondamento di una *politica* espressione di interessi non diversamente da quella (esecrata) politica che le si oppone con pari diritto e dignità,

<sup>85</sup> Il passo di Ferguson parzialmente citato ad esergo, parla di una totale assenza di attenzione (dei "tradesmen") per chiunque, pur importante per la società (Commonwealth) esuli (dai loro commerci). Il passo prosegue infatti così: "Ogni individuo è contrassegnato dal proprio ruolo e dal compito al quale è assegnato. Il selvaggio, che non ha altra distinzione al di fuori di quella del suo merito, del suo sesso, della sua specie e per il quale la comunità è oggetto del più grande amore, è stupito di scoprire che in uno scenario di questo genere *il suo essere uomo* (corsivo mio) non lo qualifica per una qualsiasi collocazione sociale ("station" cioè "social standing" [Webster]) *fugge nei boschi* (altro corsivo mio) con stupore, disgusto e avversione". Questo rifiuto, accompagnato dal ritorno a schemi culturali radicati, anche ancestrali, è esperienza ricorrente nel mondo dominato da schemi liberisti. L'Occidente ne ha conosciuti in passato (si pensi alla retorica nazista e fascista) e di nuovo ne conosce. Rüstow era stato contestato da Mises sul tema del bisogno di identità, ma è difficile pensare che avesse torto. Personalmente, già in *La Gnosi, etc.* alle pp. 355-356 (ma si vedano anche le pp. 341-346) avevo avvertito (eravamo al 13 Novembre 1989, quattro giorni dopo la "caduta del muro") che il crollo del mondo sovietico avrebbe destabilizzato l'Occidente, avevo sospettato l'incipiente destabilizzazione del pianeta, ed evocato l'Islam. Quanto agli schemi culturali ereditati e radicati sotto la superficie della "modernità" -il motivo che, per l'appunto, mi spinse ad allargare all'Islam l'analisi del dissenso espunto nel corso della formazione dell'ideologia di "Occidente"- l'osservazione di O. Roy sulla "islamizzazione del radicalismo" (cfr. *infra*, nota 239) va nella stessa direzione: curiosamente, o forse no, la medesima di Ferguson.

<sup>86</sup> Si veda, al riguardo, *Storia, etc.*, all'ultimo capoverso di p. 708 che prosegue a p. 709; e l'ideologia della fine dell'ideologia a p. 707.

checché lui ne pensi. Ciò che intendo ribadire è dunque che il tema di queste note non è politico o economico, è l'analisi delle incongruenze che affliggono i tentativi di razionalizzare nell'ideologia i propri interessi.

È singolare, ad esempio, che dopo aver rilevato (p. 25) che il pensiero nasce dall'esperienza sociale, Hayek ignori, nel corso dell'argomentazione e nella medesima pagina, la *pluralità delle ragioni*, cioè le diverse prospettive che nascono dalle diverse esperienze sociali, e pensi di evitare la contraddizione con la nota 3 delle pp. 25-26 grazie alla riaffermazione di un tema a lui caro, il darwinismo sociale che indica i *vincenti* come i *migliori*. Mi permetto di notare che la deduzione è *tautologica*: dire che chi ha vinto -non importa come e perché- è il migliore, equivale ad affermare, sul fondamento del peggior giustificazionismo storico, che (chi ha vinto) è il migliore perché ha vinto: non importa come e perché.

Tuttavia, contro ogni critica "razionalista", a p. 31 Hayek, dopo essersi affidato alla Ragione cosmica che guida positivamente gli eventi umani, nega, a confutazione degli interventi governativi, che il "diritto naturale" possa identificarsi con il diritto della ragione. Questa è una conclusione straordinaria, perché allinea Hayek alle conclusioni di al-Ghazālī circa l'impossibilità che la ragione umana possa comprendere la Ragione divina che sottende il Creato: soltanto che Hayek non ha una Rivelazione cui far riferimento, a meno che non sia tale il "libero mercato" che diviene perciò verità rivelata, dunque *argomento di fede*.<sup>87</sup>

Accade così che le contraddizioni si notino qua e là nel testo: così alle pp. 40-41 viene esaltato, contro gli interventi dello Stato, un improbabile ordine "spontaneo" della società<sup>88</sup> (quello del libero mercato) e alle pp. 45-46 si invoca l'intervento del Governo affinché si creino le condizioni per garantire tale "spontaneità". *Una bella contraddizione*, ma ciò è scontato, allorché si voglia dare veste logica a un argomento di fede.

Nel frattempo (pp. 34-35) Hayek aveva esposto l'origine del darwinismo nel concetto di evoluzione sociale; legge, questa, presentata come immanente alla storia e anche, implicitamente, positiva: dimenticando però la premessa onto-teologica di una tale visione, altrimenti soggetta all'obbiezione gnostica. Non per caso infatti, l'ombra lunga dello Gnosticismo sul moderno Occidente è sempre stata temuta, aggredita o esorcizzata da molti Autori che ho ampiamente citato in *Storia, etc.*<sup>89</sup> Dimenticando inoltre che il darwinismo sociale è espressione di una società che emargina e che, perciò, genera mostri, perché l'emarginato può avere idee meno benevole verso lo stato delle cose e ribellarvisi; laddove le intuizioni sociali dei Profeti tenevano conto anche delle *ragioni* degli emarginati, precisamente per assicurare una maggiore pace e una maggiore coesione.

"L'ordine" di Hayek è però "spontaneo" e di ciò si parla alle pp. 48 sgg.; per distinguerlo dall'ordine "deliberatamente costruito" egli chiama il primo *kósmos*, il secondo *táxis*. Dimentica naturalmente anche qui la citata onto-teologia che sorregge il concetto di *kósmos*, in assenza della quale può tornare di nuovo importuna l'obbiezione gnostica, fondata sulla percezione *negativa* di quell'ordine impresso da un piccolo Dio *malvagio*; un "ordine" che è quindi un dis-ordine. Definire *kósmos* la risultante *terrena* di un conflitto di appetiti mi sembra dunque alquanto ardito;<sup>90</sup> ciò gli consente tuttavia di affermare alle pp. 62-63 che la "società" (quale? la società civile di Ferguson?) è un ordine spontaneo, mentre lo Stato è un'entità "metafisica", tant'è che sarebbe meglio parlare di Governo, salvo definire il Governo (p. 155) "una deliberata invenzione".

Su questo "ordine", afferma alle pp. 66-67 (dove lo definisce per quello che gli sta a cuore: "ordine di mercato") non si deve intervenire, perché esso "è guidato da scopi noti soltanto agli agenti, ma non all'autorità che lo vorrebbe dirigere". Ora, questo ordine è agito -se Hayek ce lo consente- non dai soli imprenditori, ma anche dai suoi detestati "dipendenti", che potrebbero anche organizzarsi a propria difesa per fare intervenire il potere decisionale del Governo; e qui si nota un aspetto irrealistico della logica di Hayek, il non pensare che si potrebbe essere in disaccordo con i suoi teoremi, a partire da una diversa e meno armonica percezione di quel "*kósmos*".

È quindi del tutto improprio l'esempio di ordine spontaneo secondo una legge cosmica, proposto da Hayek alle pp. 54-55 con riferimento ai legami atomici o molecolari delle strutture della materia: perché l'uomo ha sempre la possibilità di ribellarsi alla posizione che gli si vorrebbe assegnare, se ritiene -a torto o a ragione non importa- che sia "ingiusta". Tuttavia, secondo Hayek che a p. 75 in nota 3 evoca anche il *laissez faire*, il grande merito del liberismo (e quindi il pericolo di ogni intervento a correzione del "libero" mercato) è che quel regime ha reso ricca la società occidentale (pp. 87-92). In questa logica si comprende il successivo sviluppo che egli offre, con alcuni cenni alla storia del diritto. Il suo modello è il medievale *ius gentium* (p. 106) da lui proposto come "diritto dei mercanti"; e il *common law*. L'argomento lo porta a parlare della "legge di natura" come "diritto nascosto ma già esistente" (p. 109). Ora, questa sua esposizione presenta una lacuna che deve essere sottolineata, perché ci riconduce a considerazioni più volte esposte.

<sup>87</sup> Sul "libero mercato" che è l'oggetto principale di questa lunga esposizione, non posso che ribadire quanto sinteticamente affermato a p. 712 di *Storia, etc.*, così come non ho nulla da aggiungere a quanto detto nel brevissimo ultimo capoverso di p. 1009, ivi.

<sup>88</sup> Improbabile perché è difficile definire "spontaneo" un ordine sociale, quale che esso sia. Un ordine sociale è la risultante dell'incontro/scontro di interessi, imposto o concordato che sia: esso è dunque umanamente elaborato, non è uno "spontaneo" prodotto della "Storia". Perciò ogni "ordine", sociale o economico che sia, non ha nulla di "spontaneo", perché di spontaneo vi può essere soltanto il Far West. Hayek viaggia con un biglietto falso sul treno di Ferguson.

<sup>89</sup> Gli argomenti per ritenere attuale una rilettura dello Gnosticismo vi sono stati anche (ri)esposti alle pp. 1027-1034.

<sup>90</sup> Sorvolo sul fatto che a p. 51 in nota 9 Hayek citi, come esemplificazione del concetto di *kósmos*, il detto di Anassimandro che invece recita "*katá ten tou krónou táxin*" a proposito della "giustizia" violata dall'apparire dell'essere ma che si ristabilisce nella successione temporale degli eventi ad opera del Fato. Cfr. *Storia, etc.*, pag. 615 all'ultimo capoverso che prosegue a p. 616.

Avevamo trattato della legge “di natura” parlando della *Summa* di Tommaso, della quale avevo esposto i passi relativi. Il problema della legge di natura in Tommaso appare ontologicamente connesso con quello della Legge divina immanente al Creato, un aspetto del pensiero neoplatonico che appare secolarizzato nel Deismo e nel Teismo (Locke e Hume); come tale è giusto definire questa legge “un diritto nascosto ma già esistente”. Questo diritto naturale viene però riproposto da Hayek *in opposizione* alla legge decretata dal potere politico, come “ciò che non era mai stato inventato o deliberatamente progettato” (p. 109) nel più terreno modello delle pratiche consuetudinarie, ordine spontaneo del tutto disancorato dal fondamento ontologico connesso all’ipotesi creazionista.

Ciò che scompare è dunque il fondamento stesso di ciò che si vuol sorreggere, posto che il mondo storico è il mondo del cambiamento e non si comprende la ragione per la quale debba valere oggi ciò che valeva nel passato: le consuetudini cambiano. Non si può trasferire in terra quell’immutabilità che ha sede in cielo, perché, eliminando Dio e la Sua Legge eterna, occorre pensare un diritto *decretato* dall’uomo in funzione delle *circostanze*: altrimenti si rischia di cadere nell’ammonimento di Dostoevskij, senza Dio tutto è permesso. Hayek poggia le proprie tesi su un fondamento franoso, nonostante abbia tentato nelle pagine precedenti un appoggio nell’etologia per giustificare -un po’ come Mises sulla scorta dell’utilitarismo di Bentham- una sorta di immutabile comportamento insito nell’uomo, grazie al quale richiamarsi poi alle “consuetudini” come a un “ordine spontaneo”.

A suo modo dunque, Hayek mette in atto una “cattiva secolarizzazione”<sup>91</sup>, ma le sue contraddizioni (peraltro sempre le stesse, ciò che rende inevitabile ripetersi allorché si esaminano le sue posizioni in dettaglio onde porne in evidenza le incongruenze) non si fermano qui. Esaminando di seguito le funzioni del giudice alla luce delle proprie predilezioni per il *common law*, egli afferma (p. 121): “Non tutto il diritto pertanto può essere il prodotto della legislazione, bensì il potere di legiferare presuppone il riconoscimento di alcune regole comuni”. L’affermazione è in sé condivisibile (basti pensare al ruolo indispensabile delle Costituzioni); ma se la nostra è ormai, come lui stesso lamenta dimenticandone la genesi nel successo del capitalismo, una società di “dipendenti” (o “subordinati”, altra sua definizione) perché rifiutarsi di accettare nuove “regole comuni” nate da questa società, che fanno perno sulla -per lui infondata- “giustizia sociale”?

La risposta la possiamo trovare alle pp. 125-126 dove, parlando di “gruppi sociali” -parola vaga che ne evita altre più impegnative- e con riferimento all’affermazione del liberismo, parla di “vittoria dell’efficienza”, di “superiorità” delle regole che creano “un ordine efficiente” che vale “non solo all’interno di un gruppo chiuso”. Parla perciò di “vittoria di un gruppo” che attrarrà dei membri di altri gruppi”. Hayek mette dunque in mostra il proprio conclamato darwinismo sociale che, come lo storicismo, è una forma di giustificazionismo storico (dunque è.....uno storicista *malgré lui!*) senza peraltro domandarsi per chi e a qual fine quelle regole sono “efficienti”. L’efficienza presuppone infatti un fine in rapporto al quale esser tale, e Hayek non dice apertamente quale, né si pone il dubbio che per altri, con altri fini, quelle regole si rivelino non già “efficienti”, bensì dannose.

Non lo dice non per reticenza o ambiguità, ma perché gli appare ovvio: il fine è il PIL e, come diceva Jonas, non ci si deve ribellare a una società che ci ha dato il benessere.<sup>92</sup> In questa società, come si potrebbe dedurre dal darwinismo invocato, i “dipendenti” potrebbero essere gli eredi dei “perdenti” delle precedenti generazioni che, non paghi di poter comunque raccogliere le (abbondanti) briciole sotto il tavolo di Epulone, vorrebbero persino partecipare al banchetto con il pretesto della “giustizia sociale”.

Il diritto tuttavia, come afferma Hayek a p. 133, fa riferimento alla “natura delle cose”<sup>93</sup> e alle “esigenze della vita sociale”<sup>94</sup> ciò che lo conduce a ricalcare le parole di Bastiat in questo modo: “Legge, proprietà e libertà sono una *trinità* inseparabile” (p. 136). Il corsivo è mio perché mi vien da pensare che Hayek intenda alludere a entità celesti, non terrene quali sono.

Non deve perciò stupire se alle pp. 148-149, in un paragrafo intitolato *La funzione del giudice è circoscritta ai problemi dell’ordine spontaneo* e condotto sulla scia dell’elogio del *common law*, Hayek afferma:

<sup>91</sup> Per la definizione della “cattiva secolarizzazione” -usata a proposito dello storicismo hegeliano- si veda *Storia, etc.*, p. 682 in nota 23.

<sup>92</sup> Cfr. *La Gnosi, etc.*, alle pp. 343-344, l’intervista di Cuiano a Jonas. Ho già sottolineato altre volte questa convergenza di Mises, Hayek e Voegelin con il pensiero di Jonas, e come Voegelin ne riprenda, portandolo però a un livello caricaturale che il grande studioso dello Gnosticismo non avrebbe approvato, l’uso dello Gnosticismo come *polit(olog)isches Verdacht*. Alla medesima temperie appartiene l’opera di Norman Cohn che dovette criticare senza indulgenza per il suo uso ideologico della documentazione. Questa corrente di pensiero è articolata sulla paura di una crisi irreversibile dell’Occidente (identificato nella sua ideologia) e perciò sul *rappel à l’ordre* di un mondo che forse c’era, di certo non c’è. Si veda anche la precedente nota 89, e si ricordi che Jonas si disse influenzato dall’opera di Spengler.

<sup>93</sup> Nella nota 13 a p. 133, cita da un testo del 1888: “Le circostanze della vita.....hanno in sé la propria misura e il proprio ordine. Questo ordine insito nelle cose si chiama natura delle cose. A questa deve riferirsi il giurista che riflette, allorché manchi una norma positiva, o quando questa è incompleta o poco chiara”. Ora, questa logica sta in piedi soltanto se si pensa questa “natura delle cose” come positiva, se cioè ci si rifà alla premessa ontologica più volte citata: altrimenti non c’è motivo per accettare, per non cambiare questo “ordine insito”, questa “natura delle cose”, con una legislazione più adeguata alle esigenze sociali del momento.

<sup>94</sup> Su questo tema, nella nota 15 alle pp. 133-134, Hayek cita un testo del 1907 dove si parla della “natura” che ha impresso in noi “come un elemento stesso della ragione, certi principi” e dice che “il senso della legislazione” va cercato nelle “esigenze della vita sociale”. Parole astratte alle quali si può conferire il verso che si vuole a seconda di ciò che si ritiene “naturale” e di chi stabilisce quali siano le “esigenze”. Tutte parole che evitano di prendere atto del *pólemos* (che di tutto è padre) e che farebbero ridere l’autore della *Genealogia della morale*; comunque parole che rinviano necessariamente a un fondamento ontologico (la natura “ha impresso in noi”) di libera lettura: abbiamo già visto infatti che Dio la pensava esattamente come Bastiat.

“Gli sforzi del giudice fanno pertanto parte di quel processo di adattamento della società alle circostanze esterne mediante cui si sviluppa l’ordine spontaneo” (p. 149); salvo ignorare che tra le “circostanze esterne” vi è, per l’appunto, quella nuova società di “dipendenti” che invoca la giustizia sociale. Infatti si affretta a dire subito dopo: “Persino quando egli (*scil.*: il giudice) nell’adempimento di questa funzione, crea nuove regole, non diviene il creatore di un nuovo ordine, ma la sua opera resta al servizio del mantenimento e rafforzamento dell’ordine già esistente e funzionante”.

Insomma: come per Voegelin (Jonas) e Mises, la società borghese è l’archetipo eterno e intangibile dell’ordine “spontaneo”, è il terminale della storia occidentale, possibilmente anche del pianeta. Anche Hegel vedeva l’arrivo della storia nell’Europa della Restaurazione, ma qui c’è una differenza: subordinando tutto alla continua crescita del PIL, il punto d’arrivo di questa società si configura come una costante corsa per restare immobili dove si è, operazione defatigante e stressante, alla fine distruttiva, nella quale l’uomo, ridotto al ciclo bulimico della produzione e del consumo, consumerà la propria stessa umanità convertita in titoli di credito inesigibili.

Tornando ai giudici di cui sopra, contro questa “giustizia imparziale” (così la definisce Hayek a p. 151) il socialismo rappresenta una rivolta, quindi “un giudice socialista è in realtà una contraddizione in termini” (ivi). A me non interessa controbattere queste affermazioni, mi interessa soltanto portare ad evidenza la struttura razionalista del pensiero di Hayek, che lo conducono inevitabilmente a confinare nella nullità ontologica ciò che esula dalla *sua* Ragione come mostrerò qui di seguito. Per ora chiudo su questo primo libro, perché tutti gli argomenti che seguono non sono che la ripetizione di quelli già esposti.

Passo quindi direttamente alla *Prefazione* del secondo libro della trilogia (pp. 183-185) perché qui troviamo una chiave di lettura interessante. Vi si introduce infatti il tema più volte accennato dell’inesistenza della giustizia sociale, che ora Hayek si accinge a trattare in dettaglio considerandolo una “superstizione” (p. 184): vedremo perché. Egli afferma al riguardo (p. 183) di aver tentato inutilmente di dare “un significato preciso” a questo concetto “ideale”; in particolare spiega (p. 184) che è difficile “dimostrare che una espressione universalmente usata nella quale tante persone ripongono una credenza quasi religiosa, non ha alcun contenuto di alcun genere”; è più difficile ancora “del mostrare che una concezione è errata”. Effettivamente, nel primo caso non ci può essere un “errore” da *dimostrare*, cosa che sarebbe viceversa possibile nel secondo caso: e questo è precisamente il punto che aveva messo in crisi il pensiero di Hayek, come lui stesso aveva sconsolatamente ammesso subito prima (p. 183). Egli si era trovato infatti a “dover argomentare contro una superstizione” (p. 184); ambascia dalla quale si era poi liberato perché aveva concluso che il fatto che questa credenza (*scil.*: dell’esistenza della giustizia sociale) sia universalmente condivisa, non dimostra la realtà del suo oggetto (p. 184).

Che cosa sta dicendo qui Hayek, pur senza dirlo esplicitamente? Hayek sta negando la concezione sofista della parola che fa l’essere (nel nostro caso, la storia) si sta ponendo cioè, nonostante le sue ripetute critiche a Platone, sul lato della critica di Platone ai Sofisti. Hayek nega con ciò anche l’Utopia e il concetto di verità/testimonianza portato -contro il Razionalismo classico- dal Messaggio testamentario. La sua verità non è qualcosa che l’uomo *costruisce*, ma qualcosa che può darsi soltanto nella sovrapposizione della parola alla cosa, nell’*epistème*; non è qualcosa che si testimonia agendo, ma che si scopre argomentando; non è qualcosa che nasce nell’esperienza esistenziale, ma che sta da sempre lì, basta scoprirla nella dimostrazione. La sua costante critica del Razionalismo *scientifico* non impedisce che il suo pensiero si articoli nel Razionalismo *classico*.<sup>95</sup> Perciò non riesce a dialogare con qualcosa che per lui *non c’è*, e che non *c’è perché non può conformarsi come “oggetto”* (nel nostro caso: giuridico); Hayek non può quindi trovare la proposizione che si sovrappone alla cosa, la condizione della verità/*epistème*.

Per questa ragione ritengo Hayek un esempio, uno tra i tanti, delle derive della Ragione occidentale, in quanto inseribile a pieno diritto, nonostante le sue proteste in contrario, nel pensiero del Razionalismo classico, che ho più volte definito il “cerchio di gesso” che ipnotizza l’Occidente (ideologico).<sup>96</sup> Con questo punto fermo, proseguiamo ora l’analisi del suo testo.

Le pagine che seguono sono dedicate a un argomento che abbiamo già visto: la legge deve indicare i mezzi, non i fini, deve perciò limitarsi a emanare norme generali eguali per tutti. Essa dà soltanto norme di condotta, perché non si possono conoscere quali saranno tutte le conseguenze di un’azione (p. 208). Non è quindi su questo che trovo utile soffermarmi, quanto su alcuni passaggi delle pp. 208-209 che confermano sia che la critica di Hayek al Razionalismo è soltanto una critica al Razionalismo scientifico; sia che tale critica è strumentale ad un attacco al socialismo, tentativamente fondato sulla dottrina giurisprudenziale.

<sup>95</sup> È una posizione che abbiamo già visto in Leo Strauss, che però argomenta in tal senso, laddove Hayek tace e fa quindi sospettare non già la reticenza, ma una candida inconsapevolezza o, piuttosto, un’adesione non detta perché creduta ovvia e necessariamente condivisa. Di fatto le due forme di Razionalismo sono strettamente connesse, come notavo nell’ultimo capoverso di p. 967 e nel primo di p. 968 di *Storia, etc.* Si vedano comunque, ivi, altre osservazioni alle pp. 953, 961, 969 (a proposito di Strauss); 980, 983 (qui a proposito di Voegelin) nel capitolo dedicato alla crisi dell’Occidente (pp. 904-1009). La genesi di questa struttura *ideologica* l’ho brevemente riassunta nella Conferenza di Verona del 2009 (*L’eterna giovinezza della verità*, [www.giancarlobenelli.com](http://www.giancarlobenelli.com)) alle pp. 6, sgg. Essenza del Razionalismo è collocare nel Nulla ontologico le verità che si radicano nell’esperienza esistenziale, cioè la *pluralità delle ragioni*; che affiorano nella parola che illumina il buio del non-detto e con-vince, che *fanno* l’essere perché muovono la storia come U-topia: senza la quale la storia non sta in piedi, e neppure cammina.

<sup>96</sup> Cfr. *Storia, etc.*, p. 961; 976; 989; 1000; 1007.

I passi del ragionamento che inizia a p. 202 e si prosegue ben oltre la p. 209 con ripetizioni di cose dette, sono i seguenti. Si parte dalla critica a Bentham, il cui utilitarismo presuppone la conoscibilità degli effetti, che tuttavia vanno oltre quelli individuali; si imputa al socialismo una analoga pretesa di conoscere questi effetti, che non sono conoscibili; la dottrina socialista è perciò associata alla più generale dottrina costruttivista del diritto e all'utilitarismo "delle regole". Quest'ultima configura a sua volta una pretesa di onniscienza che è ciò che Hayek imputa usualmente al Razionalismo scientifico.

A chiusura di questo ragionamento, alle pp. 213-214, Hayek ne include un altro sulle norme morali che merita di essere citato come apparentemente contraddittorio, in realtà significativo di un retroterra ideologico. Dice infatti (p. 213) come prima cosa che "tutte le norme morali (e giuridiche)<sup>97</sup> servono un ordine fattuale esistente che nessun individuo ha il potere di mutare radicalmente per le ripercussioni che si avrebbero sugli altri membri della società". Dice poi (e fa l'esempio dei costumi degli Eschimesi in rapporto alla nostra etica) che non c'è "nessun sistema assoluto di leggi morali indipendenti dal tipo di ordine sociale in cui vive una persona" (p. 214) perché "l'osservanza di norme comuni integra gli individui in un ordine chiamato società" (ivi).

Dice però poi, sempre nella stessa pagina, che noi conosciamo soltanto un sistema di norme che renda possibile "una società aperta" dove "ogni individuo conta come individuo e non soltanto come membro di un determinato gruppo", cioè la nostra. A questo punto però, Hayek afferma che si debba accettare questo ordine *universale* come un fine e che si deve "difendere questo ordine morale *perché superiore agli altri*" (corsivo mio). Come è facile notare, siamo passati dall'affermazione della diversità delle regole da rispettare in quanto risultato di diverse esperienze storiche, a quella della società occidentale come punto d'arrivo della storia per il pianeta.

Questo ragionamento apparentemente contraddittorio può avere soltanto un fondamento che gli conferisca coerenza implicita, tuttavia entro una non esplicitata struttura di pensiero: il Razionalismo classico che fa dell'*epistème* non soltanto il baluardo contro le *dóxai*, ma anche, e per conseguenza, ciò che nega valore epistemico alla pluralità delle ragioni, alla pluralità delle prospettive ricondotte a *dóxai*.

Questa conclusione trova conferma in altri punti del ragionamento di Hayek. Egli aveva infatti definito la citata "società aperta" dell'Occidente, dove "ogni individuo conta come individuo", come risultato di un cammino che parte dagli Stoici e prosegue con il Cristianesimo.<sup>98</sup> Ora, un argomento che certamente unisce gli Stoici alla religiosità testamentaria, quantomeno nella Roma imperiale, e che domina nel Neoplatonismo creazionista a partire da Filone, è costituito dalla presenza della Provvidenza divina nella sfera sublunare (presenza che, come si ricorderà, era negata da Aristotele, il quale vedeva l'ordine divino regnare soltanto nelle sfere celesti)<sup>99</sup>. Da questa presenza deriva l'affermazione della razionalità del cosmo che giunge secolarizzata al Deismo e al Teismo di Locke e Hume e che sottende anche la nota proclamazione della razionalità del reale. Come avevano già notato i Libertini (cfr. *Storia, etc.*, p. 289) il Cristianesimo, che è la "culla dell'Occidente" trasmette alla modernità le strutture di pensiero del Razionalismo classico.

Ciò che Hayek eredita, nel suo "Occidente" posto lungo il cammino aperto dagli Stoici e dal Cristianesimo, è dunque precisamente il Razionalismo classico; e lo si vede a p. 219 dove, dopo aver affermato che "un semplice fatto, o stato di cose" non può essere "giusto o ingiusto" ne deduce che perciò "non ha senso descrivere una situazione fattuale come giusta o ingiusta" (ivi). Questo è puro giustificazionismo storico che gli serve (p. 221) per tornare a sostenere lo stereotipo dell'ordine "spontaneo"; uno stereotipo perché quell'ordine, tanto spontaneo non è, posto che ogni ordine sociale nasce come risultante di rapporti di forza molto terreni dove entrano in gioco appetiti che non sono necessariamente manifestazione di un nascosto progetto celeste, e dove chi perde attribuisce il proprio stato alla violenza altrui, non a una legge imperscrutabile. Soltanto chi vince pretende di farlo in nome di un ordine più grande, preferibilmente misterioso e tale da incutere rispetto.

L'unico modo per chiudere il circolo che qui si apre, sarebbe identificare *esplicitamente* la spontaneità con la forza e questa con la Provvidenza, o con la "legge di natura" o con la Ragione cosmica (darwinista) immanente all'Universo e alla storia: questo, temo, sarebbe troppo anche per le certezze di Hayek che però esattamente questo ci dice, con qualche reticenza.

La giustificazione dello "stato delle cose" -come si sarà già compreso- è però il fondamentale argomento di Hayek per gettare nel Nulla ontologico il concetto di giustizia sociale e ogni utopia: e, se si guarda bene, *questo è lo stesso argomento di Cartesio, criticatissimo da Hayek per il suo Razionalismo*, il quale sosteneva che l'uomo, padrone soltanto di pensieri astratti, *non avendo possibilità di cambiare il mondo può cambiare soltanto le proprie idee* (cfr. *Storia, etc.*, p. 342; p. 417).

<sup>97</sup> La sovrapposizione di leggi morali e legislazione non è pretesa neppure da Tommaso, ed è ciò che critica Brague a proposito delle tendenze occidentali in atto (cfr. *Storia, etc.*, p.1001, penultimo capoverso).

<sup>98</sup> Al rapporto tra Stoicismo e Cristianesimo ho fatto cenno più volte *passim*, con riferimento all'elaborazione del Messaggio testamentario nelle strutture del Razionalismo classico. Vi torneremo parlando di Rüstow.

<sup>99</sup> Come si ricorderà -l'argomento è stato esposto a suo tempo- il Neoplatonismo, espressione della razionalizzazione della religiosità mediorientale, nata con Filone per inserire la religiosità biblica nei prestigiosi e dominanti schemi del Razionalismo greco, unisce schemi stoici e platonici armonizzati con la lezione aristotelica. Si veda *Storia, etc.*, pp. 875-880 e, *passim*, alle pp. 944 sgg. per quanto riguarda il Neoplatonismo islamico.

Ciò detto, da questo punto in poi non mi resta che procedere sottolineando singoli punti di una lezione della quale conosciamo ormai in quale alveo si collochi. Così, a p. 229 si legge che le norme di comportamento non possono vietare tutte le azioni che causano danni ad altri; comprare o non comprare fa parte della libertà ma “non comprare da qualcuno.....può causare molti danni, se chi ne è coinvolto contava.....sul nostro acquisto”. Quel che non si legge è che questo accade precisamente nel “libero” mercato del lavoro “dipendente”.

A p. 232, si ribadisce che la giustizia non si deve preoccupare dei risultati cui può condurre una determinata azione (opinione che troviamo già in Hume) cosicché eventuali conseguenze “ingiuste” non sono, di fatto, tali, perché non sono il frutto deliberato di una volontà, ma dell’imprevisto. Mi si consenta allora di ricordare l’obiezione “gnostica” dei Verdi<sup>100</sup> al *Mandator* in Bisanzio (cfr. *Storia, etc.*, p. 108): se Dio (il diritto, la giustizia) non si pone il problema, da dove viene la malasorte che mi perseguita? Mascherarsi dietro l’astrattezza di un diritto che definisce “imprevisto” ciò che a qualcuno appare “ingiustizia” (se non altro perché tocca sempre soltanto lui e i suoi simili) è la tradizionale via di fuga del Razionalismo *che si appella alternativamente alla necessità o al caso*.<sup>101</sup> Il fatto è che la “legge” non è necessariamente positiva, se non lo è per tutti; nonostante Hayek neghi, a p. 234, che “le leggi” possano essere il prodotto della “volontà di qualcuno”.

Con queste premesse, a p. 262 Hayek inizia nuovamente la polemica contro la giustizia sociale e a favore del “libero” mercato: perché di questo si tratta di fatto quando si parla di “ordine spontaneo”, come si vede subito a p. 265 a proposito della distribuzione di beni che ne deriva, definita non prevista né voluta, quindi non passibile di richiami alla giustizia. Con l’occasione, a p. 266 Hayek trova il modo di condannare anche lui, come Mises, la dottrina sociale cristiana, tenendo a precisare che essa è un parto della Chiesa *cattolica*. “La povertà e la sfortuna sono mali ma non sono un’ingiustizia” trova il modo di citare nella nota 7 a p. 267.

Subito dopo (p. 268) tiene comunque a ribadire che “l’accettazione quasi universale di un credo non prova che questo sia valido”, che “la giustizia sociale è semplicemente una superstizione” e che (p. 268) “alla fine” si rivelerà “un fuoco fatuo”; epperò “dopo aver portato alla distruzione di quell’ambiente che è indispensabile allo sviluppo *dei valori morali tradizionali* (corsivo mio) vale a dire della libertà personale” (ivi). Qui, a fine pagina, il discorso si risolve subito nel suo punto dolente: il livello dei salari.

Per non ripetere sempre le stesse cose, mi limito a segnalare che la polemica prosegue ancora per molte pagine sui medesimi argomenti (giustizia sociale e “libero” mercato) con una puntata anche contro la “economia sociale di mercato” dei tedeschi (p. 283, nel testo e in n. 26): Hayek non sopporta l’intrusione di quel “sociale” nell’economia di mercato. Lo stesso dicasi per lo “stato sociale di diritto” o *Rechtsstaat*.

Le differenze economiche, nella “grande società” non debbono essere moralmente giustificate come se esse fossero “il risultato di qualche artificio umano” (p. 284 in n.28) anche se egli stesso ammette (p. 289) che le opportunità iniziali offerte agli individui sono diverse (qui però è di nuovo contro l’istruzione statale egualitaria). La cosa più significativa (questo rinvia alla già citata critica di Foucault che vedremo in seguito) è che le differenti opportunità si configurano, anche per Hayek, nell’ambiente sociale di nascita (p. 293) cioè nella famiglia d’origine (ivi) che tuttavia per lui -lo abbiamo già visto- è un fattore socialmente positivo, in quanto “strumento di trasmissione di importanti valori culturali” (ivi). Quindi neppure l’eguaglianza materiale potrebbe compensare i vantaggi che conferisce l’ambiente culturale dell’infanzia (ivi). Insomma: c’è chi, per nascita, ha *giustamente* maggiori diritti.

Hayek dunque non si nasconde, neppure quando auspica ancora la guerra tra poveri che fa scendere i salari (p. 295) usando il consueto paralogismo: i sindacati, chiedendo salari più alti, impediscono l’accesso al lavoro di chi sarebbe disposto a lavorare per un compenso minore.

Le conclusioni di questa discussione contro la giustizia sociale sono scontate, ma pur sempre interessanti. La giustizia sociale è “priva di significato o contenuto” perché non può essere “provata” (p. 302): un *haut lieu* della verità/*epistème*, cioè del Razionalismo. “Se la discussione politica vuol diventare *onesta* è *necessario* (corsivi miei) che la gente riconosca che il termine è intellettualmente squalificato” (ivi). Segue l’invito a “demagoghi, giornalisti e intellettuali” affinché si vergognino della propria disonestà (ivi); invito esteso a “scrittori e oratori” (p. 303).

Le pagine successive proseguono su questo tono francamente bilioso, e includono di nuovo l’impropria citazione da J.S. Mill circa l’invidia sociale (cfr. la mia nota 78 *supra*). Diventa poi enfatico a p. 306: “La seduzione della ‘giustizia sociale’ minaccia di privarci di questo grande trionfo della libertà personale”.

Ad Hayek tuttavia non è sufficiente essere contro la giustizia sociale, è anche contro il concetto dei diritti individuali (istruzione, sanità, assistenza, etc.); ne parla subito a p. 307 in *Appendice* al capitolo testè concluso. Il suo ragionamento puramente razionalista è straordinario come ragionamento astratto che ignora i fatti: farebbe invidia a Don Ferrante. Dice: “Nessuno ha diritto a un particolare stato di cose se non è dovere di alcun altro assicurarlo” (p. 308). Seguita poi (ivi): “Non si è membri di un’organizzazione chiamata società (sembra la Thatcher! -nota mia) perché la società.....non è un’organizzazione diretta da una volontà cosciente”. Perciò la richiesta andrebbe piuttosto rivolta al Governo, ma è dubbio che il Governo possa decidere secondo giustizia la particolare posizione degli individui, perché dai diritti non può derivare “nessun potere positivo da attribuire al Governo” (p. 309). Chi è dunque che ha “il dovere di fornire ciò che gli altri debbono avere?” Non la

<sup>100</sup> I Verdi (*hoi prásinoi*) prendono il nome dal colore di una fazione del circo a Bisanzio, e costituivano l’elemento popolare della città.

<sup>101</sup> Cfr. *Arte. Memoria. Utopia*, p. 29.

società, non il *kósmos* ma una *táxis* governativa: quindi i nuovi diritti sociali (ed economici) sono incompatibili con i vecchi diritti civili (p. 310) perché la società sarebbe convertita in un'organizzazione e perciò diverrebbe totalitaria (p. 311).

Lo stesso vale per i diritti universali dell'uomo (ivi). Di chi la colpa di tutto ciò? della mentalità degli impiegati, dei funzionari pubblici e dei dipendenti delle grandi società private: e anche dei filosofi sociali (ivi). Se la prende poi anche con l'ONU che sostiene i diritti universali dell'uomo e conclude (p. 312): "Se fosse vero, come ci viene detto, che i diritti sociali ed economici della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, sono oggi 'accettati dalla maggioranza dei moralisti americani e britannici' questo indicherebbe unicamente la mancanza di acume critico da parte di questi pensatori".

Hayek non si chiede perché mai il mondo non è quello che lui vorrebbe: se è come è, è soltanto perché, per cause misteriose, è diventato un mondo di impiegati privi di etica, di intellettuali stupidi (o peggio) e di filosofi distratti. Come direbbe uno gnostico, *questo* mondo non può essere il *vero* mondo; con la differenza che gli gnostici davano una spiegazione, sia pur mitica con le birbanterie di qualche Eone, del perché e del come il mondo era stato falsificato. Hayek neppure quello: oltre un secolo di trasformazioni sociali è trascorso senza che se ne accorgesse.

Passa così a parlare della catallassi, un fenomeno che abbiamo già visto con Mises: la catallassi è scambio, ordine, conciliazione, e fa del mercato un *kósmos*, cioè un ordine spontaneo. Lo sappiamo, è il succedaneo della mano invisibile. La partecipazione degli individui vi è "puramente strumentale"; non c'è un fine comune ma non è il caso di essere moralisti, perché la "tradizione morale" ancora prevalente non è che il retaggio della "società tribale" (p. 318). I legami, nella "grande società" sono puramente economici (p. 320); tuttavia la catallassi è un ordine globale (l'ordine di mercato, p. 321) che comprende "quasi" tutta l'umanità (ivi).

La catallassi è un "gioco" (p. 324) nel quale non si debbono "giustificare moralmente le distribuzioni specifiche di reddito o di ricchezza" (p. 325): queste possono apparire "ingiuste perché non sembrano in rapporto con il merito" (p. 329) ma nel gioco c'è sempre chi vince e chi perde, e il danno dei perdenti "che perdono parzialmente o totalmente le proprie fonti di reddito non deve essere fatto prevalere rispetto ai benefici diffusi di molti" (p. 331). Qui, mi si consenta, torna ancora in mente l'obiezione dei Verdi al *Mandator*: e poiché chi può perderci il reddito è essenzialmente il "dipendente" che resta disoccupato, si può ben comprendere la traduzione -un po' rude e scostumata- di quella domanda, gridata negli anni '70: "perché mai, perché mai, etc..".

A proposito delle presunte ingiustizie dell'ordine di mercato, Hayek ripete allora a p. 336 un concetto che aveva già illustrato a p. 216 e che gli serve da paragone, o, se si vuole, da parabola. Il giudice, dice Hayek, può essere giusto soltanto applicando gli astratti principi del diritto, indipendentemente dalle circostanze che egli non può pretendere di indagare, perché, comunque, non potrebbe mai conoscerle totalmente. Così, in un ordine spontaneo nel quale non si possono riconoscere singole cause ed effetti, non si possono evitare delusioni per le quali è inutile lamentarsi di presunte ingiustizie; è "giusto" dunque che i perdenti accettino il verdetto.

*Fiat iustitia*, dunque, e *pereat mundus*; ovvero: al diavolo i rompiscatole eredi di una "cultura tribale" che sono (p. 344) gli appartenenti alle grandi burocrazie di dipendenti generate dallo sviluppo della grande impresa, che non hanno "familiarità col mercato" come "il contadino, l'artigiano indipendente, il commerciante e il lavoratore a giornata" (ivi).

Sarà anche come dice lui, ma se si fosse fermato a riflettere su queste sue stesse parole, avrebbe potuto dedurre che il mondo del XX secolo non era più quello del XIX; e se questo non esiste più lo si deve al successo dirompente della produzione industriale, che ha generato questo nuovo mondo *perché le era necessario*, un mondo *del quale non poteva fare a meno*. Il mondo dei dipendenti serviva non soltanto a produrre, ma anche a consumare e a far guadagnare gli imprenditori, ed era anche la conseguenza della crisi del lavoro indipendente generata dall'avvento della produzione industriale.<sup>102</sup>

E poi: il gioco di cui si parla è equo? Ne dubita lo stesso Hayek, allorché a p. 340 ammette, e non per la prima volta, che in esso "la posizione iniziale di ognuno sarà il risultato di una serie di eventi *casuali* (corsivo mio) del passato e di capacità di previsione".

Tradotto in un linguaggio semplice, ciò significa che la posizione iniziale dipende dall'estrazione sociale attraverso una catena nella quale i perdenti generano i perdenti; quanto alla "capacità di previsione", cioè alle "conoscenze" alle quali aveva fatto cenno come patrimonio da impiegare nel "gioco", credo non sfugga ad alcuno che la "conoscenza del mondo" è un bagaglio che si acquisisce con l'ambiente familiare e sociale di nascita.

Ora, in tutto questo e senza entrare in discorsi ideologici e/o politici che non riguardano queste pagine, vorrei notare che le derive di questo pensiero che, come si suol dire delle navi in difficoltà, "fa acqua da tutte le parti", sono il risultato di premesse e sviluppi astrattamente razionalisti che deliberatamente ignorano le "circostanze"; che rifiutano la propria genesi nell'esperienza esistenziale propria al fine di poter ignorare le diverse prospettive generate dalle esperienze esistenziali altrui. Il paragone potrà sembrare troppo lontano, ma a

---

<sup>102</sup> Nella pratica neoliberaista, il desiderio di liberarsi del costo del proprio stesso successo ha istradato la grande industria sulla via delle cosiddette "esternalizzazioni" sostenuta dalla nascita dell'ideologia della "società liquida". È così venuta meno quella *sicurezza* che può essere anche più importante della "libertà" e si è contribuito a generare la crisi dei cosiddetti "ceti medi".

me queste articolazioni del pensiero ricordano quelle stesse degli eresiologi; entrambe costituiscono l'eredità del Razionalismo classico, ideologia del dominio.

Né vale, a sua giustificazione, quanto Hayek afferma a p. 349, cioè che questa economia ha abolito la povertà: al contrario, da quando la finanziarizzazione e la globalizzazione dell'economia avvenute sulla spinta del neoliberalismo a partire dalla fine del XX secolo hanno potuto condizionare a sé i governi, essa è in aumento come lo è la disparità economica: perché la povertà non esiste soltanto come valore assoluto; essa è innanzitutto un dato relativo. In questo senso è da considerare attentamente la crisi dei cosiddetti "ceti medi" fortemente impoveriti negli ultimi decenni, che è pericolosa perché, come già ben sapeva Aristotele, soltanto su di essi può fondarsi una stabile società. L'ossimoro del "libero mercato" sopravvive soltanto se diretto dalla politica: *il mercato, di per sé, non è libero precisamente perché è un mercato, un luogo nel quale qualsiasi transazione non avviene mai su quel teorico piano di parità che è condizione necessaria affinché esso sia davvero "libero"*. La disparità è un fatto ineliminabile tra gli uomini, come giustamente ricorda Hayek, e il mito della parità ha fatto danni al punto da uscirne screditato: ma precisamente perché la disparità è ineliminabile il mercato non è libero e non può essere lasciato a se stesso, pur con tutti gli errori e i ripensamenti che ogni intervento politico comporta. L'astratto razionalismo di Hayek è pericoloso perché mira ad eliminare quella prassi -anche ondeggiante- della politica che è arte del possibile con il fine di assicurare la stabilità sociale; il liberismo stesso è una forma di Razionalismo che tende a conformare il reale sull'ideologia.<sup>103</sup> Hayek definisce il concetto di giustizia sociale come un residuo dell'etica tribale; ma l'etica "tribale", che è anche quella delle religioni, non può essere sottovalutata, perché era un'etica *sociale* che dava un ruolo e una dignità anche ai "perdenti" in nome della stabilità. In fondo, è l'esistenza stessa dei "perdenti" a far sì che i "vincenti" siano tali: i ruoli, nella società, sono tutti interconnessi, e ciascuno ottiene il proprio nel mutuo rapporto con gli altri.

Hayek, che nega l'esistenza della società come autonomo organismo, pensa un astratto individuo in rapporto *meccanico* -nel meccanismo dell'economia- con altri astratti individui; atomi che sembrano doversi comporre secondo uno schema democriteo oppure sotto la guida di una legge misteriosa, cioè secondo il *caso* o secondo la *necessità*: le due già ricordate vie di fuga del Razionalismo. Questa concezione dell'individuo come atomo *artificialmente* composto nella società governata (cui contrappone "l'ordine spontaneo" della "società civile") gli viene, lo voglia o no, dalla metafisica materialista di Hobbes. Il suo pensiero però è contraddittorio, come è inevitabile per un razionalista che è costretto ad oscillare tra caso e necessità: fondarsi su un astratto individuo per definire lo Stato "un'entità metafisica" e il Governo "un'invenzione" contraddice il considerare lo stesso individuo partecipe di una "società civile" retta da un "ordine spontaneo" grazie ad una armonizzante legge misteriosa. Nel primo caso si fa della metafisica materialista, nel secondo caso si presuppone un'ontoteologia. Ideologicamente però, il suo pensiero ha un obiettivo molto chiaro e socialmente pericoloso: dare libero corso agli istinti individuali.

Le contraddizioni del suo Razionalismo, con le sue astrazioni, vanno però anche oltre, perché lo conducono a posizioni paradossalmente "gnostiche" davanti al mondo reale. Il Razionalismo infatti, non può evitare di rispecchiarsi in quello che ho definito "Razionalismo subalterno"<sup>104</sup>, perciò il suo mondo perfetto non poté sfuggire alla domanda degli Gnostici (*unde malum?*) o dei Verdi (*póthen aúte he distychía?*). Come gli Gnostici dunque Hayek, confrontando il modello pensato con il mondo reale, non può che considerare *questo* mondo come una contraffazione del *vero* mondo, con i sindacati a prendere il posto degli Eoni malvagi. Questo mio però non vuol essere un *polit(olog)isches Verdacht*, è soltanto la constatazione degli imprevisi approdi di ogni Razionalismo, rendere lecito e razionale il sospetto gnostico.

Al terzo libro dedicherò meno spazio, perché costruito essenzialmente sulla critica ai difetti della democrazia e sull'esposizione di uno schema astratto di società quale Hayek la vorrebbe, disegnato sulla nostalgia del XIX secolo. Segnerò soltanto qualche spunto di riflessione, peraltro nulla di nuovo.

Alle pp. 367-370, nella *Prefazione* che spiega le ragioni del libro, tutto è infatti già chiaro: la sua è "una nuova enunciazione delle dottrine tradizionali del liberalismo classico" (p. 369) elaborata nella convinzione di vivere un "minaccioso sviluppo verso uno Stato totalitario" (ivi). Da ciò la proposta di "una modifica essenziale del governo democratico" (ivi) per "sfuggire al destino che ci minaccia" (p. 370). Il tono è da oltranzismo dei tempi della guerra fredda, in un momento (1982) in cui essa volgeva verso gli eventi conclusivi; il fatto è però che, dietro la bandiera della "libertà" avanzano immediatamente le truppe del "libero mercato": i due concetti sono per Hayek così sovrapposti, ché già a p. 372 geme: il "sistema basato sulla libertà di mercato è condannato senza speranza".

Le accuse sono sempre le stesse: il politico è al servizio di interessi particolari (p. 383) che, a p. 463, si comprende essere quelli dei sindacati, come se quelli degli imprenditori non lo fossero (infatti, per Hayek, esplicitamente non lo sono, sono un interesse collettivo, quello di aumentare la disponibilità dei beni). Naturalmente, la presenza di interessi particolari distrugge il diritto (p. 403) che dovrebbe articolarsi soltanto

<sup>103</sup> L'uso del termine "pericoloso" non deve sembrare eccessivo, le conseguenze di ogni destabilizzazione sono sempre imprevedibili, non soltanto sul piano interno ma anche su quello mondiale. In questo senso, come ho già detto nella precedente nota 87, non posso che ricordare e ribadire quanto già scritto nel 1999: "il libero mercato è l'*Abgrund* sul quale sgambetta la *Schwärmerei* del XX secolo" (*Storia, etc.*, p. 712).

<sup>104</sup> Cfr. *La Gnosi, etc.*, alle pp. 131-133, dove è esposto il concetto, poi usato abitualmente come chiave di lettura in *Storia, etc.*

sulle norme generali di comportamento.<sup>105</sup> Perciò la democrazia ha prodotto un sistema politico corrotto (p. 407) e perciò assistiamo alle solite argomentazioni di Hayek contro tutti i servizi dello Stato (istruzione, assistenza, etc.): la cosa interessante è che a p. 431 si critica anche la prerogativa dello Stato di battere moneta. Hayek non lo dice, ma questa non può essere che una richiesta di ritorno alle emissioni delle banche private, infatti si perora la libertà del cittadino di scegliere la moneta cui dar fiducia (ivi) e si dice che “il monopolio monetario statale.....è stato usato per ingannare e defraudare i cittadini” (ivi).

Ci sono anche delle interessanti riflessioni sui grandi gruppi industriali presenti nella società attuale, quelli che generano la massa dei “dipendenti” invisibili ad Hayek. Questi sostiene infatti (pp. 452-457) che attaccare le grandi concentrazioni è un pregiudizio popolare (p. 452) perché esse sono le uniche che possono approfittare delle innovazioni tecnologiche. Tradotto nei temi che stiamo affrontando, ciò significa una semplice cosa: il mercato non è un luogo tanto “libero” perché è un mare dove navigano pesci grossi e pesci piccoli, con i secondi destinati a sfamare i primi. Significa anche che le burocrazie sono destinate ad aumentare, perciò l’opinione di Hayek è singolare, tenuto conto delle sue idiosincrasie.

Proseguendo, a p. 457 Hayek dice ancora che, in caso di fallimento di uno di questi grandi gruppi, il Governo non deve però mettere in atto politiche intese a salvarlo con il motivo del grande impatto che si avrebbe sulla disoccupazione. Ciò significa che, se l’imprenditore e il *management* sbagliano, è “giusto” che paghino i “dipendenti”: ma non è tutto. Evidentemente, per Hayek i governi non dovrebbero preoccuparsi delle turbolenze sociali generate dal deprecabile fatto che gli uomini, non comprendendo l’imperscrutabile presenza della mano invisibile, hanno una certa tendenza a ribellarsi quando la suddetta decide di gettarli sul lastrico. Il suo è infatti un oliato meccanismo della Ragione che non può ammettere il dissenso se non come sabotaggio: in ciò non è concettualmente diverso dalle perfette geometrie delle dittature comuniste, anch’esse santificate dal possesso della Ragione, e le derive della Ragione possono avvenire nelle più varie direzioni. Ad ogni buon conto, subito dopo viene il citato attacco ai sindacati di p. 463.

Segue l’attacco alla politica dei redditi (p. 468) perché (p. 469) “sfruttatori della società” non sono “i capitalisti o gli imprenditori egoisti” ma le “organizzazioni” che traggono il loro potere dall’appoggio morale dato ad azioni collettive”. Un tortuoso giro di parole che prosegue nelle righe successive per indicare -senza dirlo- le organizzazioni dei lavoratori.

Ometto di proseguire sino alla finale p. 559, tanto, ormai, s’è detto tutto quel che ci interessava. Una sola ultima nota, utile a chiarirci un dubbio. Analizzando *La società libera* avevo sottolineato, alle pp. 205-206 il singolare accoppiamento degno delle *Confutazioni sofistiche*, grazie al quale si parlava soltanto di un “autocrate liberale” e di una “democrazia totalitaria” (cfr. *supra*, pp. 87-88). Ora sappiamo: non era un paralogismo, era una “voce dal sen fuggita”. A p. 476 ci viene detto infatti che “persino le decisioni di un autocrate possono essere conformi a norme generali”, le norme cioè, secondo Hayek, di una “società libera”; “mentre le decisioni di una maggioranza democratica possono essere totalmente arbitrarie” quindi configurare il totalitarismo.

Ulteriori spiegazioni del meccanismo sono premesse a p. 475, ma qui ritengo possa chiudersi l’analisi della trilogia.

L’ultimo testo di Hayek che esaminiamo è infine *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Trad. di G. Minotti, a cura di E. Coccia, Armando editore, Roma, 1988. Esso racchiude venti articoli e conferenze di Hayek raggruppati nei quattro argomenti citati nel titolo, il cui esame sarà brevissimo perché non vi si dice quasi nulla che non sia già stato detto nell’esame dei testi precedenti e sarebbe inutile ripetersi. Posso soltanto notare che mi sembra alquanto audace il raggruppamento dei primi cinque articoli in una sezione intitolata “Filosofia”.

Ad esempio, a p. 77 si afferma che chi non apprezza la catallassi, non la apprezza perché “non ha mai elaborato le regole del gioco e quindi non può capirlo”; una confutazione più da scontro politico che da “filosofo” contenuta in un capitolo dedicato al tema della giustizia sociale. Secondo Hayek, la giustizia sociale “per quanto riguarda una società di uomini liberi.....non ha alcun significato” (p. 68) ed è, oltretutto, incompatibile con la “responsabilità morale individuale per le proprie azioni” (p. 69).

Ardito è poi lo schema del “progresso” che traccia in poche righe il passaggio da una società “tribale” (per Hayek il punto di partenza, se non del genere umano, della storia che ci vuole raccontare) alla società “aperta”. Per lui, lo abbiamo già visto, la società “aperta” è l’opposto di quella genericamente definita “tribale”; di fatto si tratta della società individualista che viene contrapposta ad una società consapevole di un’etica sociale.

Si noti che, per Hayek, la società esiste -e come!- anche se lui disprezza l’aggettivo “sociale”: soltanto essa diviene il territorio di caccia per un individuo che, senza la società, non saprebbe dove andare a caccia di profitto e/o di preminenza. Il problema è che però, disaggregando la società, come fa Hayek, in un pulviscolo di astratti individui tutti a caccia di preda, ciò che resta sono i cacciatori senza il territorio, o meglio: i cacciatori stessi diventano territorio di caccia.

---

<sup>105</sup> La cosa interessante è che lo stesso Hayek cita, a p. 427 di *La società libera*, la critica sarcastica a questa concezione del diritto che Anatole France fa esprimere a un suo personaggio de *Il giglio rosso*: “la maestosa eguaglianza della legge che vieta tanto al ricco quanto al povero di dormire sotto i ponti, di accattonare nelle strade e di rubare il pane”. Hayek non la approva, ma non si capisce come se ne possa sfuggire. La Legge è, per definizione, eguale per tutti: ma non può ignorare che non tutti sono eguali, non può astrarsi dalla *realtà*.

Un pasticcio al termine del quale siamo tornati allo “stato di natura”, pre-*Covenant*, di Hobbes, il razionalista che Hayek non ama. Hayek avrà certamente molti meriti, ma non sembra tagliato per la filosofia; né si salva definendo “gioco” (della catallassi) il *bellum omnium contra omnes*. E poi: un gioco presuppone regole che non possono essere fissate di volta in volta dai giocatori secondo le proprie convenienze, debbono preesistere: la guerra, che di regola non ha regole, può quindi divenire “gioco” soltanto in rapporto a una Ragione cosmica, come abbiamo sempre notato. Hayek introduce perciò per due volte il sottinteso razionalista, un doppio esercizio di Razionalismo usato per combattere il Razionalismo degli altri.

Dovremo comunque riparlare di questo suo “progresso” che ha per *capolinea* la società “aperta” o “Grande” società, la quale altro non è se non la società borghese nel suo astratto modello.

Al riguardo è tuttavia da segnalare la dottrina di Hayek circa la nascita di questa società. Negli scritti raggruppati nella sezione intitolata “Politica”, in un passaggio della p. 94, egli afferma: “l’ordine di una società aperta e di *tutta la civiltà moderna* (corsivo mio) è basato per lo più sulle opinioni che hanno saputo produrre quest’ordine, molto prima che *la gente* (altro corsivo mio) sapesse perché lo sosteneva”.

L’originale tesi storica è che la società capitalista borghese sarebbe dunque nata per *communis opinio* di una generica “gente”, senza distinzione di interessi, senza conflitto, in assenza di rapporti di forza economici e sociali. Questa bizzarra, se la si esamina attentamente, non è però così incomprensibile: essa non è che la traduzione, negli schemi di Hayek, della negazione del conflitto ideologico, cioè dell’ideologia borghese. A maggior chiarimento aggiungo che la tesi viene collocata all’interno del solito discorso su *kósmos* e *táxis*, cioè sul primato del cosiddetto “ordine spontaneo” che risolve tutto rinviando all’armonia delle sfere; tant’è che a p. 96 ci si dice che “le opinioni che recano giovamento sono generalmente sostenute dagli individui senza che ne abbiano consapevolmente alcuna ragione”.

Ora, a prescindere dall’insistenza sulla vacua “opinione”,<sup>106</sup> si deve notare che, estendendo quanto sopra per deduzione, si evince che gli individui consapevoli sono portatori di “opinioni” non giovevoli (si veda infatti il valore negativo che Hayek attribuisce a ciò che definisce come “*táxis*”).

La “politica” è comunque vista in aperta critica alla democrazia, tuttavia con argomentazioni puramente ideologiche e talvolta francamente deprimenti. È il caso della p. 116, dove la critica si appunta sull’esistenza, in democrazia, di “fazioni” e di “interessi organizzati” (si noti la terminologia sprezzante contro ciò che non è la superficiale “opinione”) come se la storia del pianeta dovesse avere un capolinea obbligato nella “fine delle ideologie”, in una *pax* ecumenica garantita dall’ordine borghese.<sup>107</sup>

Nella medesima pagina c’è persino qualcosa di meglio in materia di luoghi comuni: vi si afferma che “è necessaria un’assemblea che rappresenti *non gli interessi, ma l’opinione* su ciò che è *giusto*. Qui abbiamo bisogno di un ‘campione rappresentativo’ del *popolo*, e possibilmente di uomini e donne che riscuotano un *rispetto particolare* per la loro *probità e saggezza*” (tutti i corsivi sono miei, e faccio notare l’uso del concetto di “opinione” come qualcosa di sospeso nel cielo di “idee” distaccate dal mondo, in esatta corrispondenza con l’ideologia borghese)<sup>108</sup>.

Leggendo simili banalità è lecito persino dubitare sui criteri di assegnazione dei riconoscimenti internazionali (Hayek ebbe il Nobel): di fatto, la rappresentanza invocata si inquadra perfettamente nel concetto borghese di “benpensante”, sorta di *flaneur* “spassionato” reputato per il buongusto dei suoi suggerimenti.

Così, dopo aver ribadito (pp. 147-148) *l’indissolubilità di liberalismo e liberismo* sancita dall’unico vocabolo usato nella lingua inglese per entrambi i concetti, a p. 157 viene ribadito il concetto “liberale” di eguaglianza, per il quale si deve rinviare al citato Anatole France; esso sembra comunque incompatibile, a detta di Hayek, con la tassazione progressiva (p. 158).

“Politicamente”, Hayek attacca, come sempre, i sindacati (p. 163) la cui azione “ha reso largamente inoperante in materia di determinazione dei salari il meccanismo di mercato”: precisamente quel meccanismo che rende di fatto non libero questo mercato, dove il più forte è “libero” di dettar legge al più debole in base ai *propri* interessi. Queste però son cose note, come pure l’accusa che i sindacati difendano pochi privilegiati ai danni di chi resta disoccupato (p. 213): un atteggiamento “liberale” verso i più deboli che ricorda molto quello della volpe che invitò a cena la gallina.

Poiché però di questo e d’altro s’è parlato sin troppo, voglio chiudere il discorso su Hayek con una riflessione generale che metta in luce una volta per tutte la logica razionalista nella quale si articola il suo pensiero.

Abbiamo già notato che Hayek considera positiva l’evoluzione che, dalla società da lui definita “tribale”, condusse alla società che lui definisce “aperta” o “Grande società”. Ciò è ovvio, perché Hayek pensa

<sup>106</sup> La “opinione” -tanto cara alla borghesia- non deve essere confusa con la *dóxa*, che può essere meglio confrontata con il concetto di “prospettiva”. L’opinione è un superficiale *flatus vocis* caratteristico del rapporto borghese salottiero (cfr. *Storia, etc.*, p. 704, quarto capoverso). La “verità” (quella che traspare da una “prospettiva”) non si può “dire” -così notava Kafka- si può soltanto testimoniare, ed è del tutto assente nella “opinione”. L’uso di un concetto così vacuo come quello di “opinione” è tuttavia funzionale a nascondere gli sviluppi reali che hanno condotto alla nascita della società borghese.

<sup>107</sup> Singolarmente, è la stessa logica dell’odiato marxismo, che si limita a spostare l’asticella un po’ più avanti, nell’ordine della società comunista.

<sup>108</sup> Intendo sottolineare che questa critica prescinde dai risvolti politici, si limita a mettere in evidenza l’assoluta contraddittorietà, l’insostenibilità concettuale, dell’ideologia borghese.

nella logica del “progresso”. Abbiamo anche visto che egli considera dannose le correnti di pensiero, le richieste sociali e le scelte politiche che non vanno in direzione di questa società. Le sue predilezioni per il *common law* emergente dalle consuetudini trovano così riscontro nella sua affermazione di p. 96 circa “l’ordine generale della società”, già citata sopra e che ora cito di nuovo e più in esteso: “le opinioni che recano giovamento sono generalmente sostenute dagli individui senza che essi ne abbiano consapevolmente alcuna ragione, *se non quella di ritenerle valori tradizionali della società in cui sono cresciuti*”. Il corsivo su questa aggiunta è mio.

Dunque ci fu un cambiamento (positivo) che abbatté i valori tradizionali (tribali, quelli della deprecata “etica tribale”) ma è egualmente positivo *mantenere* i valori ora tradizionali (quelli borghesi): questo significa scorgere nella storia la *necessità di un moto che deve avere però un punto d’arrivo*. Con la società borghese, la storia finisce, giusta il titolo di una sciocchezza propalata anni addietro.

L’aspetto razionalista del considerare la storia come un moto finalizzato a un punto d’arrivo in terra è, per l’appunto, quello di scorgervi un punto d’arrivo, perché questo equivale a pensare la “verità” come *epistème*, come “cosa” che sta da sempre lì e deve essere “scoperta” nella sua immutabile fissità, con la proposizione che ricopre la cosa.<sup>109</sup>

Significa, soprattutto, non comprendere che la storia cammina precisamente perché la verità è un miraggio sfuggente, non una cosa che si scopre, ma un percorso che si costruisce; la storia cammina perché c’è l’Utopia a guidarla dal suo non-luogo: per questo *-e per fortuna-* viviamo sempre sulle sabbie mobili. Nel sempre-eguale non muore la storia: muore la vita che la costruisce. Concepire il “progresso” come un moto che ha per fine una società -nel caso di Hayek quella attuale- è, per giunta, immaginarne il moto come perpetuazione del Medesimo -nella crescita del PIL: è come esser costretti a correre per rimanere dove si è.<sup>110</sup>

Gli assetti sociali si logorano precisamente perché nel mondo sublunare esistono *gènesis e phthorá*, perché nella storia tutto ciò che nasce come positivo rivela poi col tempo il proprio negativo *katá ten tou krónou táxin*, come afferma Anassimandro; e secondo la legge del Fato. Che Hayek si trovi nell’impossibilità di pensare l’apertura che va oltre la *sua* società, lo si legge bene nella sua eterna demonizzazione di ciò che contesta il Medesimo e che, per lui, si pone perciò come Altro. Lo si legge ancora a p. 332 del nostro testo.<sup>111</sup>

Hayek dice: “si ha spesso l’impressione che la risposta critica socialista si preoccupi più di screditare l’autore che di confutarne gli argomenti”; e lo dice a proposito del linguaggio politico, generico, di chi confuta una ragionata dottrina economica, limitandosi a bollarla come “capitalista”. Hayek *non ha torto ma non comprende* le ragioni che stanno dietro una confutazione così condotta.

Non comprende -e lo abbiamo ben visto nella sua critica astrattamente razionalistica del concetto di giustizia sociale- che qui viene ad evidenza un’antitesi di fondo articolata su considerazioni sia etiche che sociali e non lo comprende perché queste non gli appaiono “razionalmente” fondabili soltanto perché non lo sono *razionalisticamente*: laddove il suo calcolo economico lo è.<sup>112</sup> Questo però non è rilevante per chi ritenga viceversa rilevante la disparità economica e sociale prodotta dal “libero” mercato.

L’argomentazione “socialista” *si articola dunque su un piano sghembo* rispetto a quella di Hayek; se si dedicasse a “confutarne gli argomenti” -come dice Hayek con tono di sfida- si porrebbe sul suo stesso piano. Questa incapacità di concepire piani (“prospettive”) diversi dal proprio è ciò che pone Hayek nel cuore del pensiero razionalista: il suo strumento dialogico non è la razionalità della ragionevolezza, ma la Ragione, adatta al mero calcolo ma della quale non comprende l’angustia dinnanzi alla complessità dell’umano.

Perciò il suo modo di procedere è analogo a quello degli eresiologi: il dissenso è respinto nel Nulla ontologico dell’errore (del non essere) o della colpa morale, quest’ultima continuamente invocata: non gli resta quindi che chiudere il testo evocando, nella terzultima riga, “la frusta e la mitraglia”. Non ha *esprit de finesse* e, considerando le molte contraddizioni, neppure *esprit de géométrie*.

Von Mises e Von Hayek rappresentano il fondamento teorico del neoliberalismo della cosiddetta “Scuola di Vienna” che, strettamente legata alla tradizione britannica del XVIII secolo, ha esercitato un’importante influenza nel mondo anglosassone e sulla cosiddetta “Scuola di Chicago”; a ciò non è estraneo il fatto che i due svilupparono la propria dottrina in Gran Bretagna e negli Stati Uniti.

Queste note però, intendono esaminare il fenomeno neoliberalista nel suo spettro più ampio, perciò si volgono ora ad esaminare *separatamente* gli sviluppi neoliberalisti del pensiero tedesco. È un grave errore infatti confondere i due filoni, come ha giustamente messo in luce l’analisi di Audier.

<sup>109</sup> Per questo e per quello che segue, si veda la *Appendice* nella quale si chiariscono in modo organico concetti esposti in queste note, peraltro già ampiamente introdotti *passim* in *Storia, etc.*

<sup>110</sup> Cfr. *Storia, etc.*, p. 708 ultimo capoverso, sino a p. 709.

<sup>111</sup> Dove Hayek, tra l’altro, ricorda con una certa stizza di essere stato definito “dinosauro” da un “docente britannico di scienze politiche”. Cfr. *supra* il giudizio di Berlin

<sup>112</sup> Non si può negare infatti che, sul piano strettamente economico, Hayek formuli ragionevoli ammonimenti sui rischi delle politiche congiunturali espansive: naturalmente, sul piano della razionalità economica, vi possono essere anche argomentazioni altrettanto ragionevoli a loro favore, e le vedremo. Queste note non trattano, l’ho ribadito più volte, dei temi specificamente economici o politici, il loro obiettivo è altro, è quello ben chiaro nel loro titolo; tuttavia ciò che intendo rimarcare è che nel campo dell’economia le posizioni di Hayek, condivisibili o meno, hanno una loro logica, che manca del tutto nelle sue argomentazioni pseudostoriche e “filosofiche”, puramente *ideologiche*, a difesa del suo modello di società.

Abbiamo già visto il contrasto che si sviluppò, nel corso del Colloquio Lippmann, tra Rüstow e Mises; per dare tuttavia sin d'ora le coordinate della differenza che corre tra il neoliberalismo anglosassone e quello tedesco, è bene tornare alla già citata origine di quel Colloquio. Esso nacque come momento di riflessione sull'innegabile fallimento del liberismo ottocentesco, naufragato nella Grande Guerra e nelle dittature di destra e di sinistra che ne conseguirono.

Dislocati dalla dittatura fuori dei propri confini, e nel mondo anglosassone loro congeniale, i due austriaci svilupparono la propria dottrina essenzialmente come riaffermazione delle virtù taumaturgiche (mi sembra un termine appropriato) del *vecchio* liberismo, tanto che ho usato per le loro dottrine il termine paleoliberismo, più appropriato del consueto "neoliberalismo".<sup>113</sup> La loro analisi -lo abbiamo già visto- si riassume infatti nel considerare "errore" tutto ciò che si oppone al liberismo; ha però il difetto di non chiedersi *perché* il liberismo suscitò tanta opposizione, attribuendo quell'errore alla nequizie e alla stupidità umana, dei lavoratori dipendenti e degli intellettuali innanzitutto: sostanzialmente, della piccola borghesia, fenomeno di eutrofizzazione sociale del XX secolo.

Diversa la posizione dei tedeschi, Rüstow *in primis*. L'analisi di Rüstow si articola su fatti e considerazioni obbiettive, filosofiche (questa volta il termine deve usarsi a pieno diritto) e sociologiche; in questo secondo campo sono presenti tuttavia anche accenti nostalgico-sentimentali. Rüstow afferma senza remore che il liberismo *ha fallito* e ne individua le cause nel retroterra culturale; afferma anche che il nascere dei totalitarismi non è soltanto la conseguenza storica, è anche la conseguenza *logicamente inevitabile* di quel fallimento; constata l'orrore (nel 1939 ben evidente) dei totalitarismi di destra e di sinistra; infine si sforza di pensare nuove soluzioni per una *società* liberale, posto che il principale errore storico del liberismo fu la cecità sociologica (*Soziologieblindheit*) la stessa che vediamo ripetersi nei "dinosauri" Mises e Hayek.

La tesi fondamentale di Rüstow, alla quale si è già accennato, è sviluppata nel suo *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus* (3. überarbeitete Auflage u.s.w., hrsg. von F.P. und G. Maier-Rigaud, Marburg, Metropolis Verlag, 2001). Secondo Rüstow il fallimento del liberismo che, pure, dette un enorme impulso allo sviluppo economico occidentale, nasce da un "errore" che è nelle sue stesse radici: l'armonia dei privati egoismi e degli interessi generali della società nell'economia del "libero mercato": un obbiettivo che si può sperare di realizzare *-contro l'ipotesi liberista-* soltanto entro un rigido controllo statale (p. 26).

Entrando subito nel merito dell'ideologia liberista, Rüstow non ha dubbi circa la sua radice: è una teologia dell'economia (*Wirtschaftstheologie*, p. 27). Di queste radici teologiche egli si mette quindi alla ricerca ritenendo di rintracciarle nel pensiero classico che egli ripercorre sin da Eraclito e Pitagora per poi focalizzarsi sullo Stoicismo, che raccolse la "lezione cosmoteologica" di Eraclito (p. 29). L'influsso stoico sul pensiero ellenistico-romano fu poi assunto nella cultura cristiana (p. 30).

Il rapporto tra lo Stoicismo dell'aristocrazia romana e il primo Cristianesimo di Roma lo avevo già segnalato nell'analisi dedicata allo Gnosticismo; egualmente, argomento-cardine della possibile "storia" di un altro occidentale fu l'istituzionalizzazione del Cristianesimo a Roma entro le strutture del pensiero classico. Niente di nuovo dunque, per chi ha seguito sin dagli inizi questo nostro racconto.

Niente di nuovo anche per quanto ricordato da Rüstow alle pp. 31 sgg., il riemergere delle strutture del Razionalismo classico *come tali* nel corso della secolarizzazione del Cristianesimo dal XVI al XVIII secolo; come ho ricordato più volte, già il Libertinismo erudito aveva notato il ruolo della Chiesa di Roma nel traghettare il Razionalismo classico dall'antichità ellenistico-romana al moderno Occidente (cfr. *Storia, etc.*, p. 289). Personalmente, ho sostenuto che questo fenomeno sia stato precisamente il fenomeno *costitutivo* dell'ideologia di "Occidente". Rüstow segnala inoltre, come terminale del processo di razionalizzazione del Cristianesimo, l'emergere del Deismo e del Teismo (p. 32) ciò che è precisamente il punto di partenza (Locke, Hume) della vicenda liberal-liberista che stiamo seguendo.<sup>114</sup> Nota Rüstow a p. 33, che con ciò prese forma un

<sup>113</sup> Il termine usato è in realtà "neoliberalismo", che, personalmente, ho deciso di evitare. "Paleoliberalismo" è il termine applicato da Rüstow alle dottrine di Mises; "neoliberalismo" era al contrario il termine pensato per le dottrine tedesche dell'ordoliberalismo (ma che Röpke rifiutava esplicitamente, a rimarcare la propria distanza dal vecchio ordine economico fallimentare) e che Mises e Hayek non utilizzarono per le proprie che, come abbiamo visto, mirano piuttosto a una *restaurazione*; cfr. Audier, cit., pp. 371-373.

<sup>114</sup> Anticipo il fondamento di alcune considerazioni che introdurrò più sotto. Dopo aver ricordato a p. 30 che lo Stoicismo ellenistico-romano entrò a far parte della cultura cristiana, Rüstow esamina la presenza di riferimenti allo Stoicismo nel percorso che giunge al Deismo e al Teismo e, oltre, a Smith. Lo Stoicismo però entrò nella cultura cristiana non soltanto per i contatti sopra citati con l'aristocrazia romana, i quali possono far pensare a una vicinanza già esistente: infatti i concetti stoici di una Ragione che tutto regola *positivamente*, dunque di una Provvidenza immanente alle vicende di *questo* mondo, fanno parte delle strutture ontologiche che, unitamente al Platonismo danno corpo a quel Neoplatonismo che, da Filone in poi, caratterizzerà la comprensione della religiosità testamentaria e del suo Creazionismo nelle prestigiose strutture del pensiero classico. Il manifestarsi di questo fenomeno l'abbiamo visto anche nei Padri della Chiesa, e ne abbiamo seguito anche il percorso dalla Scuola di Alessandria in direzione del Neoplatonismo islamico, del quale abbiamo visto i rimbalzi nelle eterodosie medievali (il Neoplatonismo "popolare" a partire dalla Scuola di Chartres) nell'alchimia, e oltre. La creazione ad opera di un Dio *buono* accoglie di pieno diritto i concetti di Provvidenza (*prónoia*) e di Ragione cosmica (*lógos*) di origine divina, impressi nell'uomo e nella natura (*pnéuma*). Si vedano, al riguardo, i frammenti da Hans von Arnim relativi a questi temi in *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2002: si ritroveranno concetti costitutivi dell'ontologia neoplatonica, come il ruolo delle ragioni seminali e degli elementi nella creazione. Si ritroverà anche il tentativo di superare, con vari ma inconsistenti *escamotages* il problema, insolubile in questa ontologia -stoica *ma anche cristiana-* del Male (il caso, l'errore, la stupidità; il Male trova persino una propria "razionale" spiegazione come ciò che fa esistere, per opposizione, il Bene). Il problema del Male, fulcro dell'obbiezione gnostica, è insolubile perché inconciliabile con gli *assunti razionalistici di un pensiero normativo*. In questo pensiero *normativo* si istituzionalizzò, a Roma, il Cristianesimo, come *nuovo assetto di una nuova società*, tuttavia coerente con la cultura dell'Impero: *questo* fu il pensiero tramandato alla cultura *egemone*

atteggiamento meccanicistico (e, in un certo senso, fatalistico) in base al quale l'unica possibile scelta era incanalarsi disciplinatamente nel percorso tracciato dalla Ragione cosmica.<sup>115</sup> Ciò rispondeva alla massima di adeguarsi alla legge di natura.

L'argomento è da lui sviluppato poi nelle pagine seguenti attraverso le dottrine dei Fisiocratici, che postulavano un'unica legge a monte dell'ordine sociale, "naturale" e fisico; ordine conoscibile (per conseguenza logica) con l'ausilio della sola Ragione. Si noti la scomparsa della trascendenza, quindi della necessità di una Rivelazione; questo però, lo abbiamo notato già altre volte, più che la riduzione del divino all'umano, è l'ipertrofia di un "uomo" che si eleva a Dio<sup>116</sup>: un pensiero (filosoficamente) volgare che si rispecchia nella nascita dello Scientismo.

Un'interessante conseguenza del dominio della Ragione cosmica sugli eventi tanto fisici che sociali, fu il considerare l'ordine sociale né arbitrario né opera dell'uomo nella storia, ma uno sviluppo "spontaneo", come avrebbe detto Hayek: di fatto una santificazione dello stato delle cose. Inoltre, come nota Rüstow, la convinzione di un ordine cosmico preposto alla natura, *dunque anche all'economia*, fu ciò che fece dei Fisiocratici i sostenitori dell'assoluta libertà del processo economico, perciò gli avversari di ogni possibile intervento statale in materia.

Queste le premesse, dopo le quali Rüstow entra nel vivo dell'argomento iniziando a parlare del liberismo a partire da Adam Smith, per proseguire con Say e Bastiat (pp. 45-81). Di costoro abbiamo già trattato, perciò mi soffermo soltanto per alcune considerazioni sulle argomentazioni di Rüstow, il quale insiste molto sul fondamento "neo-stoico" delle loro dottrine. Rüstow parla, ad esempio, di "Neostoicismo deista" (p. 46 in nota 2) e, sottolineando l'ottimismo antropologico dell'Illuminismo (p. 49 in nota 7) giunge al punto focale della dottrina liberista, la ben nota "mano invisibile" (p. 50). Ora, la presenza di questo ottimismo, è esattamente ciò che interessa al fine di mettere in evidenza non soltanto la natura ideologica, ma anche l'aspetto razionalista di ciò che si va profilando dietro il nascente liberismo.

L'ottimismo si basa infatti sulla possibilità di estrapolare a *questo* mondo la perfezione del modello divino grazie all'opera della Provvidenza ravvisata o ravvisabile negli eventi storici. Ciò è possibile soltanto a due condizioni. La prima consiste nel poter ritenere la ragione umana in grado di circoscrivere la Ragione divina attraverso la premessa (che però è anche conseguenza, dunque v'è *tautologia*, il ragionamento è *tautologico*) razionalità cosmica iscritta nella natura e nell'uomo. Questo è Razionalismo, e vorrei notare che il ben più cauto Aristotele (tra l'altro gran conoscitore delle faccende umane) e con lui anche neoplatonici come Plutarco, *dalla stessa razionalità del cosmo evidente nel moto delle sfere, deducevano anche l'arrestarsi della Provvidenza alla sfera lunare, perché sotto di essa, in terra, non si aveva avvisaglia di tanto ordine.*

---

dell'Occidente. Ciò fu ben chiaro al Libertinismo erudito che era legato al pensiero scettico; e lo Scetticismo rappresentò, per la Grecia, il naufragio del Razionalismo classico resuscitato, precisamente per la sua funzionalità normativa, nel mondo romano. Stoici che esercitarono una larga influenza sulla cultura romana, ma che furono anche influenzati dalla cultura romana, dallo stesso universalismo dell'Impero, furono Panezio (185/180 - 110/109 -o forse 99- a.C.) e il suo allievo Posidonio (135-51 a.C.); si vedano al riguardo: Panezio, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Ed., Trad., Note e App. a cura di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2002; e Posidonio, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Trad., Commentario e App. di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2004. Secondo Posidonio, il cosmo è retto dalla Provvidenza, è un organismo vivente legato da profonda unità, pervaso dal *lógos*, divina sostanza universale che lo sottende e lo conforma e la cui impronta è evidente nella razionalità della natura. Per inciso, questa ontologia garantisce la possibilità della divinazione (frammenti A105 e A106). Questa "sostanza" è Dio, pneuma dotato di Ragione; il cosmo è dunque un Dio manifesto. In questo meccanismo divino perfettamente regolato e prevedibile tutto avviene secondo il Destino, cioè *secondo le regole della Ragione che presiede allo sviluppo del cosmo*, precisamente perché la natura del Tutto è pervasa dalla Ragione innata (cfr. i frammenti A58, A59, A95, A96, A102, A331). Anche qui il problema del Male è risolto con un *escamotage*: esso non costituisce un'irruzione dall'esterno in questa mirabile macchina provvidenziale, ma si genera dall'interno dell'uomo (A221). È appena il caso di notare che non si comprende come ciò possa accadere in una creazione che rispecchia la perfezione divina e si muove secondo le deterministiche regole di una Ragione anch'essa divina, ma tant'è: *questa è la logica di ogni pensiero normativo volto a santificare lo stato delle cose, è ideologia del potere*: non a caso lo Stoicismo fu adottato dall'aristocrazia romana ed ebbe Cicerone tra i massimi diffusori. L'ontologia stoica viene dunque individuata, giustamente, da Rüstow, alla radice del concetto borghese di *laissez faire*; a mio avviso però ciò va attribuito non tanto a una "rinascita" dello Stoicismo, quanto alla secolarizzazione del Cristianesimo istituzionalizzato, al ripensamento della sua etica "innen der Grenzen der bloßen Vernunft". Questo Cristianesimo, spogliato della trascendenza, lascia quindi trasparire il Razionalismo classico nella cui logica era stato istituzionalizzato e del quale aveva intriso, per trasmissione, la logica dell'Occidente; una trasmissione che però avviene per il tramite del Neoplatonismo, nel quale si era tradotto il pensiero testamentario che aveva fatto propria questa ontologia (cfr. *Storia, etc.*, p. 259, dove si parla di "sentieri intrecciati" nello sviluppo della riflessione cristiana e del Neoplatonismo). Si noti inoltre che questa ontologia caratterizza anche il cosiddetto "Neoplatonismo popolare" e le sue eterodosie sino all'ontologia alchemica e al Romanticismo, argomento che è stato ampiamente trattato in *Storia, etc.* Si deve poi sottolineare che il noto studioso dell'argomento, R. Radice, nel suo *A proposito del rapporto tra Filone e gli stoici*, Fortunatae, 17, 2006 (reperibile anche sul web) ha sottolineato che Filone, origine di molte nostre testimonianze sulla dottrina stoica, pur senza falsificare il pensiero stoico, fece tuttavia di questo, nell'esegesi biblica, un uso strumentale alla teologia e in una prospettiva platonica. Non per nulla, ricordo, egli è considerato l'iniziatore del Neoplatonismo. Il contrasto tra la teodicea e l'esperienza, che condusse alle "eresie", nasce precisamente nel Razionalismo di queste ontologie che, dall'aristocrazia romana, al Giudaismo in cerca di normalizzazione, al Cristianesimo istituzionalizzato, *debbono tutti formulare una dottrina in grado di dare un senso positivo a questo mondo, al mondo reale nel quale essi operano e si pongono come portatori del pensiero egemone*, non importa se in senso politico o religioso. Il "pensiero" borghese non fa che accodarsi a questa tradizione già tracciata e sperimentata nel momento in cui la borghesia si apprestava ad esercitare il ruolo di classe egemone. Infine, se si ricorda l'ironica osservazione di Dodds al neoplatonico Proclo (*Storia, etc.*, p. 224 in nota 220) che si appuntava sulla pretesa (di Proclo) che il cosmo fosse strutturato secondo la logica greca, apparirà meno "lunare" la mia osservazione (*supra*) relativa alla convinzione di Bastiat che Dio la pensasse esattamente come lui.

<sup>115</sup> Si veda la p. 32: "Se Dio è il Legislatore della legge di natura perché di fatto è il Creatore del cosmo, come si può ammettere la possibilità umana di contrastare la Sua potenza, di fatto onnipotenza?"

<sup>116</sup> Si noti la convergenza di Razionalismo e atopia, argomento per il quale rinvio all'Appendice.

La seconda, egualmente razionalista *ma innanzitutto ideologica*, consiste nel ritenere quest'ordine comunque "buono", ciò che richiede *una prospettiva particolare*, quella di chi può dirsi soddisfatto dello stato delle cose. È appena il caso di ricordare che gli Gnostici, partendo da una prospettiva esistenziale ben diversa e restando nella convinzione razionalista di una qualche legge governante il mondo, ritenevano, con ottime ragioni, il creatore di *questo* mondo un poco di buono, e il presunto "ordine" di fatto un disordine ("mescolanza", per gli zoroastriani *gumecishn*: cfr. *Storia, etc.*, p. 31 e p. 821).

Tornando a Rüstow e alla sua esposizione del pensiero di Smith a proposito della mano invisibile, devo aggiungere che il suo giudizio sulla convinzione di un'armonia cosmica insita anche nell'economia, è che essa nascesse in un neo-Stoicismo "tradotto nelle immagini (*Bildersprache*) cristiano-antropomorfe del Deismo" (p. 52). Queste armonie erano al tempo stesso "legge divina e naturale nel senso della formula di Spinoza '*Deus sive natura*' valida anche per il Deismo" (ivi). In coerenza con le brevi segnalazioni della nota 112 *supra*, e con la tradizione dell'interpretazione neoplatonica del messaggio testamentario, in particolare nel Cristianesimo e nelle sue eterodossie,<sup>117</sup> preferisco però leggere l'eredità spinoziana come eredità *neoplatonica* (tale era Spinoza) giunta attraverso il Neoplatonismo di Cambridge, in particolare Cudworth e il suo *The True Intellectual System of the Universe* (cfr. *Storia, etc.*, p. 349 in nota 219) e Shaftesbury. Del resto, come noto al di là di ogni discussione, il tema stoico della legge divina che pervade il cosmo è parte del pensiero neoplatonico nel quale fu assunto, ed è una lunghissima tradizione delle tre religioni testamentarie documentata anche in *Storia, etc.*

Questa "sovrapposizione della teologia all'economia", nota poi Rüstow a p. 56, è ben presente nel Protestantismo, in particolare nel tardo Calvinismo, cui appartenne, ricordo, il Presbiteriano Smith. In particolare essa fu presente nel senso che l'arricchimento conseguente ad una condotta economica ascetica fu teologicamente ritenuto segnale di elezione divina (p. 57). È noto infatti che il Calvinismo assunse dall'Antico testamento questa presunzione saducea.

Nacque da questa "luce numinosa di una Rivelazione economica razionale" (p. 61) la "cecità sociologica" (ivi) di ciò che Rüstow definisce "volgarliberismo" (ivi) nella cui scia brillarono i nomi di Say, Bastiat e altri (pp. 63-74) definiti "ottimisti"; ma anche "pessimisti" come Marx la cui hegeliana "storia della salvezza" (*Heilslehre*, p. 76) prevedeva, grazie alle hegeliane "astuzie della Ragione", lo sviluppo "chiliastico-providenzialistico" (p. 77) dal capitalismo al comunismo. Questa la ricostruzione storica, sostanzialmente ineccepibile, che Rüstow fa del liberismo, sul cui fondamento egli inizia ad analizzarne gli errori.

Di questi errori concettuali del liberismo egli esamina anche le conseguenze, ma già sin d'ora appare evidente il suo giudizio: *il fallimento del liberismo fu intrinsecamente inevitabile*, e ciò pone Rüstow su un piano non soltanto diverso, ma anche opposto, rispetto a Mises ed Hayek; quanto al termine da lui usato, "Soziologieblindheit", è facile comprendere quale sia l'epicentro della frattura.

Gli errori che egli imputa al liberismo sono molti. In primo luogo l'ottimismo sullo "*happy end*" con il quale l'automatismo della presunta Ragione cosmica avrebbe rimediato alle evidenti disparità sociali generate dal "libero" mercato. Nota Rüstow che questo ottimismo non caratterizzava né Smith né Ricardo: fu un portato degli sviluppi, cioè, aggiungo io, del secolo borghese *par excellence*, il XIX, e della sua ideologia: un volgare "illuminismo" e un altrettanto volgare "storicismo", culminanti nel più volgare di tutti gli "ismi", lo scientismo. Ho già sottolineato, sin da Bastiat, la spensieratezza del "pensiero" borghese.

Il secondo "errore", nell'analisi di Rüstow, è da imputarsi alla componente calvinista (aggiungo io: saducea) dell'etica borghese, quella della "vittoria del migliore": che non soltanto è tautologica, come s'è detto più volte, ma è anche l'etica nella quale lo spessore del portafoglio tranquillizza circa la salvezza dell'anima.

Il terzo errore è la "superstizione dell'incondizionatezza" (*Unbedingsheitaberglaube*) cioè la convinzione dell'autosufficienza e dell'incondizionato valore della "legge di mercato": "quanto più procedette la degenerazione del libero mercato" dice Rüstow a p. 88, "tanto più insopportabili divennero le conseguenze in molti campi" generando, nella convinzione "della inevitabilità di questo sviluppo", l'affermazione del socialismo come unica alternativa.

Si deve prestare attenzione a queste affermazioni di Rüstow, perché egli ci sta dicendo due cose importanti per capire i rimedi da lui auspicati. La prima è che i padri nobili del liberal-liberismo, nel loro empirismo, avevano ben chiari i limiti delle proprie dottrine, che necessitavano di un attento monitoraggio e di un altrettanto attento empirismo nella loro applicazione: laddove tutto ciò venne meno nei rozzi sviluppi dell'ideologia borghese. La seconda è che il socialismo -a suo avviso- è una dottrina anch'essa errata e perciò pericolosa, nasce come reazione ai concreti sviluppi storici del liberismo, con una prospettiva opposta ma sul medesimo fondamento. Torneremo sull'argomento, ma qui possiamo scorgere l'abbozzo di una possibile dottrina che Rüstow non sviluppa: la parentela di sangue -l'ho fatto intendere più volte in che cosa: nel Razionalismo occidentale- di liberismo e collettivismo/statalismo.<sup>118</sup>

<sup>117</sup> Che è oggetto di gran parte di *Storia, etc.*

<sup>118</sup> Preferisco, per la circostanza, questi termini, in luogo di "socialismo" usato da Rüstow e "comunismo" usato da Marx, perché questi termini hanno una componente *anche* utopica, la realizzazione di un'umanità davvero *libera* (si pensi sempre a *Die Deutsche Ideologie*). "Collettivismo" e/o "Statalismo" mi sembrano termini più appropriati per l'argomento qui oggetto di polemica.

Il quarto errore del liberismo è la già citata “cecità sociologica”. Nota Rüstow (p. 90) che la concorrenza, anche nella sua forma perfetta,<sup>119</sup> non è certamente un fattore di integrazione sociale, perciò deve dipendere da altre e diverse forme di coesione sociale. Queste, peraltro, non sono certamente assicurate “dall’interpretazione tardo-calvinista del successo nella concorrenza come conferma della certezza di salvezza” (p. 91) che costituisce “un estasiante contenuto di fede pseudo-religiosa” (ivi).

La critica di Rüstow al liberismo di matrice ottocentesca è assai significativa, perché ne mette in luce il carattere ideologico falsificante nel suo trasferire all’economia una teologia che ha lontane radici: stoiche o calviniste che siano (o anche, come personalmente ritengo, frutto della secolarizzazione e della razionalizzazione del Cristianesimo istituzionalizzato) esse sono comunque l’esito di un pensiero che è “ideologia del dominio”. La teologia stoica, come quella del Cristianesimo istituzionalizzato nell’Impero, è un pensiero che vuole dar conto del mondo così com’è e ne certifica la positività al di là dell’evidenza dei suoi mali perché il Razionalismo non può pensare altrimenti: il Male non vi ha posto se non come errore, mancanza, caso o colpa. Quanto al Calvinismo saduceo esso è forse il più povero e smaccatamente ideologico dei pensieri: chi ha successo è un “giusto” perché ha successo, perciò il suo successo è “giusto”: è conforme alle regole di questo mondo che sono certamente positive. Siamo al *Te Deum* per lo *status quo*.

Rüstow prosegue poi sottolineando, come altrove, le profonde differenze tra Adam Smith che aveva ancora ben in vista un’etica sociale, e i suoi successori del XIX secolo; merita di essere citato al riguardo il suo giudizio di p. 94: “Si volle lasciar libero Dio di scegliere e si diede, in conclusione, mano libera al Demonio; il demonio della corsa all’arricchimento a spese altrui, dell’avidità di potere e della sete di dominio”. Qui egli ricorda ancora, con parole dure, l’etica calvinista della borghesia che cerca la salvezza nell’accumulo, e sottolinea di nuovo il fondamento teologico (*rozzamente* teologico, n.d.s.) del liberismo.

Tra l’altro, Rüstow ricorda le pretese ireniche del liberismo, il suo internazionalismo ideologico di comodo, constatando che l’unica integrazione internazionale che vi fu, fu quella dell’ideologia economica della “*pax britannica*” nel suo ultimo stadio vittoriano di espansione (p. 96).

L’ultimo degli errori dell’ideologia liberista segnalato da Rüstow (pp. 99, sgg.) è infine la pretesa che il “libero mercato” si potesse realizzare per proprie autonome leggi: laddove ciò richiede particolari circostanze sociologiche e istituzionali. Di ciò egli accusa una concezione meccanicistica della società, introdotta da “epicurei, atei e materialisti” come Hobbes (che però non era ateo, n.d.s.) ed Helvétius; questi riferimenti mi sembrano però poco pregnanti, se non altro perché siamo in presenza di due personaggi che, prescindendo dal fumoso fondamento delle proprie dottrine, sono prodighi di attente e realistiche considerazioni sull’uomo e i suoi costumi (quantomeno del proprio tempo e della propria società).

Come sempre, viene contrapposto il paragone con Smith; in questo caso (p. 109) con le sue osservazioni (già riportate *supra*) sull’assoluta disparità dei contraenti nel mercato del lavoro, stabilita dal loro ben diverso potere non soltanto economico, ma anche sociale, riflesso nelle leggi e nei tribunali. Un mercato tutt’altro che “libero”: se mai, coatto. Smith, conclude a p. 111, non fu certamente uno “smithiano”, uno di coloro che “respingevano come sacrilego ogni intervento umano nel divino automatismo della libera economia” (ivi). Conclude il testo, prima dei vari *Annessi*, l’analisi delle conseguenze di questa autentica (rozza) teologia che fu il “libero mercato”. Alcune di queste meritano di essere sottolineate.

La prima è “l’elefantiasi” dell’economia (p. 117). Questa è intesa da Rüstow non tanto nel senso che interessa queste mie note (il prevalere di una concezione e di una finalità economicista della società e dell’uomo) quanto nella formazione di “imprese mammoth” e “città mammoth”. Come sappiamo e come vedremo meglio, l’interesse (e il rimpianto) di Rüstow va infatti ai “valori” della tradizionale società tedesca di piccoli imprenditori, agricoltori, artigiani e lavoratori autonomi; nonché di bottegai.

Le trasformazioni imposte dal liberismo crearono viceversa una società di massa, come conseguenza della crescita abnorme del numero di lavoratori proletarizzati (p.118). A ciò seguì perciò la nascita di movimenti politici di massa i cui esponenti rivoluzionari denunciavano uno stato di cose “insopportabile” e “inumano” (ivi). La conseguenza finale fu la nascita delle ideologie collettiviste (pp. 119-125): questa, a quanto sembra, fu la peggior conseguenza del liberismo, secondo Rüstow. Considerando i risultati, è difficile dargli torto: però nasce così, da questa consequenzialità data per certa, una tendenza politico/economico/sociale mirata a “superare” il fenomeno della proletarizzazione costantemente attivo nell’ambito liberista: una tendenza che si risolverà nel tentativo di convincere l’uomo a farsi “imprenditore” di se stesso.

L’idea di Rüstow sembra comunque essere quella di addomesticare, in qualche modo, l’istinto di dominio del capitalismo, il cui sviluppo in direzione delle grandi concentrazioni gli appare un fenomeno *degenerativo* della concorrenza (eine schwere pathologische Entartungsform, ja in vielem geradezu das Gegenteil der echten Konkurrenzwirtschaft, p. 121). Non soltanto; per Rüstow gli antecedenti immediati del

---

<sup>119</sup> Qui Rüstow fa riferimento a Eucken e introduce, nella nota 1, il concetto di “*Behinderungskonkurrenz*” (concorrenza che ostacola) che sarebbe caratteristica degli oligopoli in lotta per il potere monopolistico. Come spiega nell’Annesso VI alle pp. 196, sgg. (ma si vedano anche le pp. 113, sgg.) ad essa si oppone la “*Leistungskonkurrenz*” o concorrenza da prestazione, che può generare quella “concorrenza perfetta” (*Vollständigekonkurrenz*) cui mira Eucken. Naturalmente ciò implica una occhiuta presenza dello Stato, e, mi permetto di osservare, assume il carattere di una meta alquanto ideale: per le stesse ragioni per le quali la burocrazia è considerata inefficiente allorché si critica lo statalismo, si può dubitare che essa possa essere più cristallina, o più efficiente, nel controllo dei potentati economici cui sarebbe chiamata.

collettivismo comunista hanno la propria culla precisamente nei grandi apparati burocratico-industriali, con la loro creazione di masse proletarizzate.

Sia come sia, lascia perplessi il considerare “degenerazione” gli sviluppi del capitalismo<sup>120</sup> conseguenti alla “teologia” del *laissez faire* “assolutizzato” (p. 121); si può anche non essere marxisti, ma questa dinamica inevitabile mi sembra venga ben in evidenza dalle pagine de *Il Capitale*, per la *necessità dell’accumulo* intrinseca ad una politica industriale espansiva: ed è l’accumulo che, a sua volta, con nuovi investimenti in impianti più produttivi, determina l’aumento delle dimensioni aziendali. Comunque importante resta però la sua conclusione di p. 125: “Noi siamo pienamente concordi con i marxisti e i socialisti nella convinzione dell’insostenibilità del capitalismo e della necessità del suo superamento”: dove tuttavia si deve tener presente il particolare significato del termine “capitalismo” per Rüstow, segnalato nella precedente mia nota.

Basterebbe questa osservazione per comprendere la distanza abissale tra i tedeschi (Rüstow e Röpke, frequentemente evocato da Rüstow) e gli austriaci (Mises e Hayek) non soltanto nel Colloquio Lippmann, ma anche dopo. Interessante quanto afferma, nella stessa pagina 125, la nota 5: “se questo libro vuol dimostrare che prevenzioni teologiche e subteologiche sono fatali al liberismo, parimenti adduce la medesima dimostrazione anche per il socialismo, in particolare per il marxismo” concludendo così: “il volgar-liberismo e il marxismo sono religioni mascherate”. Di fatto, mi permetto di chiosare, essi sono i due gemelli nati dal Razionalismo occidentale: ciascuno è libero di decidere chi sia Ohrmadz e chi Ahriman.

Da qui parte comunque l’analisi di Rüstow sul progressivo indebolimento dello Stato come risultato dell’ideologia liberista, sull’artificiosa contrapposizione di Stato e “società civile” e la constatazione che soltanto uno Stato forte può sperare di essere “indipendente”; lo Stato pluralista odierno è, secondo lui, uno Stato feudale a disposizione dei gruppi d’interesse. Rüstow fa anche una lunga citazione da Bastiat (p. 129) che afferma: “lo Stato è la grande finzione tramite la quale tutti cercano di vivere alle spalle di tutti” per poi sviluppare un’argomentazione secondo la quale questo bilaterale attacco allo Stato avrebbe favorito la crisi delle democrazie, quantomeno in Germania, Italia e Francia.

Il risultato, secondo la sua analisi, sarebbe dunque stato questo: il volgarliberismo, con le reazioni suscitate dalla sua cecità sociologica, sarebbe stato all’origine “dell’odierna catastrofe mondiale” (p. 138). Una volta stabilito quello che potremmo definire il “teorema di Rüstow”: *se il (volgar)liberismo, allora il comunismo, è dunque necessario pensare un neo-liberalismo*<sup>121</sup>. Per verità, pur apprezzando l’analisi, vorrei sommessamente notare che nella storia le implicazioni logiche sono alquanto problematiche, almeno quanto il semplicistico assunto: *post hoc, ergo propter hoc*.

Comunque sia, stretto in queste sue *razionalistiche* conclusioni, Rüstow elabora un abbozzo di ricetta per superare il malpasso dell’Occidente, una ricetta alquanto banale nella sua definizione, anche se fu una definizione di successo: la terza via, *das Program des “dritten Weg”*, p. 141. Contro la concezione tradizionale che ancor oggi domina “noi siamo convinti”, dice a p. 142, “che la smodata sopravvalutazione dell’economia sia uno dei sintomi della malattia del XIX secolo e uno degli errori del vecchio liberalismo”. E poi (ivi): “Non di solo pane vive l’uomo”. L’elemento vitale e antropologico, anche se imponderabile, è più importante di quello economico, misurabile in termini quantitativi (ivi). “L’economia è al servizio dell’uomo, non l’uomo al servizio dell’economia” (pp. 142-143); “L’economia è il mezzo, il fine è la condizione della vita” (p. 143).

Queste affermazioni sono sacrosante, difficilmente possono essere contraddette; restano tuttavia generiche e perciò Rüstow vuole andar oltre, definire la società alla quale egli pensa. In questo è, a mio avviso, il suo limite: perché tradurre l’umanesimo, l’educazione liberale, la saggezza e l’etica elaborate in secoli di pensiero filosofico e religioso, cioè in secoli di esperienza dell’uomo e della società, *principi che debbono guidare di volta in volta nelle singole circostanze*, in modelli di società ideale, significa cadere nello *wishful thinking* e nel *flatus vocis*, frutti, se si osserva attentamente, del tentativo razionalista di razionalizzare ciò che razionalizzabile non è.

Decisamente irrealistico, piccolo-borghese e un po’ *biedermeier* appare dunque il suo quadretto di una società che guarda al passato contadino-artigiano-bottegaio, distribuita in un *habitat* rurale che disdegna l’agglomerato urbano; tutto ciò è “molto tedesco”, tanto da ricordare quel nostalgico modello rurale heideggeriano sbeffeggiato da Lévinas.

Evitiamo quindi l’inutile elenco dei dettagli grazie ai quali si dovrebbero temperare equità sociale (*Startgerechtigkeit*, eguali condizioni di partenza) e *Leistungskonkurrenz*, concorrenza nelle prestazioni; e fermiamoci viceversa su una constatazione sociologica di Rüstow che è sembrata sfuggire totalmente agli aedi del liberismo: *la sicurezza può essere più importante della “libertà”* (p. 150). Il virgolettato è mio, perché tutto l’equivoco del liberismo è la prevaricazione dell’economia sull’uomo e quindi della “libertà economica” sulla *libertà dell’uomo*: facendo della prima il *sancta sanctorum* della disparità e dell’insicurezza sociale. In queste condizioni, l’esigenza primaria della sicurezza può condurre a rinunciare a una “libertà” che tale sarebbe soltanto per pochi. È accaduto.

<sup>120</sup> Per la precisione, Rüstow definisce “capitalismo” soltanto questi sviluppi del liberismo, non l’economia del “libero mercato” in genere; a p. 123 precisa ancora che lo sviluppo capitalistico dell’economia di mercato è un fenomeno politico, non economico (cfr. anche la nota 4 alle pp. 123-124). Astuzie dei Professori tedeschi? (cfr. nota 164, *infra*).

<sup>121</sup> “Teorema” perché Rüstow ritiene di averlo “dimostrato”: forse però soltanto un postulato. L’implicazione logica (se.....allora) si esprime con un vettore: volgarliberismo→comunismo.

Quel che desidero viceversa sottolineare, è l'importanza dell'analisi di Rüstow come critica all'ancora attuale concezione -volgare ma non soltanto: ci viene continuamente riproposta da molti accademici, tra i quali spiccano i Nobel<sup>122</sup>- delle meraviglie del libero mercato, il cui fondamento resta in una teologia razionalista malamente secolarizzata (e la sua razionalizzazione è -come si suol dire- "una toppa peggiore del buco" perché si perde così anche il fondamento metafisico, e resta una mera pretesa ideologica, infondata, infondata e soggetta all'inevitabile obiezione gnostica). Lo vedremo più oltre, riferendo del commento di F.P. e G. Maier-Rigaud al testo di Rüstow.

Altro grande protagonista del neo-liberalismo tedesco, l'ordoliberalismo, fu W. Röpke. Le sue idee erano vicine a quelle di Rüstow, critiche nei confronti del paleoliberalismo di Mises e Hayek con i quali fu in contrasto nell'ambito della Società del Mont Pèlerin, un'istituzione che riuni nel dopoguerra coloro che intendevano rifondare un Occidente liberale dopo i disastri degli anni '30 e '40.<sup>123</sup> Il problema era costituito, come per Rüstow, dalla necessità di evitare che un nuovo fallimento del *laissez faire* aprisse la via ad una economia socialista; e poiché l'ipotesi del fallimento gli appariva sufficientemente suffragata dall'esperienza storica, e il socialismo era da lui considerato foriero di disastri economici e morali, intendeva progettare un sistema di economia libera a partire da una società cristiana. Soltanto una società integrata attorno ai propri valori etici poteva costituire, per Röpke, il terreno fertile per un'economia libera; e la libertà economica, così intesa all'interno di un *ordine* globale, la sola garanzia per la libertà politica. Per questo egli fu in garbata polemica con Benedetto Croce che riteneva il liberalismo altra e più importante cosa del liberismo (cfr. *supra*, la nota 83) relegato a soluzione tecnica, come tale fungibile fermi restando i principi liberali.

In questa concezione di Röpke si comprende il titolo del suo *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana* (a cura di D. Antiseri e F. Felice, trad. di N. Portinaci, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015): l'economia libera si forma *al di là* dell'offerta e della domanda, si fonda sull'integrazione sociale.

Röpke apre questo suo testo con note di cupo pessimismo nei confronti del rischio socialista che egli vede incombere sull'occidente, e trovo singolare, ma anche illuminante di una temperie culturale degli anni '50, il riferimento che egli fa a Voegelin (!) allorché dichiara di apprestarsi a "respingere taluni principi che per lungo tempo sono stati comuni al liberalismo e al socialismo (o per lo meno paralleli): voglio dire l'utilitarismo, il progressismo, il razionalismo, l'ottimismo, e *tutto ciò che Eric Voegelin ha definito come 'immanentismo' e 'gnosticismo sociale'*" (p. 10, corsivo mio).

Quale sia il minestrone cucinato da Voegelin, lo vedemmo a suo tempo (cfr. *Storia, etc.*, pp. 971-986); di lui però vorrei ricordare soltanto il singolare "Cristianesimo" (p. 980) e la convinzione di un ordine dell'essere attingibile al di là delle diverse prospettive (p. 981); nonché la feroce avversione contro ogni forma di pensiero che esprimesse dubbi sull'ordine di *questo* mondo e sulle sue certezze. Il suo "Gnosticismo" è un pangnosticismo elevato a categoria dello spirito e a *polit(olog)isches Verdacht*. Mi guardo bene dall'assimilare Röpke a Voegelin, tuttavia la cosa merita di essere segnalata; di certo lo stile oratorio di Röpke somiglia qui, stranamente, a quello di Voegelin.

Entrando poi nel proprio argomento, Röpke premette: "i valori decisivi sono al di là della domanda e dell'offerta" (p. 12); e "l'economia di mercato non è tutto; essa deve operare come parte di un più alto, sano ordinamento generale" (p. 13). A prescindere da termini vaghi e un po' enfatici come "alto" e "sano", appare qui evidente la sua presa di distanza dal vecchio *laissez faire*; ma per comprendere meglio a che cosa egli pensi provvedono le pagine successive nelle quali, dopo aver criticato la moderna società di massa, rimpiange il buon tempo antico, il suo "calore umano" e la "naturale solidarietà" (p. 14) che, secondo lui, avrebbero caratterizzato i nuclei sociali ristretti.<sup>124</sup>

Poiché i rischi delle grandi concentrazioni sono per lui i medesimi sottolineati da Rüstow e si sostanziano nella deriva collettivista, il rimedio è dunque un ordine sociale che dia un nuovo radicamento sociale all'individuo, che metta in atto ciò che egli definisce la "sproletarizzazione" (p. 14). All'origine di quella che fu la "spaventosa scristianizzazione e laicizzazione" della società viene additato il Deismo (p. 15); e tuttavia appare chiaro che Röpke non coglie, come Rüstow, il nesso tra questa "errata teologia" e il mito del Progresso e delle recondite armonie del mercato.

<sup>122</sup> "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht." (*Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 26). Debbo dire che ritengo questa affermazione sostanzialmente condivisibile, tant'è che nel corso di *Storia, etc.*, ho usato costantemente la dizione "pensiero egemone" per indicare l'ideologia del dominio, cioè il Razionalismo, che impronta l'ideologia normativa di ogni manifestazione del potere.

<sup>123</sup> Su questo argomento rinvio al dettagliato resoconto di Audier, cit., pp. 339-406. Il "neoliberalismo" appare in un certo senso una categoria piuttosto astratta, considerate le profonde divisioni tra i tedeschi da un lato (Rüstow, Röpke e Eucken) e gli austriaci (Mises e Hayek) dall'altro, fortemente appoggiati dal mondo anglosassone. Mises e Hayek (e con loro Friedman) miravano di fatto ad un ritorno al vecchio liberismo, come se nulla fosse accaduto tra le due guerre; mentre i fondatori dell'ordoliberalismo, Rüstow, Röpke e Eucken, coscienti del fallimento liberista ma altrettanto radicalmente avversi ad ogni forma di collettivismo, cercavano una nuova via (la "terza via") per una società liberale nella quale l'ordine economico fosse integrato con l'ordine etico della società, integrazione affidata ad una opportuna politica dello Stato.

<sup>124</sup> Qui si evidenzia un primo problema che sembra sfuggire alla dottrina di Röpke, secondo la quale l'economia dovrebbe essere modellata sui "valori" della società: non si considera quanto questi "valori" si vadano modellando sulla *realtà* dell'economia.

Seguono alcuni capoversi retorici culminanti con l'immagine del contadino che ammira il cielo avendo i piedi ben piantati sulla "bruna, fertile terra" (p. 16), immagine che ricorda, purtroppo, una delle più infelici evocazioni di Heidegger, espressione di quel tardo e melenso "romanticismo" tartufesco che fa parte di molta retorica nazionale germanica. La vita del contadino *d'antan* era peraltro felice soltanto nell'immaginario borghese, che non ha mai zappato la terra per quattro lenticchie. Segue poi l'evocazione della morte esorcizzata negli ospedali, verosimilmente un ricordo di Rilke.<sup>125</sup>

Röpke prosegue poi con il proprio terrore per il socialismo, che gli fa preferire lo Shah al povero Mossadegh (e abbiamo visto che cosa è costato all'Occidente quella repressione: il *velâyat-e-faqîh*) ciò che gli fa decretare una sacralizzazione del binomio proprietà/libertà da fare invidia a Bastiat (p. 24). Prosegue inoltre con il terrore dell'inflazione frutto della "moderna democrazia di massa" (p. 25). La conclusione è che "l'economia di mercato" è "la sola compatibile con una società libera" (p. 27).

Queste affermazioni non debbono far confondere la sua visione della società e dell'economia con quella di Mises e Hayek, coi quali tuttavia condivide esplicitamente l'antikeynesismo e l'avversione per il fronte "socialista e progressista" post-bellico (p. 28). Le differenze con gli austriaci le vedremo meglio in seguito (ma le ho già sommariamente anticipate ad *incipit*); ora proseguiamo con le analogie.

A p. 34 si afferma infatti che "il problema della *libertà economica* non è diverso da quello della *libertà*" (corsi suoi); a p. 36 si esprime contrarietà alla tassazione (progressiva) che "socializza" l'impiego del reddito; a p. 37 si elogia l'imprenditore "servitore del mercato" in funzione della concorrenza; a p. 38 si depreca il ruolo delle associazioni sindacali: qui vedremo però che il fondamento di questa ostilità è altro da quello di Hayek, è funzione di un modello auspicabile di società che coincide con quello di Rüstow.

In funzione del medesimo modello, Röpke denuncia quindi, come Hayek, la nascita di una "società di impiegati" (p. 39) "costituita da milioni di persone che popolano gli uffici e i capannoni delle fabbriche" (ivi); questo passaggio polemico apre la lunga analisi che segue, dedicata alla "moderna società di massa" (pp. 43-104). Questa analisi è interessante e indicativa del "ruralismo" (possiamo chiamarlo così?) ideologico di Röpke, perché si apre con una dettagliata descrizione della domenica dell'impiegato newyorkese (pp. 46-49) dedicata a mettere in luce la povertà del suo "tempo libero coatto" nelle moderne megalopoli create dall'espansione industriale/commerciale/burocratica del mondo della produzione e dalla contemporanea crisi delle piccole attività indipendenti. Röpke prova tanto orrore per questo genere di società, che ciò gli dà spunto per un virulento attacco all'eccesso di natalità: assai poco lungimirante però, se pensiamo all'attuale, opposto problema dell'Europa.

Röpke è anche un po' malthusiano, preoccupato dalla possibilità di poter venire incontro alle richieste economiche di queste masse (pp. 52-56); ma il punto centrale della sua critica viene a p. 57. Ammettiamo, dice, che scienza, tecnica e organizzazione ci consentano di farvi fronte in modo soddisfacente: e poi? Riporto il passo per esteso:

Che valore avrebbe tutto ciò, al di là del fatto materiale che gli uomini avrebbero un'abitazione confortevole, mangerebbero a sazietà e consumerebbero un numero sempre maggiore di dischi di grammofoono o di pneumatici? Che cosa sono tutte queste cose di fronte ad altri valori immateriali, incommensurabili, infinitamente più importanti? In altre parole: che cosa diviene l'uomo, che cosa la sua anima; che cosa quei valori che non si possono misurare con il danaro, né vendere, né comprare, ma che sono l'essenza della felicità e della dignità umana?

Non si può dire che abbia tutti i torti, ma, certo, viene spontanea alla mente l'osservazione di Lévinas sul *Da-sein* che non ha mai fame. Si può sospettare l'ombra di un certo filisteismo *biedermeier* molto germanico, allegria l'immagine immortale del Gatto Murr. Ecco dunque come conclude (pp. 57-58):

Non fanno parte del benessere e del livello di vita la bellezza della libera natura, l'intimità della vita, la dignità, l'alto silenzio della campagna, il vero riposo, così diverso dal vuoto temporale che i nostri contemporanei chiamano "tempo libero" e che ci si industria sempre più di colmare artificialmente? Ma queste cose la società di massa, la straripante marea umana, rendono sempre più remote.

Ha certamente ragione, però non si capisce perché la colpa sia di chi cerca un impiego in città e conserva anche il vizio di procreare: questa è la società che è stata costruita dallo sviluppo industriale e produttivo, che, pure, qualche beneficio l'ha portato, tant'è che nessuno vorrebbe tornare al tempo dei *Mangiatori di patate* di Van Gogh, soltanto per risparmiarsi il week-end di massa. Certamente non è felice "l'impiegato di New York che deve pagare il suo tributo a questo agglutinamento umano e perdere quotidianamente ore e ore per andare e tornare dall'ufficio, saltando da un mezzo di trasporto all'altro, fortunato se riesce a conquistarsi un posto a sedere" (pp. 58-59). Lo era forse però il contadino abbruttito dalla fatica e da una dieta e una vita miserabile? Forse lo era il colto borghese che contemplava quella valle di lacrime come

---

<sup>125</sup> Malte Laurids Brigge.

“paesaggio” nel quale sublimarsi in luoghi comuni ed elevarsi alle vette dello “spirito”: non il contadino per il quale il “paesaggio” era più prosaicamente il luogo delle speranze alimentari o del pericolo.<sup>126</sup>

Ciò non distoglie tuttavia Röpke dal criticare l’entusiasmo di Marx per la progressiva scomparsa delle differenze tra campagna e città (p. 59) e dal fare l’elogio della solitudine (p. 60) come albergo dei grandi pensieri che “non giovano soltanto all’uomo, ma spesso all’intera umanità”.

Mi sto un po’ dilungando, ma mi sembra utile per far comprendere il sottofondo della dottrina di Röpke, che considera la fine di quel mondo, *arcaico piuttosto che arcadico*, come responsabile del “livellamento”, “intrappamento”, “distruzione delle gerarchie dello spirito” e “sgretolamento della piramide culturale” (p. 63). Con queste premesse è dubbio che si possa intraprendere la via della concretezza, e tuttavia sono queste le premesse per un attacco (condivisibile, certo, ma che cosa c’era prima?) alla cultura di massa dominata dalla radio (la televisione, a quel tempo, era agli albori) dai *comics* e da un “magro e volgare giornale” per l’americano o l’inglese “medio”. Ma il contadino analfabeta del XVIII secolo, leggeva forse Kant?

Qualcosa deve però pungerlo sul vivo quando accusa l’uomo “massificato” di disprezzare “coloro che egli chiama ‘piccolo-borghesi’” (p. 75). Qui egli sembra dimenticare che precisamente la società di massa è il luogo della piccola borghesia (gli “impiegati”) e dunque il suo rimpianto è un altro, quello di una *mitizzata* società di artigiani, bottegai e lavoratori in proprio: un archetipo *biedermeier* che fu vellicato anche dal nazismo, salvo disattenderlo nell’urgenza dei fatti.<sup>127</sup> Con queste premesse è naturale che si arrivi (p. 76) a condannare la “mescolanza di tutte le razze”.

Industria culturale di massa e turismo di massa sono poi gli oggetti del suo disprezzo, e su questo giudizio, benché *high-brow*, sarebbe difficile dargli torto, se non fosse che il suo modello umano sembra condensarsi nel contadino svizzero (p. 91, ma anche altrove nel testo: svizzero-tedesco, naturalmente, riferendosi al Bernese). Egualmente difficile è dargli torto quando ricorda (p. 97) che una società che privilegia i beni materiali è condannata alla noia: se non fosse che la noia era, un tempo, privilegio degli aristocratici, perché i contadini e gli artigiani, lavorando dall’alba al tramonto per sopravvivere, non potevano permettersene il lusso.

Questo è il modello di società in funzione della quale Röpke andrà elaborando la propria dottrina economica ordoliberalista della quale ci occuperemo ora. Prima, però, una notazione: è singolare che un paladino della libertà -in tutti i sensi, ma in primo luogo come esigenza spirituale- dimentichi che le città, soprattutto quelle di mare, siano state luoghi *aperti* d’incontro e di conoscenza di genti e lingue diverse; che *la città* sia stata da sempre il luogo della *libertà* ove trovava rifugio chi abbandonava il mondo torvo e povero delle campagne e delle piccole comunità rurali. *Tale era la città*, che attirava le anime inquiete e aperte al mondo, i cercatori di fortuna, i transfughi dalla miseria, i curiosi, gli avventurosi e gli avventurieri *dell’impresa e della cultura, i cercatori di libertà* dai quali, anche, nacque la concezione *liberale* dell’esistenza. C’è un che di princisbecco dunque, che suona falso nel quadro sociale vagheggiato da Röpke, ma che ha una sua ragione in funzione della dottrina economica che si apre con un titolo significativo: *presupposti e limiti del mercato*.

Secondo Röpke, l’ho anticipato, l’economia di mercato, con la sua concorrenza basata sulla domanda e sull’offerta, è concepibile soltanto come parte di un più vasto ordine generale nel quale sono inclusi “la morale, il diritto, le naturali condizioni dell’esistenza e della felicità, lo Stato, la politica, il potere” (p. 105). “La società nella sua interezza” dice Röpke a p. 106 “non può fondarsi esclusivamente sulla legge dell’offerta e della domanda, perché lo Stato è qualcosa di più di una semplice società per azioni”. Già da questo si nota la distanza da Mises, da Hayek e dalla vecchia concezione dello “Stato minimo”. L’uomo infatti, dice a p. 107, non vive di solo pane: un concetto che, a suo avviso, Smith avrebbe compreso facilmente, non così i “liberali” dei quali dichiara di non aver gradito la compagnia anche quando lui (e Rüstow) venivano definiti “neo-liberali” (cfr. *supra* la nota 113).

C’è però qualcosa di ancor più interessante detta da Röpke nel medesimo capoverso: una forma irrazionale di produzione ortofrutticola potrebbe anche essere una forma razionalissima di produzione della felicità. Tradotto in termini meno retorici: il problema sociale non può essere ridotto all’economia della crescita del PIL.

Röpke nega comunque la compatibilità di ciò che egli definisce “razionalismo sociale” (cioè le economie socialiste) con l’economia di mercato, introducendo tuttavia un parametro assente nel volgarliberismo (*sensu* Rüstow): l’economia di mercato può concepirsi soltanto su un fondamento “morale e spirituale” cui è

<sup>126</sup> Nonostante Röpke sia un cattolico, non assimilabile al neo-paganesimo germanico *fin de siècle*, torna alla mente la garbata ironia, racchiusa nel pacato linguaggio e nel fedele resoconto tratto dalle memorie dei protagonisti, con la quale Aldo Magris (*Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975, pp. 256-257) riferisce di Walter Otto che, nella Germania impoverita del dopoguerra, accompagna la Principessa Margherita von Sachsen-Meiningen a pascolare l’unica mucca di famiglia nelle valli della Baviera, intrattenendosi in “elevate conversazioni” fermo “in posizione eretta di fronte alla natura e agli Dei”. Nel testo di Magris -sempre da rileggere per comprendere certi archetipi culturali- Walter Otto e la sua ideologia sono studiati in rapporto ad una lunga tradizione culturale tedesca del XIX-XX secolo, che parte dalla strumentalizzazione “da destra” di Hölderlin, fondatore di questa mitologia della natura (in particolare si ricordi *Iperione*) passando per Baeumler, Klages e la “Bachofen Renaissance”. Magris parla (p. 12) di “torbide mescolanze di naturalismo e spiritualismo assai caratteristiche dell’epoca”.

<sup>127</sup> Cfr. R. Evans, *Il terzo Reich al potere. 1933-1939*, Trad. di A. Catania, Milano, Mondadori Oscar, 2011, pp. 406 sgg. Si trattava di ceti sociali ostili alle grandi concentrazioni - alle quali sono ostili anche Röpke e Rüstow - e angosciati dal problema dell’ordine. L’ordoliberalismo -va sottolineato- nasce su due paure, quella dell’inflazione e quella del socialismo, e con un particolare paese in mente, *la Germania*. La quale dette già una prima risposta a queste paure, e non delle migliori.

legato il diritto di proprietà (p. 113); essa “può prosperare soltanto in una società in cui siano vivi alcuni principi fondamentali che danno consistenza e colore alla trama dei valori sociali” (ivi).

Se la prima affermazione può sembrare un ritorno a Bastiat (che, peraltro, Röpke mostra di apprezzare) la seconda mette in evidenza il punto che separa il liberismo tradizionale dal costituendo ordoliberalismo: l'economia del libero mercato non è il motore e il sovrano della società, dotato di leggi autonome conformi alla Ragione cosmica; essa è viceversa dipendente da una precisa cultura della società, in rapporto alla quale soltanto può funzionare. Il (volgar)liberismo viene così deteologizzato dalle sue premesse deiste; conseguentemente *-ma questo Röpke non giunge a dedurlo-* esso viene ridotto a una *contingenza storica*.

Röpke è infatti ancorato, come ogni liberal-liberista, paleo-, neo-, o ordo- che sia, alla società borghese (magari nelle sue mitologie germanico-rurali) tant'è che, parlando di Keynes alle pp. 114-115, ne critica la “tipica noncuranza antiborghese per il domani riscontrabile nella moderna politica economica” (p. 115). Qui ci sono da dire due cose.

La prima è che il suo è un commento alla citatissima frase di Keynes (in the long run we are all dead) che lui riporta a p. 114 e che considera irresponsabile come quella di chi disse “après nous le déluge”. La frase è, come sempre, mal interpretata perché non ricondotta al contesto originale. In esso Keynes criticava la concezione classica dell'equilibrio spontaneo del mercato, il presupposto teologico/teleologico di una legge *positiva* comunque agente, dal quale deriva la tradizionale teodicea del mercato ove tutto è bene -anche il male, come per gli Stoici- perché tutto finisce bene nel bilancio finale (in the long run).

L'affermazione di Keynes, difficilmente controvertibile, era perciò la seguente: “Il *lungo termine* è una guida deviante (misleading) negli affari correnti. Nel lungo termine siamo tutti morti. Gli economisti si prefigurano un compito troppo semplice, troppo inutile se, nella tempesta, possono soltanto dirci che quando la tempesta sarà passata l'oceano sarà di nuovo calmo”.<sup>128</sup> Ciò che egli intendeva dire è che, nelle crisi, sono necessari opportuni interventi pubblici, non attendere fiduciosi che torni il sereno, perché, nel frattempo, la crisi avrebbe fatto danni.

La seconda -ma su questo tornerò più in esteso nelle conclusioni su questa carrellata di dottrine paleo-, neo-, e ordoliberaliste- è che il liberismo è una dottrina che pensa la macroeconomia (quella dello Stato) come estensione per sommatoria della microeconomia (quella delle imprese e delle famiglie, quella cioè del “buon padre di famiglia”). Non è così, ma, nel caso di Röpke, è la sua stessa concezione della società ad imporglielo. Perciò Röpke rileva nella dottrina keynesiana, la “noncuranza antiborghese per il domani” della moderna politica economica: ma questo è davvero singolare per un *cristiano* che dovrebbe avere ben presente l'ammonimento di Cristo: “non siate in ansietà solleciti per il domani” (*Mt.*, 6, 25). Ciò si spiega però con quel “antiborghese” che ci riconduce al singolare “Cristianesimo” di Voegelin, un “Cristianesimo” declinato nella fattispecie della società borghese in evidente crisi.

Röpke, a sua volta, è tanto sollecito del domani da dichiararsi, subito dopo e a mo' di esempio, contrarissimo alla pratica delle vendite rateali “tipica manifestazione di un sistema di vita antiborghese” (p. 115) perché “per una condotta di vita ragionevole e responsabile non si deve vivere alla giornata” (ivi). Risparmiando, notava Keynes, si entra nel Regno dei cieli: ma la parabola dei talenti sembrerebbe indicare il contrario (*Mt.*, 25, 14-30). Abbandonare i sani principi della buona borghesia è però, per Röpke, “segno di disordine, di leggerezza, di mentalità zingaresca (sic!), di parassitismo, d'inettitudine, d'irresponsabilità” (p. 115). Qui cita un'economia da libro mastro, sulla scorta di Dickens: “Venti scellini di reddito e ventuno di spese; risultato: miseria e dolore. Venti scellini di reddito e diciannove di spese; risultato: benessere e felicità” (ivi). Il problema è che però la macroeconomia non è quella del buon padre di famiglia: lo scellino speso in più può mettere in moto nuovo reddito, lo scellino risparmiato ha senso soltanto nell'economia stagnante della famiglia o negli accantonamenti dell'impresa. E senza le vendite rateali molte imprese avrebbero seri problemi.

Comunque, sempre nella stessa visione della società, Röpke dice anche altre cose che vanno segnalate, perché hanno molto a che vedere con i fondamenti sociali del suo ordoliberalismo. Alle pp. 122 sgg. egli si dichiara contrario allo “economismo”, intendendo con tale parola varie e disparate cose, tra le quali mi sembra significativo segnalare l'ipertrofia dell'elemento economico negli obiettivi sociali e la formazione delle grandi concentrazioni industriali: un punto centrale che avevamo già visto con Rüstow. Culturalmente, condanna l'utilitarismo di Bentham, il mito della produttività e la concezione materialista del progresso.<sup>129</sup>

Si noti che egli condanna “il culto del livello di vita” (p. 125) perché lo ritiene un cavallo di troia del comunismo, tant'è che formula una previsione del tutto errata (p. 126) circa quello che sarà (quarant'anni dopo) il piano sul quale avverrà la sconfitta del comunismo sovietico. Non sarà quello etico, come lui pensava, ma precisamente quello materiale della produttività del sistema. Il suo atteggiamento culturale lo conduce anche ad

<sup>128</sup> J.M. Keynes, *A Treat on Monetary Reform*, London, Macmillan and Co. Limited, 1924, p. 80, traduzione mia, corsivo suo. In precedenza, alle pp. 7-8, Keynes aveva ironizzato sull'armonia che scendeva dalle “sfere celesti” e sulla “Provvidenza” che fa sì che chi “pensava a null'altro che al proprio guadagno” rendesse “il più gran servizio al pubblico”. Un ricco poteva entrare nel Regno dei cieli a patto di risparmiare (p. 7) “così cantavano gli angeli” (a proposito dell'economia del XIX secolo).

<sup>129</sup> La cultura di Röpke può essere genericamente definita “spiritualista”: non per nulla, al di là del dissenso sul ruolo ancillare dell'assetto economico rispetto al liberalismo, fu un ammiratore di Benedetto Croce. Questa matrice spiritualista della sua concezione ordoliberalista è evidente nello stesso presupposto della dottrina: sostenere che l'economia deve modellarsi sui “valori” della società significa sottovalutare quanto i “valori” della società tendano a modellarsi sulla *realtà* dell'economia.

altra singolare affermazione (p. 128): l'arma di difesa contro il comunismo è la fedeltà di un popolo verso le proprie tradizioni. È noto che il richiamo di Stalin alla Santa Madre Russia fu precisamente ciò che salvò un regime già in via di disfaccimento agli inizi della Seconda Guerra mondiale.

Mi soffermo su queste notazioni apparentemente secondarie per una ragione: sottolineare il carattere poco realistico dei fondamenti sui quali andò pensando l'ordine neoliberale. Il testo è pervaso da molti *wishful thinkings*, anche se l'obbiettivo d'azione sociale è chiaro: instillare nella società i "valori" della buona borghesia del buon tempo antico, con il massimo rispetto per il ruolo "di propulsione per il progresso" (p. 135) che vi assume il rispetto per la "importanza dell'interesse personale" (ivi). Qui non manca un attacco a chi confonde il Cristianesimo con "la fase del comunismo escatologico degli Atti degli Apostoli". Dunque il "Cristianesimo" di Röpke è quello "normalizzato", che rassicura il "buon" (*bieder*) Meier; il primo Cristianesimo, quello polimorfo e ancora ribollente di possibilità ermeneutiche -eventualmente non tranquillizzanti- evidentemente non lo rassicura.

"Da sola, l'economia di mercato non basta, perché la vita economica si svolge in un vuoto morale. Essa esige solide fondamenta etiche": così a p. 139, e qui si vede in chiaro il programma dell'ordoliberalismo, in contrasto con "l'illusione di Bentham che si possa fondare la politica e l'economia su basi puramente materiali" (p. 140 in nota 5). Contrariamente a quel che pensava Say, l'economia non fonda una morale (p. 141); è la morale che può fondare un'economia. E lo "spirito del mercato" non deve invadere campi che non gli possono competere: un esempio citato da Röpke è l'invenzione consumista (americana, Röpke detesta la società americana anestetizzata dal consumismo e dalla pubblicità) della "Giornata della madre" (pp. 144-145).

Da questo punto in poi e per molte pagine, Röpke si abbandona però ai più vieti luoghi comuni del genere "signora mia!" parlando anche di "aristocrazie del talento", di "nobilitas naturalis" e di "rivolta della élite" contro il degrado culturale generato dall'incontro perverso dell'offerta e della domanda, come se questo *anche* non fosse il mercato. Occorre fare attenzione perché, così condotta, la discussione diviene una cortina fumogena di pretese che nascondono la realtà: pretesa di un'umanità diversa da quel che è per poter teorizzare un mercato diverso da quel che è. C'è molta ipocrisia piccolo-borghese ma, in fondo, la Germania è anche il paese dove ci si innamora per una distribuzione di tartine.<sup>130</sup> E poiché prosegue così sino alla fine del capitolo, tralascio il resto e passo al capitolo successivo, intitolato *Stato assistenziale e inflazione cronica* (pp. 169-248).

I due termini del problema sono così strettamente legati sin dal titolo, che appare difficile dire qualcosa di nuovo rispetto a quel che s'è visto con Hayek. Si parte così con una critica impietosa del Piano Beveridge -l'ideatore di un modello assistenziale pubblico per la Gran Bretagna del primo dopoguerra- per passare a sostenere che il principio dell'eguaglianza affievolisce la responsabilità individuale (p. 176) e giungere ad affermare che anche il tentativo di realizzare per tutti eguali condizioni di partenza è ingiusto e persino "crudele" (p. 177, in nota). Quanto alla sanità pubblica, essa è un modo "seducente" ma "funesto" di allontanare i rischi della vita: peccato non sospetti che essa rappresenta anche un gran beneficio per gli industriali della farmaceutica. Lo Stato assistenziale compromette dunque la "salute morale e sociale" di una nazione (p. 183): "È un inganno per tutti" (p. 187).

Anche perché non soltanto lo Stato *sottrae* (Röpke ne fa un borseggiatore?) danaro ai benestanti, ma anche i beneficiati si trovano, alla fin fine, in ostaggio della burocrazia; inoltre si toglie così incentivo alla beneficenza dei ricchi verso i poveri. Discorsi di una banalità unica che però conducono a caldeggiare, alle pp. 196-197, il ricorso all'assicurazione privata. Si tratta (p. 200) di "salvare le basi della nostra civiltà" -anche quelle delle Società assicurative, mi permetto di notare- e perciò chi la pensa diversamente è un disfattista (ivi)

Il fatto è che tutta questa avversione allo Stato assistenziale ha una ben precisa ragione: come Rüstow, Röpke si pone il problema di "deproletarizzare" le masse della moderna società industriale, perché, come Rüstow, egli vede nella condizione proletaria e nella contemporanea presenza dello Stato assistenziale il prodromo della società socialista/comunista; e a ciò egli guarda con terrore non soltanto per valutazioni "politiche" ma soprattutto perché ciò metterebbe fine alla "nostra civiltà" identificata, con spirito tardo-romantico e piccolo-borghese, nel mitico mondo contadino-artigiano del lavoro indipendente (che però non è soltanto quello del medico, dell'avvocato e del farmacista: è anche quello del povero bracciante) e delle piccole comunità locali. Questo sviluppo deve quindi essere incanalato in un nuovo *ordine*, nel quale il lavoratore

<sup>130</sup> Queste ed altre simili affermazioni che precedono o che dovessero seguire, non hanno alcuna intenzione ironica: vogliono soltanto sottolineare che il concetto ordoliberalista di un ordine economico in armonia con l'ordine sociale -pensato in assolutezza sul piano teorico- viene sviluppato di fatto sul fondamento di una immaginaria società i cui "valori" sono quelli alquanto letterari della piccola borghesia tedesca, possibilmente *d'antan*. Come tale esso perde il proprio valore di modello teorico, per divenire al più un tentativo di soluzione empirica applicabile -forse- nella sola Germania; a meno che non si pretenda di esportare al mondo i "valori" che ne consentano la *reale* applicabilità come "teoria economica". Ciò non è soltanto contro la storia e il buonsenso: è anche contraddittorio rispetto al modello, che prevede di disegnare un'economia su "valori" già esistenti. Quale esempio di questa contraddittorietà, vorrei citare un frammento degli interventi di Röpke al colloquio di Avignone del 1948, riportato (fonte: l'archivio Rougier) da Audier (cit.) alla p. 23 in nota 2. Qui Röpke sottolinea il ruolo diverso che può avere l'economia in società dalla cultura profondamente diversa, e cita (in modo stereotipo da agenzia turistica) i Musulmani, gli Spagnoli e l'antica Grecia: a loro non si potrebbe davvero applicare il modello di società da lui vagheggiato. Ciò non toglie però che questo sia per lui il modello ideale cui tendere. La contraddizione si ricompone pensando lo "Occidente" - nel suo presunto porto d'arrivo, la società borghese che Röpke traguarda nella versione tedesca e che vede in pericolo a causa del socialismo- come il modello ideale, *unico* e perciò *non esportabile*, per la civiltà umana. Röpke *non dice* questo, ma questa sembra l'unica soluzione possibile alla sua apparente contraddittorietà.

divenga in qualche modo partecipe protagonista della mentalità “imprenditoriale” come lo erano, nel “piccolo mondo antico” i contadini, gli artigiani e tutti i lavoratori “indipendenti”.

Nel suo testo, conformemente a questo modello roseo, si trovano perciò interessanti mascheramenti verbali: così a p. 208 fu “l’Inghilterra” (e non i suoi disperati lavoratori dei quali parla Marx) che dovette pagare un prezzo per l’avvio dell’industrializzazione; e a p. 209 fu “il capitalismo inglese” (e non i suoi lavoratori sfruttati e sottopagati) che dovette “fare la fame”. Hayek viene chiamato in nota a testimoniare che, in fondo, i lavoratori se la passavano molto meglio di quanto non si creda.

Quanto ai paesi “sottosviluppati” (p. 213) essi sono tali perché non lavorano, chiedono soldi agli altri, non ripagano i debiti, e così via con altri stereotipi e pregiudizi nei quali si crogiolano i “benpensanti”: cioè coloro che chiudono deliberatamente gli occhi e partecipano al coro. Francamente una lettura poco stimolante che però, nell’Europa austera del 2016, ricorda qualcosa.

Lo Stato assistenziale ha però un’altra grave colpa, genera l’inflazione cronica, e il disordine monetario non è malattia che possa essere curata dagli economisti, perché esso è una “malattia morale” (sic) e un “disordine sociale” (p. 216). Siamo alla psicopatologia dell’economia, come conferma la p. 217: la dottrina keynesiana ha avuto conseguenze per “le basi *spirituali* (corsivo mio) dell’economia di mercato”; ne consegue la conclusione di p. 218: il disordine economico (l’inflazione) dipende da un disordine morale.

Dal punto di vista dell’impostazione di Röpke, la cui principale virtù non è il *sense of humour*, la conclusione non è paradossale: se il sistema economico vigente in un determinato tempo e luogo non è il risultato di un calcolo razionale di convenienza o il minor male possibile in una lotta tra uomini e Stati, ma il rispecchiamento di una cultura e di un’etica sociali; allora il suo disordine sta a denunciare la presenza di un disordine in quella cultura e in quell’etica. Röpke, come ho sottolineato nella precedente nota 124, è uno spiritualista, le condizioni *materiali* dei partecipanti al gioco dell’economia non sono chiamate in causa per la comprensione degli squilibri o della scelta delle regole.

Singolare in tal senso è ciò che emerge al lettore nell’esame condotto da Röpke sulla “essenza” dell’inflazione cronica, nel quale egli prende in considerazione le diverse origini del fenomeno (inflazione da eccesso di domanda, da deficit statale, da investimenti, etc.). Quest’ultimo tipo di inflazione è considerato da lui centrale per i suoi tempi (la ripresa del dopoguerra) perché l’eccesso di investimenti determina una carenza di risparmio, sulla quale agisce, aggravandola, la pratica delle vendite rateali.

Keynes, dice Röpke a p. 227, ci ha insegnato “che si può allegramente produrre, investire e consumare senza contemporaneamente risparmiare: ma il prezzo di ciò è la perdita della libertà”. Qui c’è il paragone con la famiglia che risparmia perché sa che col tempo verranno la malattia e la vecchiaia, una sana attitudine che viene meno quando si sa che esiste un’assistenza sociale; ne conseguono mutamenti morali e sociali “patologici” (p. 228) perché questa economia allegra porta all’indebolimento della moneta in quella che Röpke definisce “inflazione socialdemocratica” (ivi).

C’è poi l’inflazione salariale, causata dalla piena occupazione (sovraccupazione) che fa aumentare i salari; e dall’aumento della produttività per il progresso della tecnica in determinati settori, allorché si pretenda di ridistribuirlo come aumenti salariali che a loro volta fanno lievitare anche i salari di chi, di questo aumento di produttività, non è partecipe: oppure crea disoccupazione là dove più alti salari non sono possibili. La disoccupazione genera un eccesso di offerta di mano d’opera che dovrebbe favorire una diminuzione dei salari, e in tal caso lo Stato può intervenire con il credito col risultato di dare inizio ad un processo inflazionistico.

Ciò significa che non si possono avere insieme queste tre condizioni: piena occupazione, aumento dei salari e stabilità monetaria: e poiché la stabilità monetaria è la vacca sacra di Röpke, è conseguente che lui si pronunci contro la piena occupazione, considerata un pericolo per la stabilità.

Ora, si noti questo, al di là dell’eccessiva genericità del discorso di Röpke<sup>131</sup>: nel “libero” mercato del lavoro, la sovraccupazione mette il lavoratore in posizione di (relativa) forza nei confronti dell’imprenditore, la sottoccupazione, in condizioni di sicura debolezza. Röpke preferisce questa seconda alternativa perché non sa concepire che la società sia, *come è sempre stata*, in equilibrio *instabile* come ogni organismo vivente che *diviene*. Röpke non vuole che il mondo cambi, la sua dottrina è articolata su un modello ideale e perciò immobile di società: ma la società industriale è un *acceleratore* di questo eterno processo di cambiamento. Si potrebbe dirgli: è il mercato, bellezza! Quel mercato che, però, a lui piace. Röpke è contraddittorio, verosimilmente per il suo sogno *biedermeier* che non gli fa pensare l’esistenza di una dinamica sociale.

Poiché però l’inviolabilità della moneta “è un altissimo valore morale” (p. 246), Keynes, “come Rousseau e Marx” deve essere definito come “uno dei più grandi distruttori della storia” (ivi). Certo, questa situazione è colpa della democrazia (!, p. 248) e l’ultima difesa è rafforzare “nel cuore e nella mente degli uomini” le barriere che consentono di resistere alle seduzioni del keynesismo e della piena occupazione. Il capitolo si chiude col rimpianto della valuta aurea, che l’umanità ha ripudiato per paura della deflazione.

Teniamo in mente il modello culturale e sociale cui si ispira il modello economico, perché su di esso faremo alcune considerazioni. Le considerazioni finali di Röpke sono, a loro volta e a loro modo, interessanti.

---

<sup>131</sup> La realtà di questi fenomeni è molto più complessa nelle sue conseguenze sociali, se soltanto si tiene conto del livello di specializzazione del lavoratore moderno che non rende facili i travasi di mano d’opera da un settore produttivo all’altro e con ciò gli “armonici” aggiustamenti della domanda e dell’offerta.

Röpke ama il libero mercato ma “*con juicio*”: non ne ama la “frenetica mobilità distruggitrice di cultura, di felicità, di nervi” (p. 261). Perché sgomitare? “credo non sia bene voler sempre fare del figlio di un contadino o di un fornaio un medico, un parroco, o un funzionario del Governo” (pp. 261-262). Si resta strabiliati perché la promessa (raramente mantenuta) della società aperta è precisamente questa, e poi, il medico, il parroco e il funzionario statale non sono di certo in cima alla piramide sociale.

Per Röpke però, come per Hayek, è essenziale che la classe dirigente sia di “buona famiglia”; egli parla infatti di famiglie-*souches* alle quali attingere tramandando di padre in figlio la professione e la condizione economica (ivi). Al contrario, l’eguaglianza di opportunità è “il più grande attentato” alla “felicità del mondo” (ivi). Immagino la felicità di fare il manovale per sette generazioni.

L’industrializzazione può far danni: “si pensi a un fabbro che -prima indipendente- sia costretto a lavorare in uno stabilimento industriale. Il rapporto di subordinazione al quale deve soggiacere turba il suo equilibrio; egli cercherà di ristabilirlo accodandosi ad un partito politico che gli prometta di render dura la vita a quelli che comandano” (p. 268). *Certi discorsi non meritano un commento, una riflessione però, sì, sul modello sociale di Röpke*; tanto più che nelle pagine finali, dopo aver detto che la democrazia è incompatibile con una società di impiegati (p. 270) si pronuncia contro il nascente Mercato Europeo Comune (p. 273). Röpke non è nazionalista, è “*localista*”, detesta la mescolanza delle culture, il suo modello è la società del villaggio autoregolantesi sulle tradizioni (magari con la tradizionale ottusità e ostilità verso ciò che le sembra alieno). L’integrazione economica, dice perciò a p. 275 “è quanto di più antieuropeo si possa immaginare e quanto di più illiberale”

Vengono alla mente quei paesi di coloni tedeschi nel caldo Sudamerica, dove le stazioncine ferroviarie hanno ancora il tetto a punta (per la neve?!) e gli uomini circolano in braghetto di cuoio. L’ordoliberalismo di Röpke appare pensato per un solo, particolare -e in parte immaginario- popolo: in effetti così è, lo abbiamo visto e lo vedremo ancora.

Le ultime pagine gli sono utili per ribadire il concetto fondamentale sul quale ha costruito la propria dottrina, né liberista né collettivista: l’economia, afferma, non è una scienza naturale, ma una scienza dello *spirito* (p. 278, corsivo mio); affermazione che gli consente di muovere una fondata critica ai modelli econometrici. Dice poi un’altra cosa, citando Epitteto (p. 284): la vita sociale non dipende dai fatti, ma dalle opinioni che gli uomini hanno sui fatti. Giusto: infatti le sue opinioni sono tedesche, tradizionaliste e perbeniste; e per un’etica sociale di questo tipo è configurata la sua dottrina ordoliberalista. Resta da appurare sino a che punto quella società sia reale -se non altro, in Germania- e sino a che punto sia esportabile: perché se si dovesse introdurla con un indottrinamento dall’alto, i risultati non sarebbero dei migliori.

La dottrina di Röpke, come quella di Rüstow e come tutto il programma politico post-bellico ordoliberalista della Germania, nasce su due paure che assillano la memoria degli Autori: quella dell’inflazione e quella del socialismo; e con un solo Paese in vista, la Germania, quantomeno quella idealizzata (e promossa). A queste paure e con questo obiettivo la Germania aveva già dato una prima risposta, e non delle migliori: si trattava di trovarne una seconda. Questa però, benché agli antipodi, aveva in comune con la prima un imperativo: *l’ordine*. Si dà il caso che la vita sia disordine -così almeno ci dice l’entropia- e lo sia perciò anche la vita della società che nel suo continuo divenire si sforza di trovare equilibri sempre nuovi, e perciò sempre transeunti.<sup>132</sup> L’incubo dell’ordine sembra, al contrario, una pulsione di morte.

L’ultimo auspicio lo troviamo a p. 286, ed è una pietra miliare per un sistema il cui obiettivo, conseguente alle due paure citate, due fenomeni attribuiti da Röpke e da Rüstow alla massificazione sociale, è la deproletarizzazione della società. Per ottenere lo scopo, all’individuo deve essere data la *possibilità* e il *compito* di farsi imprenditore di se stesso: siamo al concetto -esplicito o implicito, non importa- di *capitale umano*. Soltanto così in un mondo irreversibilmente industriale e dinamico, la società (tedesca) potrà tornare a riposare sui suoi vecchi “valori” (immaginari) del contadino, dell’artigiano, del lavoratore indipendente.

Altro testo famoso di Röpke, risalente alla metà degli anni ’40 quando era esule antinazista nell’amata Svizzera (tedesca), è *Civitas humana*, le cui tesi sono ampiamente riportate in *Democrazia ed economia. L’umanesimo liberale nella Civitas humana*, Bologna, Il Mulino, 2004. Qui però non troviamo nulla di nuovo rispetto a quello già visto (del resto, si tratta di un’opera ampiamente anteriore a quella già analizzata) quindi mi limito a segnalare alcuni punti che possono aiutare a mettere meglio a fuoco quanto già detto.

I temi sono quelli guida della politica economica tedesca del dopoguerra. A p. 45 Röpke esprime già la propria maggior preoccupazione: il collettivismo è il pericolo mortale. Poiché però questo è il risultato del formarsi di grandi concentrazioni economico-industriali, egli si dichiara sostenitore di una politica economica che ne impedisca la formazione (p. 82) e favorisca, al contrario, le piccole e medie imprese, la formazione di ciò che è “moderato, delimitato e adeguato alle dimensioni umane in favore dei ceti medi” (p. 86).

---

<sup>132</sup> Non posso che rinviare, come altre volte, alla *Dedicatoria di Arte. Memoria. Utopia*, cit., dalla quale riporto soltanto questo (pp. 17-18): “*The World is out of joint!.....il mondo sta bene così com’è e come è sempre stato, cioè fuor dai gangheri. Pretendere di rimetterlo in sesto significa dar modo alla porta di chiudersi, realizzando così il sogno dei meccanici, ma perdendo per sempre di vista ciò che è al di là della porta*”.

Egli è infatti convinto che “non sia più il destino *economico* (corsivo suo) degli operai e impiegati il vero problema della società moderna” (p. 210) ma “la questione è se sia possibile salvaguardare il valore e la dignità dell’uomo” (ivi). Perciò (p. 211) egli rifiuta “l’infelice etichetta del neoliberalismo” data alla filosofia sociale alla quale egli stesso si reclama, che ha “espressione pratica -per quanto incompleta- nell’*economia sociale di mercato*” (corsivo suo).<sup>133</sup>

Questa economia, come abbiamo visto e vedremo ancora, implica la concorrenza intesa come *Leistungskonkurrenz*; ciò implica un’attenta sorveglianza dello Stato sul rispetto delle regole, *dell’ordine* al quale essa deve essere sottoposta, che prevede, tra l’altro, di evitare le grandi concentrazioni. Per il cristiano, ancorché non cattolico Röpke, resta però un problema (p. 212): l’enciclica *Mater et Magistra* ritiene immorale la concorrenza; ciò non deve stupire perché, per la tradizione della Chiesa, essa fu sempre moralmente sospetta. Per la verità, essa lo era anche per Marx; per Röpke però, è più immorale l’inflazione (ivi). Resta sul fondo l’irrisolta distanza tra i buoni propositi e la prassi, e il problema delle *conseguenze* (innanzitutto *etiche*, sul piano dell’etica sociale) di una società competitiva.

Prima quindi di andar oltre nel tema dell’ordoliberalismo, affrontando le dottrine degli altri grandi fondatori (Eucken e Böhm, nonché Müller-Armack con la *Soziale Marktwirtschaft*) dobbiamo soffermarci un attimo sull’uso variabile e persino ideologicamente contraddittorio cui andò incontro l’etichetta del neoliberalismo, “*Political swearword*”, cioè “parolaccia politica” come l’ha definita O. M. Hartwich.<sup>134</sup>

Ho già ricordato le pp. 339-406 del testo di Audier dedicato alle vicende del neoliberalismo nel dopoguerra; come sintetico complemento posso aggiungere, oltre al citato articolo di Hartwich, quello di Y. Steiner e B. Walpin,<sup>135</sup> e quello di F. Denord.<sup>136</sup> In effetti la storia della parola vede un radicale cambiamento dal suo significato iniziale, cambiamento che ha proceduto di pari passo con la trasformazione della Società del Mont Pèlerin. Rinvio alla stringata bibliografia citata per quanto concerne gli eventi, che possono essere così riassunti.

Nata nel 1947 per iniziativa di Hayek (con un Röpke “reticente”: Audier, cit., p. 347) e con un programma di esaltazione dei “valori occidentali” di “libertà” e di rifiuto dei regimi a vario titolo collettivisti, la Società riuniva sin dall’inizio due diverse anime. Una di queste era costituita dai tedeschi fondatori dell’ordoliberalismo, che operarono attivamente in patria in questo senso e furono orientati a stabilire le forme e lo statuto di un *nuovo* liberismo, coscienti che la catastrofe europea era stata determinata dai guasti sociali del *laissez faire*. L’altra era costituita da Hayek e Mises -di fatto due paleoliberalisti- e dagli americani, che li appoggiavano. La difficoltà di convivenza delle due anime trovò una seria ragione per esplodere tra la fine degli anni ’50 e l’inizio degli anni ’60, e si risolse con l’uscita dei tedeschi. Questo portò ad un rapido cambiamento della composizione della società, con il massiccio arrivo di membri statunitensi e con l’affermazione delle idee di Hayek e Friedman.

Per conseguenza il “neoliberalismo”, connesso con le dottrine di questi ultimi, non fu più il tentativo di fondare teoricamente un *nuovo* modello di liberismo, ma una vasta e ramificata operazione culturale per una *nuova* instaurazione del *vecchio* liberismo. Il trionfo di questa corrente fu sancito con le vittorie politiche della Thatcher e di Reagan, sostenute dai *think-tanks* che la Società era andata costruendo; sicché la politica economica che da allora domina l’occidente ha preso il nome di neoliberalismo. Vaga all’inizio nel suo significato, questa parola ha preso quindi ora un significato opposto a quello originario; ciò significa che quando ci occuperemo delle critiche al “neo” liberismo, ci troveremo di fatto ad occuparci di questo ritorno al vecchio liberismo.

Ciò vale a prescindere dalle critiche che Audier (pp. 7-30) rivolge ad alcuni autori (Denord e Walpin tra quelli sopra citati, ma anche Foucault, Dardot e Laval) che hanno trattato la storia del movimento. Queste critiche sono di varia natura, ma ciò non toglie che di fatto il neoliberalismo, dal suo carattere iniziale vago e polimorfo, sia divenuto, nella prassi attuale, qualcosa di molto simile al vecchio liberismo, con una differenza però: oggi allo Stato non si chiede più di farsi da parte, ma di intervenire a sostegno di questa economia. Anche l’ordoliberalismo di Eucken, Böhm, Röpke e Rüstow ha ceduto il passo, nella lunga vicenda del dopoguerra

---

<sup>133</sup> “*Soziale Marktwirtschaft*”. Sul carattere equivoco di questa etichetta si veda Dardot e Laval, cit., pp. 218-219. Il termine rinvia a chi lo ha coniato, Alfred Müller-Armack e a W. Eucken, dei quali parleremo *infra*. Una traduzione più corretta sarebbe “economia di mercato sociale” nel senso di “socialmente sostenibile” e/o “adattata alla società”, perché di fatto, si tratta innanzitutto di un’economia di mercato, peraltro con attenzione ai problemi sociali che essa stessa genera. Il problema è comunque sempre il medesimo: una politica economica liberista che tuttavia, grazie alla regolazione statale, non conduca alla proletarianizzazione della società, pericolosa anticamera del collettivismo.

<sup>134</sup> O.M. Hartwich, *Neoliberalism: the Genesis of a Political Swearword*, CUS Occasional Papers, 114, 2009, [www.art.edu.ny/facs/.../68/neoliberalism68.pdf](http://www.art.edu.ny/facs/.../68/neoliberalism68.pdf)

<sup>135</sup> Steiner, Y. et Walpin, B., *L’apport de l’ordolibéralisme au renouveau libéral, puis son éclipse*, Carnet de bord, 11, 2006, [www.unige.ch/ses/socio/carnetsdebord/11\\_114.pdf](http://www.unige.ch/ses/socio/carnetsdebord/11_114.pdf).

<sup>136</sup> Denord, F., *Le prophète, le pèlerin et le missionnaire. La circulation internationale du néo-libéralisme et ses acteurs*, Actes de la recherche en sciences sociales, 145, 1, 2002, [www.persee.fr/doc/arss\\_0335-5322\\_num\\_145\\_1\\_2794](http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_num_145_1_2794).

tedesco, al vecchio liberismo,<sup>137</sup> cioè a quel “*Kapitalismus*” che ha mostrato di non essere affatto un “*mythisches Wesen*” come pensava fiduciosamente Eucken.<sup>138</sup>

Veniamo dunque ad esaminare i *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, nei quali Walter Eucken analizza le ragioni e le virtù del suo ordoliberalismo e ne fonda la dottrina, *ça va sans dire* come “superamento” (autentica *Aufhebung* hegeliana) della tesi del *laissez faire* e dell’antitesi collettivista. Il tema fondamentale è quello di un’economia equilibrata e la coscienza che sicurezza sociale e giustizia sociale siano petizioni ineludibili (p. 1); di qui l’esigenza di una *ratio* ordinatrice nell’economia del mondo industrializzato (p. 7). Di qui l’interdipendenza dell’ordine economico con altre forme di ordine (p. 10) e l’esigenza di una politica economica (*Wirtschaftspolitik*) in un mondo nel quale aleggiano ancora concetti come “capitalismo” e “socialismo”, nati in un tempo ormai passato (p. 15). Alle eterne esigenze dell’uomo deve piuttosto dar risposta una politica adeguata a questa nostra società industriale (ivi); in questa luce si deve trovare una “soluzione obbiettiva” del problema (p. 19), al di là delle ideologie.

Principi e obbiettivi di Eucken sono chiari, il ragionamento però è minuziosamente analitico, perciò tento di procedere il più speditamente possibile sorvolando su quanto non strettamente indispensabile.

La prima critica è rivolta al *laissez faire*, un’economia che non fu, come si crede, indipendente dall’azione statale (*staatsfrei Wirtschaft*, p. 26) perché l’ordine statale fu configurato precisamente su di essa (ivi). Di essa, egli ricorda anche il fondamento teologico (che abbiamo già esaminato). Questa politica economica ebbe il risultato di condurre a cartelli e monopoli. Il fenomeno è quindi lungamente analizzato; infatti l’ordoliberalismo fu pensato in vista di ostacolare il ripetersi di questo processo, che era già stato oggetto della critica di Marx.

Il problema che si pone Eucken al riguardo, è che la formazione di monopoli ostacola la tendenza dei processi economici ad un generale equilibrio (p. 35).<sup>139</sup> In questa tendenza, e nella condizione dei lavoratori che l’industrializzazione privò del possesso dei mezzi di produzione, Eucken scorge la formazione di un *non* libero mercato del lavoro, condizionato dal monopolio industriale della richiesta (*Nachfragemonopol*, cfr. pp. 44-46) che rappresentò un *vulnus* alla libertà (p. 49). Del resto -lo abbiamo visto nel sarcasmo di Anatole France- le strutture del Diritto e dello Stato di diritto furono articolate sulla logica del *laissez faire* (ivi).

Perciò, dice Eucken a p. 50, aveva ragione la critica socialista nel sostenere che i lavoratori erano liberi soltanto formalmente. L’effettivo sviluppo di quell’economia mostrò che “la garanzia della libertà può divenire un pericolo per la libertà se consente la formazione di un potere privato, perché certamente grazie ad essa si svilupparono straordinarie energie, ma queste energie possono agire anche a distruzione della libertà” (p. 53). Si tratta dunque di un sistema non in grado di consentire un equilibrio stabile (p. 54)<sup>140</sup> e che si risolve in un proprio *superamento* (zu seiner *Aufhebung*, corsivo mio, p. 55).

Eccoci dunque al primo passo del giochino hegeliano il cui fine è *risolvere il pòlemos in armonia* incartando nelle parole la realtà del mondo<sup>141</sup>. Il secondo passo viene subito dopo: in alternativa al *laissez faire*, Eucken esamina l’esperienza dell’economia centralizzata. Mi permetto di non seguire la lunga analisi (pp. 58-154) perché il disastro delle economie stataliste/collettiviste è stato tale che il lettore del XXI secolo non ha bisogno di esserne convinto. Certamente, anche quelle economie erano sorte in risposta a pressanti esigenze: la sicurezza -che per il lavoratore salariato può valere molto più delle astratte “libertà” concepite ad uso della borghesia- e il pieno impiego, obbiettivi difficilmente raggiungibili, e persino teoricamente negati, nel mondo dell’iniziativa privata.

Comunque sia, questo secondo passo consente ad Eucken di mostrare gli squilibri caratteristici delle economie centralizzate, e con ciò iniziare ad esplorare i primi passi di un ordine economico in grado di generare forze equilibratrici e di garantire per tutti la libertà, senza cadere nell’equivoco di un’ipotetica via di mezzo tra *laissez faire* e centralismo. Una *Aufhebung* con tutte le regole, dunque.

Questa economia, tanto per iniziare, non potrà sottrarsi al calcolo dei costi, che non è “capitalistico” ma è un principio generale nell’indirizzo dell’economia (p. 159), e il calcolo dei costi ha senso soltanto in

<sup>137</sup> Si veda il *Nachwort* di W. Oswalt, *Die falschen Freunde der offenen Gesellschaft* a W. Eucken, *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*, Berlin, LIT Verlag, 2012.

<sup>138</sup> W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 7. Aufl., 2004, p. 346.

<sup>139</sup> Eucken definisce “capitalismo” e “capitalistica” questa economia del XIX secolo, limitando ad essa tale definizione, che ritiene inappropriata per l’attuale economia; di qui la sua scelta di definire, nell’attuale contesto, come “metafisica” la polemica contro il capitalismo.

<sup>140</sup> Il problema della possibile esistenza di un “equilibrio” in economia, e la sua importanza nella dottrina di Eucken hanno un preciso significato, che vedremo *infra*.

<sup>141</sup> A p. 710 di *Storia, etc.* sottolineavo che il Romanticismo, nel suo mito dell’armonia, portasse di fatto ad evidenza la realtà del *pòlemos*. Come notavo nel capitolo *Le insidie della bellezza* la dialettica romantica è di fatto *infinibile* (cfr. p. 626, p. 627, p. 643, p. 644, nel testo e nelle note) nel senso che in essa gli opposti si rinviano reciprocamente in una costante tensione destinata a non risolversi. La “creatura filosofica ministeriale” -così Schopenhauer definiva Hegel- addomesticò questa realtà nella logica del “superamento” (tesi-antitesi-sintesi secondo il noto schemino dei manuali) grazie alla quale il *pòlemos* si risolveva in armonia ad un superiore livello, e la Ragione progrediva nella Storia. Questa teologia/teleologia costituì l’ornamento filosofico dell’ideologia del potere, sempre attenta a proclamare il *ne varietur* e il giustificazionismo dello stato di fatto.

un'economia fondata sulla concorrenza (p. 163)<sup>142</sup> il cui obiettivo è un equilibrio stabile del sistema. Eucken vede un pericolo nel formarsi di gruppi di potere, perciò avversa la possibile costituzione di monopoli e di cartelli, ma anche di corporazioni di funzionari all'interno dello Stato, che interpretino l'interesse collettivo in rapporto ai propri particolari interessi.

Il potere, che può essere un male ma in assenza del quale lo Stato non esisterebbe, ha infatti un difficile rapporto con la libertà: il desiderio di libertà fu un grande movente dell'industrializzazione, ma questa divenne a sua volta, con il suo potere, una minaccia per la libertà (p. 175). Oggi, dice Eucken, economia, società e Stato costituiscono tre blocchi di potere nei quali il singolo, come membro di un collettivo, ha ben poca libertà (p. 177) e questo è un problema del nostro tempo: un astratto diritto alla libertà è importante, ma esso non può essere fine a se stesso (p. 178). Com'è possibile salvare la libertà individuale nella società industriale? (p. 179) Questo è il problema per l'ordine economico che si deve costituire, un ordine compatibile con la libertà, un modello di ordine che garantisca la libertà (ivi).

Siamo dunque al tema della reciproca adattabilità degli "ordini" (politico, economico, sociale, giuridico) che avevamo già visto in Röpke; dice Eucken (p. 183): "Questa 'interdipendenza degli ordini' è un essenziale stato di cose della vita, e precisamente della vita moderna", e subito dopo (pp. 185, sgg.) sottolinea la centralità del problema sociale, in particolare della sicurezza e della disoccupazione, ribadendo ancora una volta che le ideologie contrapposte nella disputa risalgono al XIX secolo, a un mondo che non è più attuale.

La sua affermazione è, a mio avviso, condivisibile sul piano strettamente teorico di chi sta riflettendo sulla costruzione di un *nuovo* ordine: lo è in rapporto alla *novità* di ciò che si vuol costruire, e anche, ovviamente, in rapporto alle mutate condizioni e alle nuove esperienze. C'è però da osservare che, se vecchie contese ideologiche vengono *oggi*, nel XXI secolo, a oltre mezzo secolo da quando Eucken scriveva, ancora mantenute in vita, lo si deve anche al *reale* sviluppo di un'economia che sembra irresistibilmente attratta da *vecchi* modelli, e che ha fatto del "neo" liberismo una "parolaccia", come notava Hartwich.

Tornando però a Eucken, si deve notare che, dopo una breve polemica anti-marxista sul tema, egli ribadisce di nuovo la distanza del modello cui sta pensando, fondato sulla *Vollständigekonkurrenz*, dal vecchio *laissez faire* che aveva portato alle crisi del XIX e del XX secolo. Un modello che non ponesse più la propria fiducia negli sviluppi "spontanei" della "teologia" post-smithiana criticata da Rüstow, e superasse anche il problema marxista dello sfruttamento dei lavoratori (p. 195). Si noti dunque ancora una volta come la ricerca di Eucken voglia trovare un proprio spazio allontanando da sé i due opposti dialettici che intende *superare*. È una faticosa e lunga (400 pagine) ricognizione di ciò che *non si deve*, che gli serve da pedana per lanciarsi verso il livello *superiore* di ciò che *si dovrebbe*. Notare ciò, è significativo per due motivi.

Il primo è il metodo e la struttura, sostanzialmente hegeliani, che insinuano, almeno per il sottoscritto, qualche pregiudiziale perplessità. Il secondo, più serio, è che si inizia ad avere l'impressione di trovarsi, come altre volte nei tormenti della storia, di fronte a uno dei tanti -così si chiamavano- "specchi dei Principi".<sup>143</sup>

Eucken chiude comunque il capitolo ribadendo il proprio obiettivo in un modello economico in grado di generare un equilibrio che né il *laissez faire*, né il centralismo, si sono mostrati in grado di conseguire. Questa ambita "interiore stabilità" sarebbe il frutto della *Vollständigekonkurrenz* (p. 198) grazie al cui "ordine generale" (*Gesamtordnung*, p. 199) è consentito all'uomo di vivere "secondo principi etici" (ivi). Personalmente ho qualche dubbio che una società articolata sulla concorrenza, per quanto "sana" questa sia, possa restare immune da lacerazioni: se non altro perché la concorrenza genera vincitori e perdenti e, a pare il fatto che nessuno è lieto di perdere quindi ben pochi si asterrebbero da azioni non commendevoli, resta poi l'altro e fondamentale fatto che non tutti gli sconfitti ammetterebbero di esserlo stati "giustamente"

Il punto centrale del mio dubbio circa la società competitiva resta dunque il medesimo già espresso: i suoi "valori" (la sua etica) fondati sull'economia e sul successo economico *creano* la schiera dei perdenti che, indipendentemente da ogni politica sociale eventualmente messa in atto, restano comunque tali in rapporto a un metro di valutazione parziale -l'uomo si appiattisce su una superficie, si riduce all'economico- relativamente esteriore e comunque non probante. Non così le società fondate sulle etiche religiose, i cui "valori" ponevano gli uomini sul piano di una *reale* eguaglianza, *precisamente perché il successo economico era lasciato alle imponderabili circostanze dell'esistenza e del Fato*. La svolta etica e valoriale della modernità è il risultato dell'affermazione del Razionalismo -come ho affermato sin dall'inizio di queste note- che ha ristretto etica e "valori", per non dire l'intera esistenza, *all'interno del solo parametro misurabile e quantificabile: il risultato economico*.

Ciò costituisce lo sfondo stesso del pensiero che si è andato affermando, come spero di mettere in luce proseguendo l'analisi del testo: Eucken infatti è tutt'altro che schierato sul piano del Razionalismo, che tuttavia

<sup>142</sup> La "concorrenza" in Eucken è concepita esclusivamente come *Vollständigekonkurrenz*, cioè come *Leistungskonkurrenz*, concetti già introdotti *supra* a proposito di Röpke.

<sup>143</sup> Confesso di aver avuto sempre una scarsa opinione di questi sforzi degli intellettuali di corte (si veda il caso di Ibn al-Muqaffa' a p. 1117 di *Storia*, etc.) che intendono offrire ai detentori del potere *reale* modelli *teorici* per un *giusto* potere. Senza voler mancare di rispetto a Eucken -che però fu di fatto strumentalizzato dal suo "Principe", Erhard- ho espresso giudizi molto negativi sull'efficacia della pratica parlando delle opere di Leo Strauss alle pp. 908, 943, 963 e 973 di *Storia*, etc. Non mi sento di escludere che il distacco della realtà "neoliberale" dalle buone intenzioni degli ordoliberalisti sia un'ulteriore conferma del mio radicato scetticismo verso questi modelli virtuosi. Il potere si sorregge su altre e più machiavelliane accezioni della "virtù".

lo condiziona nel fondamento suggerendogli soluzioni astratte al problema che ha a cuore, la costituente di una società *umana* nel quadro dell'imperante economicismo.

Significativo è il suo dodicesimo capitolo (pp. 200 sgg.) dedicato a confutare il "mito" (così lo definisce) dello sviluppo (economico) illimitato. Qui l'aspetto interessante è che egli coglie *la fondamentale continuità culturale* che unisce il capitalismo ottocentesco del *laissez faire* in nome della "mano invisibile", e la convinzione marxista di un *necessario trapasso storico* dalla società capitalista a quella comunista. In entrambi i casi, un presupposto *religioso* -il progresso nell'ambito di un finalismo della storia- viene secolarizzato, come nello Storicismo hegeliano. Ancor più interessante è però che Eucken voglia disculpare Hegel dalle sue conseguenze in Marx, identificando le ascendenze del pensiero di Marx nel naturalismo e nel Positivismo (St. Simon): il Santo Patrono non è responsabile per le colpe dei suoi fedeli, opera del Maligno.

Così posto il problema, l'approfondimento della riflessione ci mostra la singolare ripetizione di un atteggiamento culturale già notato a partire da Leo Strauss: lo spostamento della critica in direzione del Razionalismo *scientifico* (con il suo seguito volgare dello Scientismo) senza nullamente notare che esso non sarebbe esistito senza il presupposto del Razionalismo *tout-court*, quello classico di ascendenza platonica.

La critica consente tuttavia ad Eucken di cogliere il nucleo di ciò che accomuna la "mano invisibile" all'utopia marxiana: la convinzione di avere individuato una "Legge del Progresso" ineludibile, meccanica nel caso del Razionalismo scientifico: in ogni caso, aggiungo io, in non innocente connubio con l'illusione di un percorso definitivo ed eterno iniziato con l'impetuosa espansione occidentale del XVIII-XIX secolo. Sottolineo tuttavia questo aspetto della critica di Eucken, perché qui il meccanicismo è il principale oggetto della critica, laddove Rüstow aveva essenzialmente criticato, a monte, la (pseudo) teologia deista -stoica per lui- della mano invisibile.

Eucken infatti, del quale penso di aver messo in luce il fondamentale hegelismo, grazie alla critica del meccanicismo saintsimoniano si adopera per distaccare Marx da Hegel<sup>144</sup>: ma lo storicismo hegeliano fu una secolarizzazione del percorso teologico che fa della storia una Storia di salvezza, mito che culla e accompagna parte dell'umanità dallo Zoroastrismo al Cristianesimo. Di fatto, Eucken si pone nella tradizione tedesca che dal Romanticismo in poi avversa il Razionalismo post-illuminista di matrice francese, per porsi poi nell'alveo della dialettica hegeliana sul cui fondamento, *cosciente o no*, fonda tutto il proprio procedere al "superamento" di capitalismo e collettivismo.

Il dubbio espresso nel corsivo è giustificato dal fatto che subito dopo Eucken non salva il fondamento dello Storicismo, allorché, a proposito dello sviluppo illimitato, afferma (p. 203): "In fonti che si rinviano ampiamente l'un l'altra hanno così origine i fiumi dai quali infine prese forma la grande corrente della fede nella illimitatezza: Positivismo, Naturalismo, Romanticismo, la metafisica di Hegel. E da ciò ancora altre origini alle quali raramente si pensa: così l'idea del Laissez faire, etc.". Si occuperà tuttavia poco dopo di una difesa di Hegel tornando ad insistere sulle radici positiviste del pensiero di Marx, ma soprattutto accostandosi ad un tema che è centrale in quanto sto cercando di mettere in luce.

Tutte le idee, dice Eucken, e così anche quelle delle quali stiamo parlando, divengono strumenti per altri scopi, quelli politici negli scontri tra gruppi di potere; così esse divennero giustificative degli sviluppi fattuali dell'economia, e, per conseguenza, ciò che ora diviene problema è il fondamento stesso della politica economica. Con esso però diviene problema anche il fondamento della libertà umana, visto che, nella prospettiva della destinalità di questi sviluppi, il presupposto della libertà viene meno. Infatti, come è possibile questa libertà se una legge naturale, meccanica, presiede anche alla storia dell'uomo?

Qui si punta alla difesa di Hegel da parte di Eucken: Hegel, dice a p. 207, non presumeva di prevedere gli sviluppi della storia (anche se, questo Eucken non lo dice, il finalismo era implicito nello schema storicistico hegeliano). Eucken ha tuttavia ragione semplicemente perché, per Hegel, la Storia era giunta al traguardo con la Restaurazione; la possibilità di trapiantare il suo futuro è però diretta conseguenza degli sviluppi volgari di quel finalismo cui non è estraneo lo stesso Marx, ma che trovano massima espressione nella cultura borghese del XIX secolo. Delle proprie considerazioni, Eucken comunque si avvale per escludere Marx dall'eredità hegeliana e per ricondurlo nell'ambito del Razionalismo scientifico di matrice francese. Questa esclusione è determinante per consentirgli di proseguire una ricerca che è quella -*tutta hegeliana, storicista e metafisica, dunque razionalista*- di una sintesi/*Aufhebung* tra gli opposti storici reali del *laissez faire* e del collettivismo/centralismo.

Quanto sdruciolevole sia il suo sentiero lo mostrano le pp. 209-212 nelle quali, per meglio esprimere la sua critica al meccanicismo marxista (tutto sommato paragonabile a quello con il quale i Gioachimiti svilupparono la profezia di Gioacchino: ed Hegel riprese il motivo teleologico di Gioacchino) sfiora pericolosamente la sponda di chi ritiene la storia -e con essa la *verità*- una costruzione umana imprevedibile: *la sponda sofista della parola che "fa" essere*, cioè lo crea, crea l'essere, i fatti della storia; e lo crea se-ducendo, attraendo a sé chi l'ascolta e ascolta in essa il *proprio* desiderio.

Lo fa in particolar modo allorché cita (p. 212) : "Crediamo così poco all'influsso degli intellettuali come il contadino pensa alla presenza dell'aria quando non c'è vento".<sup>145</sup> Questo però gli serve soltanto per insistere sull'inadeguatezza, nei confronti del reale, dei ragionamenti ideologicamente fondati sulle astratte

<sup>144</sup> Il che può essere in parte accettabile, ma non più di quanto si possano distaccare i Gioachimiti da Gioacchino.

<sup>145</sup> Da J.H. Mesk.

categorie del “capitalismo” e della “collettività”; contro il marxismo dunque, ma anche contro una *lotta politica* che viene -implicitamente ma sostanzialmente- *superata* entro un nuovo ordine.<sup>146</sup> Tant’è che subito dopo (p. 213) Eucken riprende il proprio discorso precisando che, seppure la storia non debba considerarsi uno sviluppo meccanico, non per questo in economia si può far quel che si vuole in libertà. Il problema è sostituire la vecchia politica economica della mancanza di libertà con una politica economica della libertà (p. 218); temperare “tendenza” e libertà (p. 219). Entrando nel concreto, si tratta di condurre una lotta contro le degenerazioni del passato, monopoli e cartelli (pp. 222 sgg.) che sembrano irrimediabilmente favorite dal progresso tecnico (p. 225) cui conseguirebbe la fine della concorrenza preannunciata da Marx.

Ora, ciò che trovo interessante è l’impostazione generale che Eucken immagina per il proprio progetto, perché il problema è costruire un quadro giuridico che consenta alla concorrenza di svilupparsi nella sua perfezione teorica di modello ideale, virtuoso, affinché essa non degeneri nella realtà molto umana della prassi. È necessario dunque “sostituire il modello autoregolante della concorrenza con altri sistemi, nei quali la propulsione e l’attività dello Stato giochino necessariamente un ruolo sempre più importante e decisivo nel senso di un autonomo e non più automatico coordinamento delle forze e degli elementi che agiscono nella vita economica con una portata e un’estensione che va oltre la semplice e individuale attività” (p. 226). Affermazione faticosa e non poco involuta nella quale il Diavolo si nasconde, come sempre nei particolari.

Qui infatti si invoca ad arbitro del gioco economico l’edificio dello Stato, accogliente costruzione che però ospita una clientela di passaggio. Lo “Stato” è infatti un’entità metafisica nella quale chi legifera sono i Governi, espressioni di interessi elettorali e composti da uomini necessariamente sensibili alle pressioni dei poteri e delle richieste. Il Governo, poi, è politico, e la politica è l’arte del possibile.

Si dirà tuttavia: lo Stato ha comunque una propria autorità fatta di norme, che va oltre la transeunte vita dei Governi. Vero: ma ciò non toglie che esso resti nei cieli della metafisica, da dove può parlare soltanto con l’umana voce delle burocrazie amministrative e giudiziarie, un po’ come gli spiriti invisibili parlano per bocca dello sciamano. Si noti al riguardo, che precisamente la burocrazia amministrativa e giudiziaria diviene lo strumento fondamentale per il rispetto di una prassi ordoliberalista, là dove questa si è ipotizzata; ma contrariamente alla divina maestà dello Stato, le burocrazie, come i governi, sono realtà umane-troppo umane, fragilmente sensibili alle forze in campo.<sup>147</sup>

In questo superamento della realtà del *pólemos* grazie al ricorso ad un’astrazione, si vede bene come il Razionalismo -questa insidia che *trasforma la realtà in una sua rappresentazione*- sia come il Maligno che s’insinua nei pensieri per conformarli sulla proiezione del desiderio. Come il Maligno, la sua presenza passa inavvertita a chi non abbia narici sensibili all’odore di zolfo; allora, ciò che sembra “pensiero” diviene ideologia, cioè razionalizzazione del desiderio: e il desiderio di molto pensiero tedesco sembra essere quello di nascondere la realtà sotto una levigata coltre di parole e risolvere il *pólemos* -che di tutto è padre- grazie alla riduzione *verbale* della sua *rappresentazione* nella dialettica. Questo è il procedimento del pensiero razionalista che appiattisce il reale nella “*theoria*” (si veda l’Appendice).

Coscienti dunque non soltanto del fallimento ordoliberalista nei decenni del dopoguerra, ma anche della necessità istituzionale di tale fallimento -per difetto di realismo, *ma anche di utopismo*- passiamo in rapida rassegna il suo immaginato programma d’azione. Questo si presenta sin dall’inizio (pp. 241 sgg.) come congegno teorico che vuol mettere riparo all’instabilità del liberismo e del collettivismo (l’equilibrio del sistema economico è centrale nella critica di Eucken) grazie ad un ordinamento giuridico e a un controllo amministrativo che garantiscano la costante permanenza della competizione nelle prestazioni (*Leistungskonkurrenz*) in un ordine concorrenziale (*Wettbewerbsordnung*) della società che sia concorrenza “completa” (*Vollständige Konkurrenz*).

La società deve dunque essere disegnata su questo ordine concorrenziale la cui caratteristica, garantita dal quadro giuridico e dal controllo amministrativo, sarà quella di rimanere in *perpetuo equilibrio*, senza mai ricadere nel proprio opposto come accadeva a liberismo e centralismo.

Una caratteristica che balza subito in evidenza è per l’appunto la *apoliticità* di questo ordine: Eucken somiglia molto all’osservatore immobile che *misura* il moto *dall’esterno del sistema* nella fisica classica; egli non sembra coinvolto dalle forze in gioco, anche perché le ignora. La sua economia non si confronta con le reali lotte di potere, è un assetto regolamentato stabilito da chi si pone a monte del gioco, degli *appetiti* che lo dirigono e nel cui complesso interagire si collocano le nostre scelte. La politica, come espressione ideologica di questi appetiti, non entra mai in gioco: una volta stabilite le regole c’è soltanto la loro amministrazione da parte di una ipotetica terzietà. È una visione *tecnica* dell’economia *politica*, maturata sull’*epistème* e sull’ideologia borghese.

L’economia diviene così un gioco, un insieme di regole finalizzate al gioco e ad esso preposte come nel Monopoli, un modello matematico, una partita al termine della quale si ridistribuiscono le carte e tutto ricomincia come prima e i giocatori, che avevano tutt’al più perduto delle *fiches*, riprendono la propria posta, *eguale per tutti*. In un mondo di “bravi ragazzi” l’economia non è più quel che è realmente, una lotta per il potere dove i contendenti, tramite la politica, le ideologie, le pressioni di potere -e magari gli immancabili accademici

<sup>146</sup> Va sottolineato il tratto che accomuna i fondatori dell’ordoliberalismo: la necessità di una nuova politica economica è determinata dalla convinzione che la “cecità sociologica” del liberismo conduca *necessariamente* (singolare logica razionalista e meccanicista!) al collettivismo/centralismo, ed è questo il pericolo mortale da evitare.

<sup>147</sup> La storia della sconfitta dell’ordoliberalismo sotto la pressione e il concreto potere dei grandi gruppi in grado di condizionare lo “Stato” -o meglio: gli apparati e i Governi- è documentata da W. Oswalt nel *Nachwort* citato.

di grido- tendono a fare delle regole le *proprie* regole. In economia, essere perdenti non è indolore, la sconfitta non si accetta, non a lungo almeno: quando il dolore è forte ci si infischia delle regole: oppure le regole si cambiano, quando si vince *politicamente*.

Eucken vuol rendere stabile ciò che per sua natura è instabile: nel suo modello *teorico* non influisce la *prospettiva* dell'esistenza; il suo obiettivo sembra essere quello di trovare una formula con la quale perpetuare, *stabilizzandola*, una società, quella borghese, che fa dell'economia il fondamento, quasi una *religione*. Ma Eucken è un funzionario, non un Profeta, non ne ha l'immaginazione: del resto la Ragione ve ne fu separata, dicono, con la caduta.<sup>148</sup>

Mi sembra quindi pleonastico, dopo avere enucleato la natura e l'incardinamento dell'ordoliberalismo, insistere nell'analisi delle lunghe pagine nelle quali, con la doverosa minuziosità del tecnico, Eucken elabora i dettagli del proprio modello e dove tutto trova il suo posto a giovamento dell'intera società. Qualche riferimento e qualche citazione saranno sufficienti a confermare quanto ho ritenuto di poter comprendere.

Così, ad esempio, a p. 275 recita, *in tutto corsivo*: "Come dunque la proprietà privata dei mezzi di produzione è un presupposto dell'ordine concorrenziale, così l'ordine concorrenziale è un presupposto affinché la proprietà privata dei mezzi di produzione non conduca a mali economici e sociali": mirabile volteggio verbale col quale si aggira *-pardon!* si supera- la realtà della lotta economica.

Nel suo intento di conformare un sistema economico sempre in equilibrio, e quindi una società in grado di perpetuarsi sempre eguale a se stessa, Eucken è naturalmente preoccupato di comprendere se questa società concorrenziale e produttiva possa continuare la propria corsa, ovvero dovrà arrestarla e cedere il passo ad altra, diversa ma per ora ignota società. Perciò non si nasconde la serietà della domanda ma rassicura: andrà avanti così sintantoché l'apporto produttivo non avrà soddisfatto tutti i bisogni umani (p. 286). La risposta elude la domanda, perché non è possibile definire quali siano "alle Bedürfnisse aller Menschen"; e tuttavia offre spunto per riflettere sui reali sviluppi del "neo" capitalismo oggi dominante e globalizzato.

In effetti, il frenetico ciclo di produzione/consumo di una società *che da questo dipende*, in tanto può prolungarsi, prolungando così la vita di una società che gli è funzionale, in quanto è in grado di indurre sempre nuovi bisogni. Siamo così al tema dei cosiddetti "bisogni indotti": indotti dalla natura concupiscibile del prodotto che è tale grazie a una concupiscenza opportunamente sollecitata. Siamo dunque al tema della pubblicità nella sua forma più articolata, che non è fatta soltanto di *advertising*, ma anche di moda, giornalismo, opinionismo, di esempio ad opera di individui socialmente *leaders* che "fanno tendenza"; e di quant'altro si può pensare.

Eucken, e con lui Röpke, era contrario all'uso della pubblicità, perché ciò avrebbe favorito i gruppi economicamente più potenti, e con ciò i monopoli; posta però in quei diversi termini la pubblicità assume un nuovo e determinante ruolo. Il "consumatore", al cui servizio viene messa la concorrenza, diviene epifania del desiderio del produttore come il Figlio lo è del Padre: *il consumatore è creato* dal produttore con i pensieri instillati dalla pubblicità, sorta di Spirito Santo comune a entrambi, in una Trinità demoniaca che induce in tentazione facendo luccicare l'oro del quale è lastricata la strada dell'Inferno.

La società borghese che così si perpetua non va intesa semplicemente come dominio della borghesia, quanto piuttosto come egemonia della prospettiva esistenziale borghese, sostanziata nel compulsivo aumento del PIL tramite il continuo aumento della produzione, perciò del consumo, non importa di che cosa e a qual prezzo. Il "lavoro" -quello produttivo di beni- diviene lo scopo unico dell'esistenza che condiziona anche il proprio risvolto, il cosiddetto "tempo libero", luogo del consumo.

Altro era stato il senso dell'esistenza in altre società, ma il funzionario che elabora soluzioni per la sopravvivenza di questa società non riesce ad immaginare che essa non sia il traguardo ultimo -ammesso che uno ve ne sia- neppure per l'occidente. Il Razionalismo consustanziale alla ideologia di "Occidente" si manifesta in questo: nel ritenere che una particolare società, nel nostro caso quella borghese, e la sua "etica" (quella di Weber?) configurino lo stato "naturale" dell'uomo. L'errore del percorso razionalista, quindi della deriva della quale parliamo, consiste dunque in questo: misure immaginate per perpetuare il transeunte condurranno, per l'eterogenesi dei fini, ad altra e non prevedibile società.<sup>149</sup>

Tornando a Eucken, è interessante constatare in che cosa egli veda la novità del proprio modello. Dice a p. 290: "Per esempio, si pretende usualmente di fondare la proprietà privata deducendola dalla natura dell'uomo e stabilendola come un precetto del diritto naturale. Qui (*scil.*: nel suo modello) ciò non accade: la proprietà privata si dimostra necessaria.....al fine di istituire l'ordine concorrenziale". Il Professore di Friburgo pensa di addomesticare il potere con le dimostrazioni, di convincerlo per il suo bene: le sue parole però non "fanno" essere, perché non sono le parole di un Profeta, ma di un funzionario, come appare chiaro, se mai ci fossero dubbi, subito dopo.

Dice infatti a p. 300: "I profeti oppongono alla cattiva realtà le proprie visioni, perciò sollevano le masse e ottengono il potere. Profezie e visioni non sono però affar nostro". Nel mondo moderno, prosegue, ci sono importanti problemi reali di *Ordnungspolitik* che debbono essere attentamente analizzati al fine di

<sup>148</sup> *Storia, etc.*, p. 603, nel testo e in nota 269.

<sup>149</sup> Si dice che nel 476 d.C., a quanto sembra nella tarda estate, cadesse l'Impero Romano d'Occidente. Sembra anche che i cittadini della Capitale non si accorgessero di nulla. La vita proseguiva come sempre nel quotidiano logorio e trasformazione delle cose del mondo; si seppe poi che era iniziato il Medioevo.

risolverli; se ne viene a capo con un ordine della concorrenza, il quale ha difetti e genera pericoli la cui individuazione consente di sviluppare principi regolatori. In questo modo egli pensa di poter affrontare anche lo spinoso tema della giustizia sociale grazie ad un generale progresso, peraltro armonico, in uno scenario nel quale sembra non esistere la lotta per la spartizione del profitto, ma soltanto una *Vollständigekonkurrenz* che regola tutto nel migliore dei modi e con generale soddisfazione. L'importante è stabilire il quadro giuridico delle regole, poi il processo quotidiano dell'economia potrà marciare da solo (p. 308), "l'idea fondamentale di questa politica economica" dice "è semplice" (ivi).

Risolvere la realtà della lotta e degli squilibri suggerendo come *dovrebbe* funzionare l'economia (salvo non chiedersi *perché* non funziona così) è certamente semplice. Il funzionario, *interno* all'assetto esistente, offre formule e non ama i Profeti che denunciano lo stato delle cose agitando la prospettiva di un altro mondo. Tutto ciò è comprensibile, si sa quel che si lascia ma non quel che si trova; oggi tuttavia potremmo domandarci perché mai, dopo tanta scienza, il cosiddetto "neo" liberismo ha preso la stessa strada del vecchio, in specie a partire dagli anni '80. La ragione della forza prevale sulla presunta forza della Ragione; parafrasando Pascal potremmo dire che l'economia ha delle ragioni che la Ragione non conosce. Per convincere il mondo a cambiare strada non servono i buoni consigli, servono disastrosi fallimenti; il liberismo non fa eccezione ma *il problema non è il liberismo* -quello è una mera *technicality*- *è la riduzione dell'umano all'economico*. Per svolte di questa portata forse occorrono davvero i Profeti; appare tuttavia singolare che la Modernità si senta affrancata dai collassi che dissolsero altri e non meno gloriosi mondi del passato.

"I salari aumentano" diceva Eucken a p. 313: ma oggi diminuiscono, e con loro tutte le forme di protezione sociale; la crisi del ceto medio ha un *trend* non congiunturale perché *è in atto da oltre quarant'anni nonostante l'aumento del PIL*. Anche le disparità economiche, che Eucken vedeva meno forti nell'economia libera che nell'economia centralizzata (p. 316) sono in continuo e -moralisticamente parlando- "scandaloso" aumento nell'economia "libera". Tutto ciò non è casuale: il neoliberalismo nella sua concreta prassi si è affermato, dai tempi di Reagan e della Thatcher, come riconquista di quella parte di profitto che nel dopoguerra era andato a migliorare il tenore di vita e la sicurezza sociale dei lavoratori.<sup>150</sup>

Di sicuro Eucken non fu un profeta; non lo fu soprattutto nel prevedere quali sarebbero stati i reali sviluppi di questo ritorno del liberismo sotto l'azione delle forze in campo. È tuttavia da segnalare quanto la sua dottrina e quella dell'intero movimento ordoliberalista ha in comune con quella di Mises e Hayek e con il tradizionale liberismo da loro impersonato. Si tratta di un assunto fondamentale che si sarebbe ben prestato agli effettivi sviluppi: *lo Stato è tirannia e inefficienza*, soltanto la libera iniziativa (sia pure nella cornice regolatoria ordoliberalista) assicura libertà ed efficienza.<sup>151</sup>

Di questo presupposto mi interessa tuttavia sottolineare il non-detto, che tale è perché ritenuto *ovvia* premessa comunemente accettata: l'obiettivo di una società umana non può essere altro se non il maggior accrescimento del PIL. La sempre maggior produzione di beni subordina l'uomo a sé: tutto il resto, per dirla con il noto generale, è, al massimo, "*l'entendence*" che "*suivra*".

Ho già accennato al *Nachwort* di Oswalt sugli sviluppi "ordoliberalisti" nella Germania di Erhard -una sconfitta per Eucken e un ritorno dei vecchi poteri economici tedeschi, capaci di attraversare tutte le congiunture, da Bismarck al nazismo, alla democrazia post-bellica. Ora diamo uno sguardo al lungo commento di F.P. e G. Maier-Rigaud al testo di Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*. Il commento s'intitola *Das neo-liberale Projekt* e occupa le pp. 201-306.

Anche i Maier-Rigaud, dopo aver rilevato che la "mano visibile" dello Stato -in precedenza esecrata- viene ora chiamata a sostegno della mano invisibile del mercato, nota che nel nuovo ordine si continua a scommettere sulla illimitata competenza del mercato per risolvere i problemi (p. 204). Questa però è, per l'appunto, una scommessa, un esperimento che non garantisce da futuri naufragi. Del resto, la politica economica tedesca sin dai tempi di Erhard fu guidata dagli interessi dei produttori (p. 207).

Quel che più interessa in questo saggio, è quel che vi si nota subito dopo, a p. 210 a proposito dell'economicismo, cioè che con questa reverenza per le cosiddette "leggi del mercato" divenute leggi "naturali", si è *depoliticizzata una politica che si vede limitata dal loro meccanicismo*. Chi vuol sottrarsi a queste leggi deve trarne le conseguenze; *i perdenti devono assumersi la responsabilità della propria sconfitta* in un contesto nel quale l'economia ha perduto il proprio ruolo di strumento per soddisfare le esigenze materiali dell'uomo: è l'uomo che deve sottomettersi alle leggi del mercato (pp. 211-212).

Questa constatazione dei Maier-Rigaud merita una riflessione perché offre una significativa angolatura dalla quale ripensare cose già dette più volte. L'economia -credo di poter affermare- non è una "scienza" nel significato proprio della parola. Essa si sforza di stabilire correlazioni -non importa se espresse con algoritmi- tra ogni singola azione umana e i riflessi di questa azione su altri comportamenti umani. Come tale, essa già nel fondamento non rientra nel dominio della scienza, ma del puro *empirismo*: non per caso il nostro lungo racconto parte precisamente dall'*empirismo* scozzese. L'osservazione empirica su una società è funzione

<sup>150</sup> Si veda l'articolo di S. Hall, D. Massey, M. Rustin in *After Neoliberalism. The Kilburn Manifesto*, edito dai medesimi, London, Lawrence & Wishart, 2015, p. 14 (pubblicato da Soundings sul web [www.lwbooks.co.uk/soundings/kilburn-manifesto](http://www.lwbooks.co.uk/soundings/kilburn-manifesto)).

<sup>151</sup> Questo tratto è sottolineato da S. Hall nel suo articolo in *The Neoliberal Crisis*, ed. by J. Rutheford - S. Davison, London Lawrence Wishart, 2012, p. 9 (pubblicato da Soundings sul web [www.lwbooks.co.uk/book/neoliberal-crisis](http://www.lwbooks.co.uk/book/neoliberal-crisis)).

delle norme etiche (*éthos*, costume) di quella società, dai comportamenti affermati: e la possibilità di stabilire correlazioni si fonda sull'ipotesi di una prevedibile costante permanenza di quei costumi. *Non per caso Von Mises ritenne di dover stabilire prioritariamente il modello dello "acting man"*.

Ora, questo comportamento varia nei luoghi e nei tempi in funzione di storia, esperienza, e, non ultima, religiosità (qui l'opera dei Profeti non può essere professoralmente espunta come fa Eucken). Ne consegue che le cosiddette "leggi economiche" altro non sono che ragionevoli e approssimative ipotesi predittive valide per un tempo, un luogo e una società, arbitrariamente assunte come invarianti.

Se così è -ed io ritengo sia così- il tentativo di rendere l'uomo responsabile di adattarsi a presunte leggi presuntamente "oggettive" e "naturali" come la legge di gravità (uso il paragone dei Maier-Rigaud) si rivela per quel che è: uno *strumento ideologico* che tende a privare l'uomo di quella "libertà" che si proclama di difendere ma si rivela null'altro che la libertà di qualcuno a spese altrui.<sup>152</sup> Con ciò non sto avanzando alcuna tesi politica o ideologica, sto semplicemente constatando che ciò è reso possibile, cioè sostenibile sul piano argomentativo, soltanto da una struttura di pensiero razionalista -del tutto conforme a quella di Cartesio, cfr. *Storia, etc.*, p. 417- che nega all'uomo la possibilità di stabilire le regole della propria convivenza, di *costruire le proprie verità*; ma vuol convincerlo a sottomettersi alle "verità oggettive", *epistemiche*<sup>153</sup> di una "scienza" che tale, oltretutto, non è. Ciò che è dell'uomo gli viene sottratto e sovrimposto come legge "naturale": con tutte le ambiguità di questo aggettivo, delle quali discuteremo *supra*. Ciò che è mutevole con l'uomo, viene riproposto come norma eterna formulata altrove: il *sospetto* è d'obbligo.

Una miglior messa a punto della critica di Rüstow, consente poi ai Maier-Rigaud di riportare la ricerca, dalle origini stoiche della teodicea liberista<sup>154</sup> al fenomeno della secolarizzazione del Cristianesimo (pp. 213-222). Viene inoltre conferita importanza anche al ruolo di Malthus, che attribuiva ai poveri la *colpa* della loro povertà.<sup>155</sup> A Malthus, che non per caso è molto citato da Hayek, viene fatto risalire uno dei capisaldi del "neo" liberismo: la "riprivatizzazione della responsabilità della povertà" che è l'altro aspetto della dottrina del "capitale umano".

Su questo mi permetto di notare due cose: la prima è l'evidente matrice calvinista/saducea di una tale "etica"; la seconda è che essa ha la singolare caratteristica, derivata dalla citata matrice ma, per quanto detto a suo tempo, intimamente razionalista, di essere applicabile e applicata esclusivamente all'economia: *come se il successo economico fosse il metro sul quale giudicare un uomo*. A prescindere dalla matrice, qui c'è del Razionalismo perché, come s'è notato, il dato contabile è l'estremo porto del Razionalismo, è l'unico che possa essere "oggettivamente" parametrato. Il resto, come si sa, è soltanto "opinione",<sup>156</sup> tanto rispettabile quanto insignificante, e, forse, rispettata precisamente perché ritenuta insignificante.

L'analisi prosegue approfondendo argomenti già esposti e trattati in queste note, sui quali non torno se non per alcune rapide segnalazioni. Circa il mito del progresso economico illimitato, dalla cui matrice religiosa il liberismo non si è mai emancipato (p. 224; p. 228) viene ricordato (p. 225) che già J. Stuart Mill riteneva ovvia, al contrario, una sua fine, uno stato stazionario finale dell'economia. Perciò (p. 226) il progetto che oggi si definisce "neoliberista" è in realtà la prosecuzione, o un *nuovo inizio*, del vecchio liberismo; anche se le sue presunte "leggi" non sono quelle della divina armonia del cosmo, ma quelle "naturali", simili a quelle del ciclo delle macchie solari (p. 229). Questa, aggiungo io, è la conferma della natura razionalista di questo pensiero.<sup>157</sup> I Maier-Rigaud parlano poi di una realtà usualmente sottaciuta (non dai critici però, nota mia): l'Occidente è in crisi sin dagli anni '70, ciò che anch'io mi permisi di sottolineare.

"La dottrina economica neoliberista" si dice a p. 237 "mira a far adattare il mondo ad un modello"<sup>158</sup>: da questa premessa razionalista derivano i concetti della deregolamentazione e della flessibilità ricordati a p. 239. Il modello neoliberista, giustamente giudicato "deterministico e meccanicistico" (p. 243) è un sistema "artificiale" pensato in eterno equilibrio o quantomeno in grado di autostabilizzarsi (ivi): è quanto abbiamo già visto nella puntigliosa ricerca di Eucken. Questo modello "neoliberista" -di fatto "neoclassico"- insiste molto, lo abbiamo già visto, sulla sovranità del "consumatore" al cui servizio è immaginato. Ho già avuto modo di sottolineare l'aspetto equivoco di questa "sovranità", e anche i Maier-Rigaud (p. 247) ne parlano, sotto un altro aspetto: esso è un "elementare bastone dell'economia liberista contro la tutela dello Stato". Certamente, aggiungono, gli economisti e i liberisti parlano molto meno della sottomissione dei consumatori al Diktat

<sup>152</sup> Come diceva Bismarck: "*Die Freiheit ist ein Luxus den sich nicht jedermann gestatten kann*", la libertà è un lusso che non tutti possono permettersi.

<sup>153</sup> Si rinvia per questo all'Appendice.

<sup>154</sup> A p. 222 in nota 18 si trova questa ironica definizione: "l'economia panglossista", con riferimento al noto personaggio di Voltaire.

<sup>155</sup> Come nel caso della *responsabilità* dei perdenti per la propria sconfitta, tesi portante del "neo" liberismo, è singolare il ripetersi dell'*escamotage* usato dai teologi per risolvere il problema del Male contro l'obbiezione gnostica che revocava in dubbio la teodicea. Come già mettevo in luce quando trattavo l'argomento in *Storia, etc.*, questo è un (non) argomento per puntellare la scelta *razionalista*.

<sup>156</sup> Mi permetto di ricordare la differenza tra la fatua "opinione" del pensiero borghese, e la "prospettiva" come testimonianza di un *Erlebnis*.

<sup>157</sup> Ciò emerge anche dal testo dei Maier-Rigaud, che parlano di "astrazioni" a proposito della dottrina liberista (pp. 231, sgg.). Interessante è anche una citazione (da Mirowski) a p. 229: nella dottrina liberista dell'equilibrio spontaneo, le fluttuazioni sono sempre conseguenza di eventi esterni. Come l'eresia per gli eresiologi e il Male per ogni teodicea, dalla quale è bandito il dubbio gnostico.

<sup>158</sup> L'affermazione è ripresa alla lettera da W. Bonefeld nel suo articolo: *Freedom, Crisis and the Strong State: On German Ordoliberalism*, [www.bisa.ac.uk/index.php](http://www.bisa.ac.uk/index.php) a p. 20. Bonefeld è uno studioso dell'ordoliberalismo *non sfavorevole ad esso*, e sul web i suoi articoli si contano a decine; più di 20 se ne trovano in PDF sul sito [www.researchcatalogue.esrc.ac.uk/grants/.../read](http://www.researchcatalogue.esrc.ac.uk/grants/.../read).

dell'economia imprenditoriale" (ivi). Il consumatore dunque, come epifania del desiderio del produttore: i "bisogni" continuamente stimolati debbono produrre l'elisir di lunga vita al ciclo di produzione/consumo e alla società borghese. Ciò che è eterno si trova tuttavia soltanto al di sopra della Luna.<sup>159</sup>

Significativa è poi la critica alla quale è sottoposta la dottrina della Scuola di Friburgo (pp. 251, sgg.) cioè la *Ordnungspolitik* di Eucken e di Böhm con le sue scelte per la *Leistungskonkurrenz*, la concorrenza nelle prestazioni della quale abbiamo parlato, perché essa richiede uno Stato forte, altrimenti diviene di difficile attuazione, tenuto conto degli interessi in gioco e degli spontanei processi evolutivi; nonché della difficoltà di intervenire in senso voluto sul mercato, *quando gli unici criteri di valutazione sono quelli del mercato stesso*. Al riguardo vengono ricordate le deludenti esperienze di Rüstow nella regolamentazione dei cartelli, come responsabile negli anni '20 e come consulente negli anni '50.

Il testo prosegue con considerazioni politiche ed economiche che esulano da queste note, tra l'altro con una significativa apertura alle tesi di Keynes. Interessano tuttavia alcune delle conclusioni nelle quali è chiamato in causa l'indissolubile intreccio del pensiero economico neoliberista e della *dottrina neoclassica*, contraddittorio nonostante le affinità. Vi si dice infatti che non è da escludere che la dottrina neoclassica,<sup>160</sup> secolarizzazione della metafisica teologica del *laissez faire*, potrebbe essere all'origine di un secondo fallimento del liberismo (pp. 287-288). In nota 1 alla p. 288 si dice quindi che *il neoliberismo, più che una nuova dottrina, è una rinascita di antiche mercanzie ideologiche liberiste*. Si tratta dell'individualismo applicato all'economia con la doppia funzione di mezzo e di scopo per il successo produttivo. La logica stringente della concezione economica neoliberista esclude l'ipotesi di un'etica sociale, e introduce "una pseudoetica funzionalteoretica" dalla quale non si può stabilire un ponte con la fondamentale etica *ordoliberal* dei principi.

Un'ulteriore premessa al secondo fallimento è dunque nella "incondizionata sottomissione al riduzionismo dell'equilibrio automatico" della dottrina neoclassica. Il liberalismo economico, si conclude, necessita di ben altra fondazione teorica, nell'emancipazione dalla teoria dell'equilibrio automatico (p. 289).

Qui mi fermo perché questo aspetto della critica è rilevante, e colpisce il fondamento stesso della *possibilità* del liberismo, paleo-, ordo-, o neo- che sia. In effetti Eucken combatte il *laissez faire* non in nome di una diversa visione della convivenza umana, ma perché *inadeguato* a realizzare la premessa stessa del liberismo come ordinamento economico (e sociale!) ottimale: l'equilibrio spontaneo del mercato tramite la concorrenza. Questo equilibrio non verrebbe raggiunto a causa della deriva del *laissez faire* verso la formazione di monopoli e cartelli, che vanno combattuti sul piano del quadro regolatorio statale.

Eucken assume dunque acriticamente per buono il mito pseudo-teologico dell'equilibrio spontaneo secolarizzato nella dottrina neoclassica, cui intende conferire il quadro per una sua effettiva realizzazione, liberandolo dalle distorsioni umane-troppo umane insite in ogni competizione, figurarsi in quella economica.

L'esperienza sembrerebbe mostrare la fallacia razionalistica della sua dottrina che parte da un sistema "teoricamente" (ma una "teoria" si dimostra: quello di Eucken è soltanto un *postulato*) perfetto, purché *in vitro*. Come è pensabile, però, un sistema affidato all'uomo e alle sue lotte che non risenta la realtà dell'uomo e dei suoi appetiti? Invocare la maestosa figura metafisica dello Stato è un modesto *escamotage* per risolvere la realtà nella logica, i fatti nelle parole, ignorando gli attori del dramma -che ne sono anche gli autori- con l'immissione in scena del *deus ex-machina*, ultima spiaggia di una regia che deve risolvere il garbuglio.

La competizione è una realtà della convivenza, ma non è il suo aspetto migliore: sviluppa istinti non commendevoli e lascia dietro di sé ferite e risentimenti. In questo, le religioni pensavano assetti sociali meno superficiali di quelli generati dall'ottimismo idiota -o ipocrita- dell'uomo post-illuminista -o del borghese- che non si era liberato di Dio, aveva soltanto presunto di prenderne il posto con la propria Ragione, calando la trascendenza nell'immanente e dimenticando che in tal modo si perde il fondamento e si deve accettare la prospettiva in luogo dell'Assoluto. *Il pensiero razionalista non è laico*: trasferendo la trascendenza nell'immanenza, condanna se stesso a rivelarsi una pura astrazione.

Quanto al feticcio del "consumatore" al cui servizio sarebbe questa economia, il XXI secolo sta ben mostrando che di un *feticcio* si tratta: non soltanto perché esso è un'immagine unidimensionale dell'uomo proiettata sul piano dell'economia, ma anche perché quell'immagine vi è proiettata dal produttore. Altrimenti non si comprenderebbe la grave irrequietezza seguita al riversarsi sul mondo della cornucopia dei consumi.

<sup>159</sup> Macrobio, *Commentarium in somnium Scipionis*.

<sup>160</sup> La dottrina neoclassica è all'origine di almeno una assunzione fondamentale dell'ordoliberalismo, quella dell'equilibrio automatico del mercato nell'incontro tra domanda e offerta determinato dalla concorrenza: si realizzerebbe in tal modo la massima efficienza, oltretutto un "giusto" prezzo. Eucken infatti, lo abbiamo visto, punta la propria critica sia contro il *laissez faire*, sia contro la conduzione centralizzata dell'economia (la seconda conseguente alla prima, come abbiamo visto anche in Rüstow e Röpke) in quanto, abolendo la prassi concorrenziale, conducono entrambe allo squilibrio del sistema provocandone il ribaltamento nell'opposto. L'obiettivo di Eucken è perciò *l'equilibrio dell'ordine economico* immaginato dalla dottrina neoclassica, stabilito con una politica economica (*Wirtschaftspolitik*) che ha per obiettivo il perfetto ordine concorrenziale (*Wettbewerbsordnung*). Non uno Stato minimo, come nel *laissez faire*, ma uno Stato che stabilisce le regole, quelle volte a garantire la perfetta o completa concorrenza (*Vollständigekonkurrenz*) realizzando così il presupposto *teorico* della dottrina neoclassica (che si articola su modelli matematici grazie ai quali realizza la secolarizzazione e la "dimostrazione" del presupposto teologico della "mano invisibile") fallito dal *laissez faire* e dall'economia centralizzata. Quanto qui riassunto è a spiegazione delle conclusioni dei Maier-Rigaud.

Qualche altro cenno dedico ora ad altri due testi provenienti dal *Walter Eucken Archiv*: uno l'ho già citato essenzialmente per il suo *Nachwort* di Oswald, ed è *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*, che raccoglie le lezioni di economia politica tenute da Eucken a Londra, alla London School of Economics, nel 1950. L'altro porta il titolo di *Ordnungspolitik* (hrsg. von W. Oswald, Münster-Hamburg-London, LIT Verlag, 1999) e raccoglie tre significativi articoli scritti nell'immediato dopoguerra (1946) oltre a un *Nachwort* di W. Oswald.

Poiché comunque Eucken vi afferma tesi che ho già esposto, mi limito a riportare soltanto due citazioni, una per ciascun testo; citazioni che, a loro volta, non rivelano nulla di nuovo rispetto a quanto già abbiamo visto, ma sono significative per chiarezza e concisione, quindi si prestano a considerazioni che mi sembrano essenziali.

A p. 48 di *Ordnungspolitik* si afferma, sempre con riguardo alla immaginata *Aufhebung* tra *laissez faire* ed economia centralistica:

“Ma c'è una terza via. Lo Stato può configurare un ordine economico in grado di funzionare senza che lo Stato stesso guidi il processo economico quotidiano. Ciò non significa economia libera né *laissez faire*, perché si dà luogo a una configurazione dell'ordine economico. Però non si tratta neppure di un'economia centralizzata, precisamente perché il processo economico quotidiano non dipende dalle decisioni di una pianificazione centralizzata. Lo Stato stabilisce un certo quadro. Nel quadro costituito le economie e le imprese possono condurre liberamente i propri affari. Questo ordine economico è ampiamente superiore agli altri due, l'economia libera e l'economia centralizzata.”

Perché ho voluto citare per esteso questo passaggio che sintetizza la dottrina ordoliberalista nei termini che, comunque, ci sono già chiari? Perché qui appare sinteticamente definito il ruolo del *deus ex machina*, dello Stato, in tutta la sua astrattezza. Chi è mai questo “Stato”? Sono gli uomini eletti a far le leggi e quelli deputati a controllarne il rispetto, ma anche a interpretarle; uomini che sono soggetti alle pressioni dei poteri, cioè del potere economico; pressioni che -a prescindere dall'onestà di chi le riceve- hanno altre valenze, hanno forte capacità di convincimento perché vengono da chi appare più autorevole nei termini ragionevoli e razionali della *Realpolitik*, appare portatore e *garante* di quella logica del bene comune che è la *produzione e la stabilità*. *Status quo*, consuetudine, ovvietà e consenso marciano sottobraccio.

Eucken e tutti i teorici dell'ordoliberalismo consideravano infatti indispensabile, a premessa della *Ordnungspolitik*, non soltanto la lotta ai cartelli, ma anche una legislazione che costringesse le aziende nelle medie dimensioni, che impedisse loro di crescere oltre la misura in grado di sottrarle alla continua competizione, e dar loro un potere di condizionamento sul piano politico. Eucken pretendeva un evento irrealistico, similmente a tutti gli Specchi dei Principi: la rivoluzione dall'alto. Il suo Stato ha il volto fiabesco del despota illuminato: ma lo Stato *reale* è l'espressione di un baricentro di poteri, nessuno dei quali taglierebbe il ramo sul quale è seduto: né i singoli poteri né quel loro baricentro che è lo Stato. Né lo farebbe il despota, perché non si è despota se non per un consenso.

Eucken ha però un'idea precisa su come rendere realizzabile il proprio programma: affidarlo alla burocrazia. Dice infatti a p. 83 di *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*:

“È perciò, e per altre ragioni, di gran lunga meglio sottoporre i monopoli al controllo di una specifica Autorità, competente per i monopoli *statali* e anche per quelli *privati* (corsi suoi). Il primo compito di questa Istituzione deve essere sciogliere per quanto possibile i complessi industriali e stimolare la concorrenza; perché il controllo tramite la concorrenza è sempre il miglior controllo ed è di gran lunga meglio di un controllo tramite i funzionari”

Qui, a prescindere da quel “per quanto possibile” che denota la coscienza della difficoltà, a volte impraticabilità, del compito fissato, è da notare che Eucken si rende ben conto dal fatto che la sua astratta “Autorità” sarebbe costituita da funzionari non sempre adamantini, per la semplice premessa che un funzionario è anch'egli un uomo. Quel che Eucken non nota è però l'intrinseca contraddizione dell'enunciato: *gli uomini*, che formano i Governi, le Amministrazioni, l'Autorità preposta, e quant'altro, debbono stabilire, con leggi e provvedimenti *da loro formulati*, un regime concorrenziale il più possibile *automatico*, quindi non troppo bisognoso *del controllo degli uomini*, un regime che funzioni oltre le negligenze e le indulgenze *umane, dei legislatori e dei controllori*.

Con queste premesse non stupisce il *Nachwort* di Oswald, che ci dice cose che già sappiamo ma le dice con rude schiettezza.

Così, a p. 61 racconta che Erhard strumentalizzò il nome di Eucken e della Scuola di Friburgo per legittimare il tradizionale sistema economico tedesco, facendo di Eucken “l'autorevole sostenitore scientifico dell'economia di mercato sociale” (*soziale Marktwirtschaft*) sicché la FAZ potè affermare *-falsamente-* che in Germania si era realizzato il sistema economico che Eucken aveva in mente; laddove l'analisi di Eucken mostra che “la libera economia di mercato non è affatto libera per la più gran parte degli uomini” (p. 64).

Di fatto, dunque, gli sviluppi dell'economia furono altri da quelli da lui pensati, in tutto il mondo, dove le multinazionali sono ampiamente sovvenzionate (p. 70); qui ci possiamo allora ricollegare all'articolo di Hartwich e comprendere come mai il neoliberalismo sia diventato una “parolaccia” (che, di fatto, si identifica sostanzialmente con le dottrine di Hayek e di Milton Friedman).

Al di là di ogni soggettiva considerazione sulle dottrine, una riflessione può tuttavia farsi su Eucken e su Röpke, in parte anche su Rüstow. Il loro grande problema era un problema contingente della Germania postbellica, in minor misura di altri paesi europei: il liberismo aveva condotto a gravi crisi e il risultato era stato l'affermarsi di economie centralizzate entro Stati autoritari. Gli ordoliberalisti erano però comunque liberali e anche liberisti, tant'è che in Röpke e Eucken non mancano i riferimenti ad Hayek; in più, come tedeschi, vivevano come una minaccia la proletarizzazione della società e come un incubo la recente esperienza del nazismo, del quale erano stati oppositori. Del nazismo erano chiare per loro le complicità con le grandi concentrazioni industriali.<sup>161</sup> La lotta a cartelli e monopoli si configurava quindi come la strada maestra non soltanto per la democrazia, ma anche per il ritorno a un "sano" liberismo e ai suoi benefici economici, realizzabili tramite una "sana" concorrenza da instaurare, viste le precedenti esperienze, entro un ferreo quadro giuridico.

Essi dunque non intendevano affatto criticare il percorso dell'Occidente, se mai quello tedesco, salvo battersi per evitare il ripetersi di vecchi errori: in altre parole, non pensavano a qualcosa di *nuovo*, volevano semplicemente salvare precedenti assetti dell'Occidente borghese correggendone gli "errori". Anche per loro, come per tutti i razionalisti, il male, l'errore, non è mai il volto oscuro dell'assetto vigente, ma qualcosa ad esso estraneo, sopravvenuto, che si può estirpare.

Davanti ai segni della crisi dell'Occidente, essi si comportavano da buoni funzionari, cercando rimedi: perché i funzionari non hanno la fantasia dei Profeti che pensano o immaginano un *nuovo* mondo e hanno chiara la percezione della fine di una società. È accaduto già una volta che i funzionari intenti a rianimare la carcassa si trovassero a chiedere aiuto a strani individui intenti a singolari *performances* nel deserto:<sup>162</sup> il tempo mostrò che quegli stravaganti avevano idee più chiare sul futuro. Il tempo sta anche mostrando l'impotenza delle ricette di funzionari e Professori.

L'osservazione si attaglia anche a F. Böhm, altro esponente della Scuola di Friburgo, le cui ricette non sono dissimili da quelle di Eucken; anche lui fu strumentalizzato e deluso dalla Germania post-bellica di Erhard. Su di lui mi limito ad alcune brevi considerazioni che traggio da suoi saggi riuniti sotto il titolo: Böhm, F., *Entmachtung durch Wettbewerb*, hrsg. von T. Roser und W. Oswalt, Berlin, LIT Verlag, 2007; per l'esattezza mi limito all'articolo che mi sembra più significativo ai nostri fini, un intervento del 1947 dal titolo: *Kartellauflösung und Konzernentflechtung. Spezialistenaufgabe oder Schicksalfrage?* (pp. 59-91) e al *Nachwort* dei due curatori (pp. 213-263) intitolato *Die Aktualität liberaler Machtkritik*. Nel primo vengono espresse posizioni teoriche del tutto simili a quelle di Eucken; nel secondo la "storia vera" del dopoguerra tedesco.

Questa mia ripetizione di tesi di fondo che già conosciamo con Eucken, sarebbe inutile ai nostri fini se non fosse che ci consente di insistere sull'importanza che hanno, per lui e per Böhm, gli assunti teorici classici relativi alla natura del "mercato". Qui infatti troviamo alcuni passaggi che è utile analizzare.

Böhm parla del problema dei cartelli e dei monopoli che "alterano l'ordine del sistema economico" (p. 66) e si propone lo schema di come quest'ordine dovrebbe funzionare -almeno sul piano teorico- per realizzare il proprio modello. Il nodo di tutta la questione è mettere i protagonisti del mercato *tutti sul medesimo piano* almeno per quanto concerne il potere di contrattazione; rendere quindi tutti dipendenti da una anonima legge generale che renda tutti "privi di potere" (*machtlos*); questa legge è il "sistema dei prezzi" (p. 70). Per far ciò sarà necessario un opportuno quadro giuridico.

Le pp. 69-77 sono essenziali per comprendere la visione di Böhm. I prezzi di mercato si stabiliscono automaticamente quando i contraenti -l'offerta e la domanda- sono entrambi privi di forza prevalente l'uno sull'altro. I prezzi così autodeterminatisi non hanno quindi un carattere "autoritario" (p. 72) e sono perciò garanti della "libertà" dei contraenti e del mercato. In altre parole, Böhm chiede all'intervento dello Stato di creare un quadro giuridico nel quale possa realizzarsi quell'equilibrio che la dottrina neoclassica ritiene debba realizzarsi, *con certezza*, nella concorrenza perfetta, grazie al ruolo del "mercato" che è il luogo nel quale l'equilibrio si realizza, il luogo la cui esistenza nella sua forma "libera" -non condizionata cioè dal prepotere di uno dei contraenti- è condizione pregiudiziale per la realizzazione dell'equilibrio stesso.

Il "prezzo di mercato" è l'espressione di questo processo di conciliazione (*Abstimmungsverfahren*, p. 75) qualora esista il presupposto di un perfetto ordine concorrenziale, una reale economia di concorrenza (*Wettbewerbswirtschaft*, *ivi*).

Tutto ciò, lo abbiamo visto più di una volta, rappresenta una grande astrazione perché fa, o comunque pensa o pretende di fare del mercato, ciò che esso *non è*: non lo è *non* per le imperfezioni delle leggi, ma *istituzionalmente*; non soltanto *non lo è mai stato*, ma *non può esserlo* nella realtà, sotto qualunque ordinamento giuridico; e non può esserlo perché il mercato è, per l'appunto, il luogo dove si mercanteggia nella concretezza della vita di ciascuno, dove ciascuno contratta a proprio vantaggio ma dove ciascuno è reso *diverso* dalla vita che

<sup>161</sup> Nel suo interessante articolo, Hartwich ripercorre la storia dell'ordoliberalismo sottolineandone i caratteri di fenomeno specificamente tedesco, connesso alla storia dell'industrializzazione in Germania, dai tempi di Bismarck al nazismo, la fragilità del fondamento (p. 12) e la sua "preistoria" (pp. 6, sgg.). La ricerca, tutta tedesca, di una "via di mezzo" tra capitalismo e socialismo, risale ai primi decenni del XX secolo con Franz Oppenheimer, del quale Rüstow fu discepolo. Si nota, nel testo, il carattere tutto "professorale", accademico, delle proposte: ci fu persino un movimento dei *Kathedersozialisten*, socialisti cattedratici.

<sup>162</sup> Si leggano la *Historia monachorum in Aegypto*, gli *Apophthegmata Patrum*, la *Historia Lausiaca*, e la *Vita Sancti Antoni*.

è a monte del mercanteggiare. Qui, il diverso potere di uno dei contraenti non è soltanto funzione di una sua eventuale posizione monopolistica, come offerente o come acquirente.

L'*atopia* del "mercato" come luogo della formazione di un prezzo che, al di là di una sua inubicabile "giustizia", sia comunque un punto d'equilibrio, nasce da un'astrazione: i contraenti vengono configurati come partecipanti ad un *gioco matematico* dotati ciascuno del medesimo gruzzolo di *fiches*. Non entrano nel *gioco* la loro storia e la prospettiva umana, sociale, esistenziale che essi hanno alle spalle; *il bisogno e l'attesa che ne condizionano le mosse*. In questa *condizione di irrealtà*, Böhm ha buon gioco nel sostenere subito dopo che certamente l'acquirente può trovare più "giusto" pagare la metà di quel che paga, e il venditore ottenere il doppio di quel che ottiene: ma il fatto che alla fine si siano accordati su *quel* prezzo significa che, desideri e pretese a parte, *quello è il prezzo di mercato* della merce, unico punto d'*equilibrio* considerata la nota inubicabilità di quel fantasma che è il "giusto" prezzo.

Ciò che Böhm non considera è che i contraenti *non stanno giocando perché in palio ci sono le esigenze della vita*; che essi *non rappresentano* i due termini di un rapporto algebrico, ma *incarnano* due esistenze, ciascuna con un proprio progresso: onde c'è chi può permettersi di non vendere, se non alle proprie condizioni, a chi ha bisogno di comprare, ed è costretto a comprare, anche alle condizioni altrui; e viceversa, chi può permettersi di non comprare, se non alle proprie condizioni, da chi è costretto a vendere anche alle condizioni altrui (*Storia, etc.*, p. 712). Si potrà dire -giustamente- che questa è la realtà: *ma non che l'accordo stipulato rappresenti il punto d'equilibrio*. Resta il rancore, la "ingiustizia" subita, e il desiderio di rivincita per altre vie: il mercato non è il luogo della conciliazione, è quello di una possibile disgregazione, a meno che non si pretenda l'interiorizzazione della sconfitta sotto forma di "colpa" o "inadeguatezza". Sembra che il neoliberismo lo pretenda come gli eresiologi dagli eretici, nella continuità delle strutture di pensiero razionaliste, ideologia del dominio.

È dunque nel "mercato" che la diversa forza dei contraenti entra in campo, in una forma che non è quella del monopolio o del cartello: nel "mercato" chi ha la forza sa farne ben uso con preveggenza, altrimenti sarebbe un santo o uno sciocco: *il mercato è il luogo di legittimazione della disparità delle forze*. Il "mercato", luogo del mercanteggiamento sulla mercanzia, avvantaggia sempre i forti e penalizza sempre i deboli: non è un caso che alcuni decenni di "mercato" abbiano impoverito i deboli nonostante l'aumento del PIL, e arricchito i forti, aumentando a dismisura le disparità.

Siamo in presenza di un sistema che disgrega la società precisamente perché siamo in presenza della versione economicista dello *slogan* "vinca il migliore", dove il "migliore" è tale semplicemente perché ha vinto, una tautologia che può convincere soltanto i distratti. La polemica e la lotta politica e sociale in tema di economia nascono su questa *impossibilità* di convincere, e la novità del neoliberismo -notoriamente denunciata e sulla quale torneremo- sarà quella di instaurare un sistema di indottrinamento *dal pulpito delle Accademie*, che convinca la società ad introiettare il Verbo, a non mettere in dubbio la *teodicea* pur davanti alla *realtà* del Male.

Singolare appare allora la soluzione, tutta astratta e per giunta irrealistica, che Böhm propone al termine di un suo ragionamento a p. 82: *sprivatizzazione* di ciò che rimane come potere sul mercato. A me questo sembra voler tagliare le unghie al drago pensando che acconsenta, e non scelga piuttosto di addestrarle preventivamente sullo sconsiderato *pédicure*. Qui l'emblema del drago non è scelto a caso: in tutte le leggende il drago è delegato a custodire il tesoro, e il potere economico è il custode di quell'economia che abbiamo posto al vertice delle nostre preoccupazioni, perciò è intoccabile, mal ne incoglierebbe a chi lo tentasse. Del resto, la cultura dominante è quella di chi ci istruisce quotidianamente a fare di questa cultura la nostra cultura, rendendo improponibili le alternative (cfr. la nota 122 *supra*). Siamo *tutti* prigionieri di una logica, uscirne non sarà indolore e non avverrà sinché il sistema che ne è sorretto non si logorerà da solo; in quel momento non staremo meglio ma saremo costretti a pensare qualcosa di diverso.

Come infatti abbia reagito il drago ce lo raccontano T. Roser e W. Oswald alle pp. 213 sgg. È la storia della realtà del mercato, della sua "giustizia" come *baricentro* delle *forze* in gioco, come espressione di una "pseudoetica funzional-teorica", tanto per usare le parole dei Maier-Rigaud già citate. È la storia della Realpolitik dai tempi di Erhard, usualmente elevato a simbolo della sconfitta delle speranze ordoliberaliste, ma che, tutto sommato, rese loro l'onore delle armi strumentalizzandole. Da allora il neoliberismo è un'altra cosa, è una "parolaccia" politica.

Come giustamente notano i due autori del *Nachwort*, ciò che Erhard mise in atto fu la cosiddetta *Soziale Marktwirtschaft*, che non è l'ordoliberalismo, anzi, dicono i suddetti Autori, è il suo contrario (p. 216). Un'economia che ricondusse alla ribalta gli eterni arbitri dell'economia tedesca passati indenni tra molti cambiamenti di regime; i padri dell'ordoliberalismo non pensavano di certo l'ordine economico attuale (p. 225; p. 242). Di sicuro ci si può però chiedere come si sia potuto pensare di risolvere il problema del potere economico legiferando contro il potere economico in presenza del potere economico; di andare contro coloro il cui potere dipende dal ruolo fondamentale dell'economia nella nostra società, *ossessionata* dal primato dell'economia stessa. Sono gli *wishful thinkings* di chi vede le storture di un regime e non la loro indissolubilità da esso; da un regime che si vorrebbe salvare correggendolo, perché non se ne sa pensare la *caducità*. Divino, "naturale" o matematico che sia, si ritiene quell'ordine, l'ordine economico della società borghese, il punto d'arrivo della storia umana. "Fine della storia" fu detto da uno sciocco quando quell'ordine sembrò non avere più alternative.

Ogni ordine viene però meno, non tanto per atti violenti quanto per il progressivo distacco degli uomini da un mondo che non avvertono più come il *loro* mondo. Aveva ragione, a suo modo, Hayek, nel rimpiangere il XIX secolo: allora *tutti* -anche i contestatori- avevano la medesima *fede* in una ben precisa accezione del “Progresso”, identificato con il progresso economico: le opinioni divergevano soltanto sulla spartizione del bottino.

Vediamo dunque quale dottrina si nasconde dietro la formula “*Soziale Marktwirtschaft*” che non è, come si traduce da molti, una economia *sociale* di mercato, ma una economia *di mercato* sociale (cioè che tiene conto di esigenze sociali). La differenza d’accento non deve essere sottovalutata.

Prima di affrontare le idee di Müller-Armack, con il suo *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Freiburg, Verlag Rombach, 1966, mi sembra utile premettere a chiarimento del quadro, un articolo di N. Goldschmidt, *Alfred Müller-Armack und Ludwig Erhard: Social Market Liberalism*, Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik, Freiburg, Walter Eucken Institut, 2012 (reperibile sul web). È un articolo critico, ma sufficientemente centrato per farci capire sin d’ora l’essenziale circa le differenze con l’ordoliberalismo.

L’articolo di Goldschmidt si interessa alle “radici storiche di questa formula di compromesso” che non sembrano irrilevanti visto che la formula sembra risalire, in parte, ad Erhard che l’avrebbe coniata negli ultimi tempi del nazismo (Gennaio 1945) con radici nella resistenza ad esso (pp. 2-4). Goldschmidt ricorda inoltre che Sombart (uno dei teorici del *Kathedersozialismus*) aveva già coniato il termine “*Sozialkapitalismus*”. L’idea era dunque già ben radicata nella cultura tedesca (pp. 4-5) e l’economia di mercato sociale può essere intesa come una “formula d’integrazione” volta “ad ammorbidire le tensioni sociali e a costituire una base comune di lavoro per l’intera società” (p. 5). Si trattava di far accettare il capitalismo a una società dalle tradizioni socialiste e dalle propensioni romantiche, almeno nella prospettiva di Müller-Armack (ivi).

Quanto a Erhard -che era stato, come Röpke, un allievo di Oppenheimer- le sue idee economiche maturarono già nel corso degli anni ’40; inoltre egli era un economista, ma in primo luogo un *politico*, interessato non tanto alla teoria quanto alla soluzione pragmatica del grande problema dell’ordine sociale (p. 8).

Come nella tradizione tedesca anche Erhard era alla ricerca della solita terza via -compromesso o “superamento” che fosse- tra capitalismo e socialismo, per evitare, come Oppenheimer, i conflitti di classe, grazie ad una “armonia di interessi” (p. 10). Su questa tradizione ho fatto le mie osservazioni più volte, perciò mi permetto di osservare ancora che ordoliberalismo ed economia di mercato sociale, pur nelle differenze, hanno un retroterra culturale comune. In una sua dichiarazione retrospettiva del 1973, Erhard affermava di aver praticato la *Soziale Marktwirtschaft* al fine di associare la libertà all’ordine e di consentire alla giustizia di prevalere (p. 11).

Erhard e Eucken avevano un obiettivo comune, l’equità sociale (p. 15) e il primo integrò le idee del secondo nell’economia di mercato sociale (ivi) non perché i due programmi fossero simili, ma perché per entrambi l’obiettivo era una società libera ma con imperativi sociali (ivi).

Quanto a Müller-Armack, docente sin dal 1938 e presto orientato in favore dell’economia di mercato, entrò in contatto con Erhard all’inizio degli anni ’40 e fu da questi chiamato a collaborare agli affari economici nel 1952. Dal 1958 fu poi delegato a rappresentare la Germania nei negoziati con l’Europa; si ritirò dalla vita politica nel 1963 (pp. 16-17).

Le sue concezioni di politica economica avevano molte analogie con quelle della Scuola di Friburgo; sua ferma convinzione era che l’economia di mercato dovesse tener conto di un riallineamento sociale dell’intero sistema (pp. 17-18) cioè -qui il corsivo è mio- “*che il sistema del libero mercato debba essere bilanciato da addizionali e susseguenti misure di sicurezza sociale*” (p. 18). La sua idea era quella di una “compensazione sociale” (pp. 18-19).

La ragione per la quale ho messo in corsivo questa osservazione di Goldschmidt è perché qui si registra un notevole scarto tra l’obiettivo ordoliberalista che propugnava un modello *teorico* in grado di assicurare automaticamente l’equità tramite il mercato, e quello di Müller-Armack che sostiene la scelta del mercato ma ritiene di dover intervenire *pragmaticamente* a correggerne le inevitabili distorsioni con una legislazione sociale. Per dirla con le parole dello stesso Goldschmidt (p. 19): “Contrariamente ad Eucken, che cerca di rispondere alla questione sociale stabilendo un ordine competitivo funzionante in un quadro retto da principi a livello costituzionale, Müller-Armack tentò di connettere il principio del libero mercato con l’idea di un bilanciamento”. Si trattava di combinare la libera iniziativa con il progresso sociale (ivi); di dare un nuovo equilibrio ai “*divergenti* (corsivo mio) obiettivi della sicurezza sociale e della libertà economica” (pp. 19-20).<sup>163</sup>

L’idea di Müller-Armack, dice Goldschmidt a p. 21, può essere definita “irenismo sociale”; e sottolinea che l’etimologia di *eiréne* non riferisce soltanto alla “pace”, ma anche alla conciliazione di idee diverse. Questo non ci deve sorprendere, per quanto detto più volte sulla tradizione del pensiero tedesco dal Romanticismo in poi. Goldschmidt ne trae tuttavia una conclusione che si presta a considerazioni ulteriori: a p. 20 dice infatti che in Müller-Armack si afferma un “concezione dualistica dei conflittuali obiettivi di libertà e sicurezza”.

<sup>163</sup> Quest’ultimo virgolettato fa riferimento a parole dello stesso Müller-Armack dalla p. 236 di *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, cit.

Ora, prescindendo da considerazioni “filosofiche” sul concetto di *Aufhebung* in generale, e sulla sua ipotizzabilità ordoliberalista in particolare, a me sembra che i due obiettivi siano realmente conflittuali e tali destinati a rimanere; onde, se la conclusione di Goldschmidt dovesse rivelarsi fondata al momento di esaminare direttamente ciò che scrive Müller-Armack, mi sembra che essa deponga a favore del suo *pragmatismo politico*.

Goldschmidt ritiene inoltre che la via dell’integrazione sociale scelta da Müller-Armack, possa in qualche modo ricondursi ai suoi studi di sociologia delle religioni: ciò che sembra davvero possibile, perché le religioni non si occupano di dottrine economiche, ma sono sempre state attente -almeno quelle testamentarie- ai pericoli di *disgregazione sociale insiti nei processi economici*.

Questo progetto di irenismo sociale del quale è portatore Müller-Armack che considera le esigenze economiche e quelle sociali *contrastanti* tra loro, quindi bisognose di una conciliazione, mostra il suo scetticismo circa la possibilità di un ordine legale/istituzionale (quello pensato da Eucken) capace di salvaguardare al tempo stesso l’efficienza economica e la sicurezza sociale (p. 22). Se è così, penso io, ciò mostra una cosa: al di là di ogni pregiudizio politico o ideologico, Müller-Armack è più realista degli ordoliberalisti.

Goldschmidt ritiene tuttavia che “la maggior parte dei nostri attuali problemi economici e sociali sono causati da questa concezione dualistica. La sfera economica e quella sociale sembrano opporsi. È (errata) convinzione che una maggior giustizia sociale significhi una minore efficienza” (pp. 22-23). Egli conclude dunque con una presa di posizione a favore del modello di Eucken e della Scuola di Friburgo.

Considerazioni del tutto analoghe, non però da un punto di vista ordoliberalista, si possono trovare in un articolo di CH.L. Glossner e D. Gregosz, *The Formation and Implementation of the Social Market Economy by Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard*, St. Augustin/Berlin, Konrad Adenauer Stiftung, 2011 (reperibile sul web).

Gli Autori ripercorrono le vicende dell’economia tedesca nel dopoguerra, i suoi possibili percorsi e quelli realmente intrapresi con Erhard e Müller-Armack. Per quanto riguarda quest’ultimo, essi sottolineano (p. 12) che egli concepì “l’economia di mercato sociale come un’idea di regolamentazione politica che intendeva combinare la libera iniziativa con un programma sociale sostenuto dalle prestazioni dell’economia di mercato. Ponendo la politica sociale sullo stesso piano della politica economica, il concetto di Müller-Armack pose più enfasi sugli scopi socio-politici rispetto al concetto economico ordoliberalista.” Il suo non era un “ordine economico definito” (p. 13) ma “una concezione olistica che perseguiva un completo ordine sociale umanistico come sintesi di obiettivi apparentemente confliggenti” (ivi, corsivo mio).

Dopo aver ricordato l’incontro con Erhard e aver proseguito sul merito delle vicende tedesche, oggetto principale dell’articolo, gli Autori ritengono poi (p. 25) che l’economia di mercato sociale ricalcasse valori cristiano-umanistici di solidarietà e di eguaglianza (dunque c’era un fondamento di cultura religiosa) e affermano infine (p. 32) che l’economia di mercato sociale non era un concetto dogmatico, ma *pragmatico* (corsivo mio).

Come si vede il giudizio (positivo anche nelle conclusioni) diverge da quello di Goldschmidt, ma le osservazioni sulla dottrina convergono.

Vediamo dunque ora che cosa sia la *Soziale Marktwirtschaft* attraverso la definizione dello stesso Müller-Armack; lo facciamo ripercorrendo il suo *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, che raccoglie i saggi dell’Autore scritti tra il 1946 e il 1962 (mi riferisco alla sola definizione della dottrina, pp. 9-313, escludendo i saggi riferiti alla sua applicazione nell’Unione Europea, contenuti alle pp. 319-469). Come premessa tengo a dire che i giudizi sopra riportati appaiono sostanzialmente esatti; soltanto, saranno da sottolineare meglio le importanti fondamenta culturali comuni alla dottrina di Müller-Armack e a quelle degli ordoliberalisti, da lui sempre citati in termini altamente positivi.

Già sin dal suo primo saggio, che è del 1946, emergono lineamenti storico-culturali di fondo che sono comuni alle premesse dell’ordoliberalismo: il timore di evoluzioni collettivistiche dell’economia, il considerare le vicende del *laissez faire* come una distorsione della “sana” economia di mercato -la cui insostituibilità verrà sostenuta- e il radicamento della riflessione nelle vicende storiche precipue della Germania. Non è quindi necessario aggiungere che ci si trova dinnanzi ad una rinnovata ricerca dell’agognata “terza via”.

Già a p. 27 egli nota infatti che il liberismo commise un grave errore, ignorò l’importanza della sicurezza sociale. In ciò la sua critica è la stessa di Rüstow: ma su questo punto le sue convergenze con Rüstow e con Eucken sono più profonde di quanto già appaia, lo vedremo meglio in seguito. Come Rüstow, inoltre, egli muove una critica radicale all’esistenza della “mano invisibile” in grado di mantenere il mercato in equilibrio (p. 28). Tutta la prima parte del saggio è comunque dedicata essenzialmente alla critica dell’economia pianificata.

La seconda parte procede poi alla definizione di un’auspicata economia di mercato sociale, che prende corpo dall’esigenza di superare le due alternative della pura economia di mercato e dell’economia pianificata. Si noti che questa ricerca di superamento o di compromesso tra i due opposti, è tema comune di tutta la riflessione tedesca, che pone il problema economico nei termini di un “né-né” costruito allo scopo di non identificarsi con esiti fallimentari, e di recuperarne al tempo stesso le esigenze delle quali erano espressione per ricomporle nei termini di un “e-e”. Un esercizio dialettico alquanto evidente.

Müller-Armack riparte quindi con la riproposizione dei due corni del dilemma, ma è evidente il suo accento sull’economia di mercato, come si nota già a p. 80 allorché afferma: “sia detto che non pensiamo di consigliare per il presente una semplice copia dell’economia di mercato liberista. Per noi si tratta piuttosto di

rivedere l'ordine dell'economia di mercato con quegli obiettivi economici e di politica sociale che oggi giudichiamo essenziali di ogni concezione dello Stato".

Di fatto Müller-Armack si troverà ad affermare, da un lato l'insostituibilità dell'economia di mercato come creatrice di ricchezza; dall'altro di far uso di questa ricchezza per la soluzione dei più importanti problemi sociali (sicurezza, abitazioni, salari, etc.). Di questa sua radicata fiducia nella bontà dell'economia di mercato sono testimonianza anche le non rare citazioni di Hayek, e il fatto che egli insista sul legame imprescindibile tra mercato e libertà, pianificazione e illibertà (Unfreiheit): si vedano, ad esempio, le pp. 82, sgg. Dunque l'economia di mercato è fuori discussione (nicht zu diskutieren, p. 86) ed è un problema "specialistico-scientifico" (eine fachlichwissenschaftliche Frage, ivi) che esula la disputa politica (die gar nicht vor das Forum der Parteien gehört, ivi).

In verità, con quel che accade non tutti ne sono convinti, e ciò è connesso alla non trascurabile critica agli assunti stessi su quali si fonda l'equilibrio neoclassico e il calcolo marginalista: ma Müller-Armack, come già vedemmo per gli ordoliberalisti, non sembra avere dubbi teorici sulla costante positività di un "libero" mercato, salvo, in concreto, ritenere necessario l'intervento dello Stato che dovrà intervenire indirizzandone i profitti a fini sociali: ciò che però significa, di fatto, intervenire sul mercato stesso, senza tuttavia metterne in dubbio "l'eterna e sacra legge della domanda e dell'offerta".<sup>164</sup> Una posizione pragmatica dunque, a differenza di quella, tutta teorica, degli ordoliberalisti.

Si tratta, secondo le parole di Müller-Armack, "di mettere le forze economiche al servizio di finalità dello Stato" (p. 88). Si compie così, precisa a p. 89 la "massima oggettivazione e depoliticizzazione del momento economico". Le posizioni del Prof. Müller-Armack, come quelle di ogni rispettato Accademico, sono infatti pensate dal medesimo nella loro apolitica "obiettività" di *technicalities super partes*.

L'essenza dell'economia di mercato, aggiunge poi a chiarimento, non è quella del vecchio liberismo: è una forma naturale, al contrario delle economie del mondo classico che, salvo eccezioni, erano improntate all'errata concezione di un'economia guidata (p. 90). Tutto ciò è interessante, perché significa che Müller-Armack considera "naturale" il risultato di uno sviluppo storico-sociale. "Naturale" starebbe quindi a significare che, con l'economia di mercato, l'uomo avrebbe raggiunto lo stato definitivo, ottimo, perfetto, della propria vita economica, "matematicamente dimostrato" nella formula dell'equilibrio neoclassico. Salvo interferenze, naturalmente; ma, si sa, *per il Razionalismo il Male viene sempre dall'esterno, è un disturbo che non dipende dall'imperfezione del modello*.

Perciò è perfettamente conseguente che alle pp. 91-92 Müller-Armack elogi l'equilibrio neoclassico che si realizza, come vedemmo in Böhm, nel prezzo di mercato: naturalmente, purché sia posto in atto (p. 93) il principio di concorrenza fondato (begründete) da Adamo Smith.

Detto questo, dopo una nuova critica all'economia pianificata nel corso della quale merita la citazione anche Von Mises (p. 97) si passa alla critica del liberismo, con il quale non si deve confondere l'economia di mercato (in sé e per sé, preciserebbe Hegel; p. 100). Infatti l'ordine dell'economia di mercato non fu inventato, fu soltanto rivelato, dal liberismo (p. 104) che non ebbe idee chiare al riguardo. Nel liberismo esso era una sorta di idolo, non un mero strumento quale ci appare oggi (p. 107). In questa affermazione Müller-Armack ripercorre una tesi di Eucken: Böhm voleva tagliare le unghie al drago, Eucken e Müller-Armack vorrebbero addomesticarlo per farne un povero animale da lavoro.

È dunque necessaria una nuova forma di politica economica (pp. 108-111) e Müller-Armack spiega a p. 109 che cosa egli abbia in mente: tra economia di mercato ed economia pianificata "ciò che ci serve è un nuovo modo di pensare sintetico". Lo sospettavamo, anche perché egli aveva dedicato molte pagine a configurare la tesi e l'antitesi. "Dobbiamo percorrere la via di una politica economica di sintesi" (eine wirtschaftspolitischen Synthese, ivi) ribadisce subito dopo. Questa è dunque, dice, una "terza forma" di politica economica, la politica di mercato sociale, "non lasciata a se stessa" ma "coscientemente guidata" e perciò "socialmente guidata" (ivi).

In questo acrobatico volteggio verbale viene però descritto, più che una sintesi, un compromesso; e tuttavia si nota *il comune fondamento culturale con l'ordoliberalismo*: la *soziale Marktwirtschaft* non sarà l'*Aufhebung* ordoliberalista ma è comunque la ricerca di qualcosa che non sia né liberismo né dirigismo ma un po' liberismo e un po' dirigismo, presentati come opposti in sé rovinosi che però hanno ciascuno in sé una propria ragione d'essere. A differenza degli ordoliberalisti Müller-Armack non indica la via di un superamento *teorico*, si rende conto della conflittualità intrinseca e cerca la via di un compromesso *politico*.

Qui vorrei introdurre un'osservazione che ci potrebbe far comprendere l'atteggiamento negativo di Oswalt nel raccontare gli esiti più recenti di questo compromesso che è la *soziale Marktwirtschaft*. Le due opposte tensioni, *rimaste impregiudicate*, agiscono comunque in direzioni opposte; e poiché sono diversamente componibili in rapporto alla congiuntura, è facile immaginare quale delle due prevarrà nei momenti di congiuntura negativa. Poiché l'economia di mercato non trova il mitico punto di equilibrio nel prezzo disegnato dalle astrazioni matematiche, e né domanda né offerta si preoccupano molto della legge di Say, è prevedibile infatti che momenti di congiuntura negativa, prima o poi, si verificheranno: in quei momenti, considerando i

<sup>164</sup> *Il capitale*, ed. cit., vol. I<sup>III</sup>, p. 91. Mai sottovalutare le astuzie dei Professori tedeschi, epifanie di quelle della Ragione, *Abbilder* di un imperscrutabile e trascendente *Urbild*.

rapporti di forza, è facile prevedere quale delle due tendenze, quella sociale e quella del profitto, prevarrà; anche perché, nel modello di Müller-Armack, *la sopravvivenza della seconda è condizione imprescindibile per la sopravvivenza della prima*. È accaduto e lo abbiamo visto.

L'economia di mercato sociale (dove il mercato è il sostantivo, sociale è soltanto un aggettivo qualificativo -*Beiwort*, come precisa lo stesso Müller-Armack a p. 232).<sup>165</sup> è dunque innanzitutto un'economia di mercato; ma poiché l'economia di mercato è un principio universale che non s'identifica necessariamente con il liberismo, essa "senza perdere la propria essenza" può liberamente accettare una qualche forma di indirizzo (p. 110). Noto ancora una volta le astuzie dei Professori tedeschi e risparmio a me e a chi legge di ripercorrere con loro polemiche già esposte sui dettagli applicativi; procedo perciò con altri saggi scritti successivamente.

In *Die Wirtschaftsordnung sozial gesehen*, del 1948, troviamo riferimenti alle concezioni sociali del Cristianesimo, indipendentemente dalle sue varie confessioni (p. 172) ma anche (p. 178) la "strana" presenza, accanto ai richiami a Röpke e ad Eucken, dei nomi di Von Hayek e Von Mises. "Strana" perché il tentativo di rinnovamento ordoliberalista, quale che possa essere il giudizio, non sembra aver molto in comune con la logica paleoliberalista dei due "dinosauri". Meno strana se si pensa che né da Müller-Armack, né dagli ordoliberalisti è mai stata revocata in dubbio la dottrina neoclassica, qui evocata con l'inciso "anche se certi tratti della nostra instabilità dovessero essere ricondotti alla vecchia economia di mercato, tuttavia essa agì verso una stabilizzazione dei rapporti di scambio". Inciso preceduto dall'affermazione che l'economia pianificata conduce a una "distruzione dell'equilibrio economico" (entrambe le citazioni da p. 178).

Segue la solita critica dell'economia pianificata, nella quale spicca però un'osservazione che, pur in sé ovvia, resta argomento di riflessione (p. 181, concetto ripetuto anche a p. 217): "Per quanto riguarda il lavoratore, non si potrà separare il suo interesse come produttore dal suo interesse come consumatore". Questa interrelazione, che coglie un aspetto concreto e reale della vita economica e produttiva, invita a una correlata riflessione sull'opposta sponda della politica salariale, il che significa dar peso al governo dell'economia da parte della politica: l'economia non può essere lasciata alle spinte degli interessi di parte. Questo, Müller-Armack *non lo dice espressamente nell'occasione*, ma questo è il senso della *soziale Marktwirtschaft* che implicitamente viene a mettere in dubbio, come notavo prima, ciò che esplicitamente accetta, la dottrina neoclassica. Come vedremo in seguito, Müller-Armack riteneva, con le sue proposte, di poter temperare efficienza produttiva ed esigenze sociali, evitando i rischi degli *squilibri* generati dall'economia di mercato.

Comunque sia, dopo la solita predica contro la centralizzazione, Müller-Armack dice (p. 195): "Perciò anche oggi dobbiamo considerare un ordine di libero scambio come l'unico possibile fondamento di un'economia progressiva ed efficiente"; e prosegue nella pagina successiva invitando la politica sociale (*Sozialpolitik*) a liberarsi dei propri errori ed illusioni.

Quanto alla politica di mercato sociale da lui proposta, ad essa spetta il compito di moralizzare in concreto l'economia e di realizzare la giustizia sociale (p. 197) ma ciò "senza distruzione del sistema di mercato" (ivi): e qui si parla apertamente della politica salariale e del problema abitativo. Il problema di Müller-Armack, come quello degli ordoliberalisti -evidentemente per i soliti timori di crisi sociale causata dal "libero" mercato- è: sproletarizzare la società ("Die Aufgabe der Entproletarisierung", p. 198); "molto del destino della nostra società viene deciso da una sintesi della forza dell'economia di mercato e dell'ordine sociale" (ivi). "Sintesi": la parola magica torna perché "è inverosimile sopperire a questo ordine (*scil.*: sociale).....attraverso una (*scil.*: economia) meno produttiva" (ivi).

Nel successivo *Abhängigkeit und Selbstständigkeit in den Wirtschaftsordnungen*, del 1951 (insisto sulle date, perché i saggi vanno contestualizzati) Müller-Armack non dice nulla di particolarmente nuovo rispetto a quanto abbiamo già visto. Noto però che a p. 205 -e ancora a p. 213- allorché ripropone il solito giochino hegeliano di creare ai propri scopi la "tesi" e la "antitesi", egli dichiara di considerare le due economie (la libera e la pianificata) come "*Idealtypen*". Ciò non soltanto la dice lunga sul livello di astrazione introdotto nell'analisi ma, precisamente in questa astrattezza, mostra che la *soziale Marktwirtschaft* si fonda su presupposti razionalisti esattamente come il liberismo e il centralismo che, del resto, egli intende tenere insieme in qualità di elementi indipendenti della propria dottrina. Ciò funzionò, più o meno bene, negli anni d'oro del ventennio post-bellico: ma quando l'abbondanza iniziò a moderare la propria corsa, fu giocoforza constatare uno stato dei rapporti meno idilliaco.

Ad ogni buon conto, Müller-Armack riprende la propria polemica contro l'economia dirigista sottolineando (passo già citato *supra*) a p. 217 che i lavoratori sbagliano se vedono soltanto la propria posizione come lavoratori, e non anche quella di consumatori che verrebbe penalizzata nell'economia dirigista. La politica economica dirigista è dunque da evitarsi; al contrario, il principio ordinatore sociologico dell'economia di mercato si fonda sulle oscillazioni automatiche e i contrastanti vincoli delle forze sociali, non risente di una decisione centrale autoritaria: *il meccanismo dei prezzi e del mercato* adempie meglio a questo compito. Esso media in sé, nell'oscillazione dei prezzi, le esigenze delle controparti sul mercato, dei produttori di portare in

---

<sup>165</sup> Müller-Armack non dice: "*Adjektiv*" ma "*Beiwort*", che ha il medesimo significato corrente, ma, letteralmente, è una "parola messa accanto". A p. 234 usa di nuovo il termine *Beiwort* e specifica che esso esprime varie ragioni ed esigenze da raggiungersi con l'accettazione del fondamentale strumento della concorrenza. Infatti, poche righe sopra aveva ribadito l'importanza della concorrenza in ossequio alle tesi ordoliberaliste. A p. 301 la precisazione che "*soziale*" è un "*Beiwort*" viene ripetuta.

luce i costi di produzione, dei consumatori di sintonizzarsi in rapporto ad essi (p. 220). Si noterà che qui si dà fiducia alle curve dell'economia neoclassica.

Il saggio prosegue poi ricordando che la politica interventista comporta di necessità interventi sempre più invasivi della libertà (tesi cara a Rüstow e Röpke) e ricordando i pericoli dell'apparato burocratico. Nelle ultime due pagine compaiono poi i soliti *wishful thoughts*: il progetto di Müller-Armack è "liberare" le forze economiche ma regolarne l'azione in un quadro normativo, al fine di creare un ordine umano fondato sulla libertà. Tradotto: vuol mettere al guinzaglio il drago e anche a dieta: auguri!

*Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft* (pp. 231-242) risale al 1952 e qui (p. 232) si afferma quanto già detto sopra: *soziale* è un *Beiwort*; subito dopo, a p. 234, si precisa: "Che cos'è l'economia di mercato sociale? È in primo luogo una modalità, sinora non realizzata nella storia, di dare un ordine al mercato".

A prescindere dalla nota modestia dei Professori, debbo sottolineare che, dunque, *sempre di economia di mercato si tratta*; dico ciò non per innescare una polemica ideologica ma per sottolineare che resta salda, in Müller-Armack e quindi nel suo modello economico, la *fede* (ché di questo si tratta) nelle virtù del mercato e nelle astratte equazioni che lo sacralizzano. Fermo restando questo punto, il suo modello resta quello che si propone di risolvere "il problema decisivo.....come si possono condurre ad una compatibilità di nuovo genere le *divergenti* (corsivo mio) finalità della sicurezza sociale e della libertà economica" (p. 236).

Questa considerazione esplicita mette in luce due aspetti. Il primo, già sottolineato da Goldschmidt e con Glossner e Gregosz, è che il modello di Müller-Armack è del tutto empirico e pragmatico, soprattutto *politico* perché mira a contemperare una realtà *cui si ritiene non esistano alternative* (l'economia di mercato) con i guasti che essa produce e che già una volta hanno fatto deragliare le società liberali. Il secondo è che Müller-Armack è ben conscio che l'economia di mercato va empiricamente corretta; ciò nonostante egli seguita, contraddittoriamente, a spacciare per "vere" le astratte equazioni dei suoi presunti equilibri. Un indizio non da poco di come l'Occidente sia invischiato in pregiudizi ideologici -l'ideologia di "Occidente" nella sua accezione economica- dai quali non soltanto non sa come uscire, ma neppure tenta di farlo, tanto è catafratto nelle proprie epistemiche verità.

Müller-Armack dice perciò (ivi): "Dobbiamo sviluppare in futuro la politica economica da un *chiaro* (corsivo suo) ordine di idee che non deve essere orientato né verso l'economia di mercato, né verso un'economia dirigista". Due sistemi hanno fallito, ma il "né-né" viene risolto in un "e-e": sembra un matrimonio ideale, ma abbiamo visto che cosa è successo tra i coniugi quando il "mercato" ha fatto danni: la politica sociale è stata cacciata di casa dal vero *dominus*, impossibilitato a risarcire i danneggiati. Del resto, Müller-Armack lo aveva precisato: soltanto l'economia di mercato può fornire i mezzi per attivare una politica sociale. *Se i mezzi vengono meno* -ipotesi non prevista da chi credeva nell'equilibrio neoclassico- *viene quindi meno anche la politica sociale*.

Qui ciò che pongo in dubbio è dunque questa *fede* nel mercato autoregolato, non la *buona fede* di Müller-Armack che, anzi, a p. 238 sviluppa una riflessione degna di nota: l'economia di mercato ignora i valori etici che fondano una società, i quali, se debbono essere fondati, è dubbio che possano esserlo in una società secolarizzata, più verosimilmente vi provvedono le religioni. Riflessione seria perché rivaluta la religione nel ruolo che le è proprio, quello di *fondare* una società: operazione possibile perché il messaggio profetico va oltre i modesti limiti della Ragione, va al *reale*, all'esperienza della vita, una variabile che non trova posto nelle equazioni semplificate della Ragione.

Il vero incubo di Müller-Armack (come di Rüstow, Röpke, Eucken e Böhm) resta comunque sempre l'intervento statale in economia come radice della dittatura, argomento che egli ripropone ancora in *Soziale Marktwirtschaft*, del 1956: un problema evidentemente molto sentito nella Germania del dopoguerra, che sembra perciò spiegare questa fioritura di tentativi di compromesso. Da lì parte la riflessione: e si ricorderà che gli ordoliberalisti, Rüstow in particolare, avevano considerato la nascita dei regimi autoritari come l'inevitabile conseguenza dei guasti del liberismo.

Nel 1959 Müller-Armack scrive *Die soziale Marktwirtschaft nach einem Jahrzehnt ihrer Erprobung*, per ricordarne la genesi ma, direi, essenzialmente per sottolinearne le differenze dal neoliberismo, cioè dall'ordoliberalismo. Qui egli afferma che l'ordine concorrenziale del mercato proposto è soltanto una parte dell'economia di mercato sociale. Questa infatti non è una "tecnica" come l'ordoliberalismo, è una visione del mondo con un ben presente obiettivo sociale (p. 252).

Del 1960 è il saggio dedicato alla "seconda fase" dell'economia di mercato sociale. Qui si ribadisce subito il carattere del tutto empirico della ricetta (p. 267) che intende rispondere di volta in volta alle diverse situazioni: certamente, nel 1960 il 1948 della Germania è ormai lontano, altri sono i problemi. Si nota quindi una certa euforia per il Progresso, anche quella però ormai ben datata, perché la forzata permanenza in vita del ciclo espansivo messa in atto nello scorcio del XX secolo ha poi riservato le sue sorprese nel 2007. Particolarmente poco lusinghiero appare il risultato di quel processo di sproletarizzazione del quale ancora si parla a p. 271; o quello di lotta alla concentrazione del potere economico del quale si parla a p. 274.

Nell'ultimo saggio, *Das gesellschaftlichen Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft*, del 1962, Müller-Armack protesta contro chi vede nel suo modello una semplice formula di compromesso (così è sembrato a molti, e anche a me) e afferma che esso costituisce un "ordine sociale ed economico" (pp. 294-295). In particolare reagisce (p. 297) contro le critiche di chi vi scorge "una fede nominalistica nei meccanismi del

mercato” che, per verità, è sembrato anche a me di scorgere; rinnova inoltre i propri “distinguo” verso l’ordoliberalismo e sottolinea l’influenza, sul proprio modello, della dottrina sociale cristiana (p. 298).

Certamente ha un modo un po’ singolare per descrivere la lotta sociale alla quale l’economia di mercato sociale dovrebbe porre rimedio: “alcuni gruppi” dice a p. 299 “aspirano alla propria libertà, altri alla propria sicurezza sociale”. Come se fosse una questione di “opinioni” e non di *collocazione nel mondo del mercato!* Nota tuttavia subito dopo che ciò genera un conflitto sociale; poi, nella sua realistica (occorre dirlo) visione i poli non sono due ma tre: libertà, sicurezza e *crescita*.

Se si fa attenzione al fondamento sul quale poggia l’architettura della sua proposta, si comprende bene che questo terzo polo è quello determinante sin dall’inizio: se ne pensi quel che si vuole, l’economia di mercato è quella che garantisce la crescita maggiore; quanto all’uso da farne, si vedrà: ovviamente, con lo sguardo socialmente orientato. Una scelta realistica, ma con tutti i limiti della Realpolitik: se il mercato è il pilastro, non si vede a qual titolo potrà lasciare le scelte ad altri. Ciò che Müller-Armack infine non rileva -come tutti, peraltro- è che premere l’acceleratore sulla crescita *genericamente intesa, misurata cioè come PIL*, potrebbe avere qualche riflesso sul conflitto libertà/sicurezza: perché “libertà” è sinonimo di *liberismo*, e le vittime del liberismo non hanno tutti i torti quando invocano, piuttosto, la sicurezza, che non è certo quella, ora in voga, dei *minijobs*.

Fin qui ci siamo occupati di dottrine che, a prescindere dalle varie ricette hanno in comune una caratteristica già notata nel saggio dei Maier-Rigaud sull’ordoliberalismo: si dà per scontata la dottrina neoclassica dell’equilibrio, una dottrina che viene espressa nella razionalità dei diagrammi e che prevede la capacità del mercato, lasciato libero a se stesso, di autoequilibrarsi. Questa dottrina presuppone due condizioni assunte come ovvie: la legge di Say (cfr. *supra* in nota 11) e l’utilitarismo di Bentham come stella polare delle decisioni umane; un presupposto, quest’ultimo, radicalmente *razionalista*. Si rende qui perciò necessario un inciso dedicato a questi due assunti che sono da sempre il pilastro del liberismo; e un accenno alla crisi del 2007, che di quella capacità di autoregolazione è l’ultima delle tante smentite.

I due assunti di cui sopra, legge di Say e utilitarismo di Bentham, furono messi in dubbio da Keynes, che già nel suo saggio del 1926, *The End of Laissez faire*<sup>166</sup> aveva deriso la razionalità della competizione sul libero mercato con l’esempio darwiniano delle giraffe con il collo più lungo che si affermano su quelle con il collo più corto nella lotta per la sopravvivenza fondata sulla predazione delle chiome arboree. Keynes, dopo aver notato il parallelismo tra il darwinismo e la dottrina del *laissez faire* (p. 9 del testo citato) rilevava il semplicismo e l’irrealismo degli assunti che sostengono la dottrina (individui che agiscono per proprio conto produrrebbero la maggior ricchezza; organicità di produzione e consumo; effettiva capacità di previsione, etc) e scriveva:

“Tuttavia, al di là delle questioni di fatto, ci sono altre considerazioni sufficientemente note afferenti al calcolo del costo, al carattere della lotta competitiva in sé, e alla tendenza della ricchezza a distribuirsi là dove non è apprezzata al meglio. Se abbiamo a cuore il benessere delle giraffe non dobbiamo sottovalutare le sofferenze di quelle con il collo più corto che sono costrette a morire di fame, né le belle foglie che cadono sul terreno e sono calpestate sotto le zampe nella lotta, o l’eccesso di cibo di quelle con il collo lungo, né la brutta espressione di ansietà o di violenta ingordigia che ricopre i teneri musci del gregge”

Il paragone darwinista appare quindi quanto mai appropriato, perché Darwin estese all’evoluzione concetti correnti nella cultura del XIX secolo, *il secolo liberista*; non influenzò la cultura del secolo, al contrario, ne fu influenzato (si ricordi, *supra*, la sensata osservazione di Hayek al riguardo).

Il *big business*, dice poi ancora Keynes a p. 14, crea quindi disequaglianze e anche disoccupazione; e la cura non si trova nelle azioni degli individui che, a titolo individuale, *possono anche essere interessati a peggiorare le cose*.

La grande irrazionalità delle premesse razionaliste della dottrina neoclassica fu però portata ad ineludibile evidenza nel fondamentale testo del 1936, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, oggi reperibile in numerose ristampe di vari editori dopo la cessazione dei cosiddetti diritti “d’autore”.<sup>167</sup> Qui, ad uscire, non dirò malconce, ma irrimediabilmente destituite, sono le due premesse della dottrina neoclassica, la razionalità del comportamento previsionale e la legge di Say. Keynes tratta infatti il problema degli *squilibri* del mercato -inflazione, deflazione, disoccupazione- causati dalla irrazionalità aggregata delle decisioni, apparentemente razionali, che agiscono sul mercato. Per inciso però, qui si contesta implicitamente *la possibilità di pensare la macroeconomia come estrapolazione sommatoria dei comportamenti microeconomici*, quelli cioè che rientrano nelle scelte di convenienza individuali. Dice infatti Keynes (p. 100):

“gli investimenti professionali possono essere paragonati a quei concorsi giornalistici nei quali i concorrenti devono scegliere i sei volti più belli tra cento fotografie, e il premio verrà assegnato al concorrente la cui scelta corrisponde

<sup>166</sup> Sul web in [www.mx.nthu.edu.tw/~keynes-JM=the%20End%20of%20Laissez faire](http://www.mx.nthu.edu.tw/~keynes-JM=the%20End%20of%20Laissez%20faire)

<sup>167</sup> .....o di editore, se si vuole. Il testo si trova anche sul web, [www.cas.umkc.edu/economics/people/facultypages/~generaltheory.pdf](http://www.cas.umkc.edu/economics/people/facultypages/~generaltheory.pdf), e da esso traggio i riferimenti di pagina. Per inciso: trovo singolare che il più accanito paladino dei “diritti” sia la Germania, dove gli ordoliberalisti avevano combattuto una battaglia contro i brevetti.

maggiormente alle preferenze medie del totale dei concorrenti; cosicché ogni concorrente deve scegliere non quei volti che egli stesso considera i più graziosi, ma quelli che lui pensa che più facilmente possano colpire la fantasia dei concorrenti, i quali tutti affrontano il problema dal medesimo punto di vista. Non si verifica la circostanza che vengano scelti quelli che, nel migliore giudizio individuale, sono realmente i più graziosi, e neppure quelli che l'opinione media pensa realmente siano i più graziosi. Abbiamo toccato un terzo livello nel quale usiamo le nostre intelligenze per prevedere che cosa l'opinione media ritiene che sia l'opinione media. E v'è chi, credo, pratica un quarto, quinto livello; e oltre”

Insomma: le previsioni del “mercato” non soltanto non sono razionali, ma neppure frutto dell'istinto che nasce dall'esperienza,<sup>168</sup> sono più che irrazionali, sono quasi fantastiche nonostante siano la sommatoria di ragionevoli decisioni individuali. Ciò implica tuttavia, come ho premesso, anche qualcosa che, a mio avviso, è d'importanza ancora più generale: se non si possono stabilire previsioni, ancor meno si possono stabilire leggi macroeconomiche sul fondamento di presunte “leggi” che *potrebbero* guidare le scelte individuali.

L'errore di prospettiva dell'economia classica dipende, come dicevo prima, dall'accettazione acritica dell'utilitarismo benthamiano e della legge di Say. Sul primo Keynes si esprime apertamente in un articolo apparso subito dopo, nel 1937, in risposta alle critiche ricevute dal suo testo del 1936.<sup>169</sup> In esso dice (p. 222): “La teoria ortodossa presuppone che noi abbiamo una conoscenza del futuro di un genere assai diversa da quella che, di fatto, abbiamo. Questa falsa *razionalizzazione* (corsivo mio) segue le linee del calcolo benthamiano. L'ipotesi di un futuro calcolabile conduce ad una errata interpretazione del principio di comportamento, che l'esigenza di agire ci obbliga ad adottare; e a sottostimare i fattori nascosti di assoluto dubbio, di precarietà, di speranza e paura”.<sup>170</sup>

Quanto alla legge di Say, Keynes ne parla nel testo del 1936<sup>171</sup>. Dopo aver citato passi di J.S. Mill e di Marshall che ne mostrano l'esplicita assunzione, Keynes afferma: “La dottrina, oggi, non è mai assunta nella sua forma esplicita. Tuttavia sottostà all'intera teoria classica, che crollerebbe senza di essa”<sup>172</sup> essenzialmente perché, parlando di produzione e di impiego, il ruolo della moneta viene ignorato,<sup>173</sup> laddove l'importanza della moneta è che essa costituisce il legame tra il presente e il futuro;<sup>174</sup> e sul futuro, lo abbiamo visto, non abbiamo una previsione razionale. Qui perciò intervengono fattori che riguardano il rapporto con la moneta, quali la propensione al consumo o al risparmio, che dipendono dalle aspettative sul futuro delle quali abbiamo visto la genesi, e che determinano la propensione all'investimento e alla produzione, cioè agiscono sull'occupazione (quindi sui redditi, quindi sulla domanda complessiva, consumi e risparmio) ma anche sul tasso d'interesse -qui però anche in funzione del fattore di rischio- e il tasso d'interesse sull'efficienza marginale del capitale.<sup>175</sup> L'attesa sul futuro influisce dunque sul presente: e abbiamo visto come nasce.

Nelle stesse pagine Keynes non manca di segnalare gli squilibri, ma anche le ingiustizie sociali (disoccupazione, presenza della povertà in una società ricca) che sono inerenti a un sistema economico nel quale si ignora la funzione primaria della domanda<sup>176</sup>. Come abbia potuto affermarsi la dottrina classica è perciò “una curiosità e un mistero” per Keynes, che ne dà questa ironica spiegazione:<sup>177</sup>

“Che il suo insegnamento, tradotto in pratica, fosse austero e sovente sgradevole, le conferì virtù. Che fosse adatta a reggere una vasta e consistente struttura logica, le diede bellezza. Che potesse spiegare molta ingiustizia sociale e inevitabile crudeltà come un incidente inevitabile nello schema del progresso, e il tentativo di cambiare le cose come in grado di fare complessivamente più male che bene, la pose all'insegna dell'autorevolezza. Che fornisse giustificazione alla libera azione del singolo capitalista le fornì il sostegno della forza sociale dominante dietro il potere legale.”

Il fallimento della dottrina classica davanti agli squilibri del mercato implica l'infondatezza della legge di Say, come comunicava Keynes ai lettori francesi nella Prefazione alla traduzione francese della sua *General Theory*.

<sup>168</sup> Keynes afferma infatti che le decisioni dell'imprenditore o dell'investitore -quelle *reali*, non quelle astrattamente assunte nei diagrammi degli economisti neoclassici- non nascono da attese matematiche, per le quali non esiste una base di calcolo attendibile, ma da intuito ed esperienza, che egli definisce “*animal spirits*” (p. 103). Sull'origine e l'uso di questo termine da parte di Keynes, cfr. I. Barends, “*Animal Spirits*” in *John Maynard Keynes's General Theory of Employment, Interest and Money. Some short and Sceptical Remarks*, Darmstadt Discussion Papers in Economics, 201, 2011.

<sup>169</sup> J.M. Keynes, *The General Theory of Employment*, *The Quarterly Journal of Economics*, February 1937.

<sup>170</sup> Sull'astratto razionalismo dell'utilitarismo benthamiano, cfr. *supra*.

<sup>171</sup> pp. 20-25.

<sup>172</sup> *ivi*, p. 21.

<sup>173</sup> *ivi*. Iniziando il Cap. 21, intitolato *The Theory of Prices*, Keynes nota questa incongruenza degli economisti classici: da un lato sostengono che i prezzi sono governati dalla legge dell'offerta e della domanda; dall'altro che sono governati dalla quantità della moneta e dalla sua velocità di circolazione, dall'accumulo, dal risparmio forzato, dall'inflazione e dalla deflazione. Scarso o nullo è però il tentativo di collegare le due diverse teorie: “nulla è chiaro e tutto è possibile. Siamo abituati a trovarci a volte su un lato della luna, a volte sull'altro, senza sapere quale strada li congiunga” (p. 185). Eppure, questa era la dottrina accettata dal mondo accademico (p. 29).

<sup>174</sup> *ivi*, p. 186.

<sup>175</sup> *ivi*, pp. 26-29.

<sup>176</sup> *ivi*, p. 28.

<sup>177</sup> *ivi*, p. 29.

La cosa riguarda ancora più da vicino l'argomento che stiamo trattando, per chiarirci le idee sul quale è stato aperto questo lungo intermezzo, se ne seguiamo le implicazioni attraverso l'articolo di K. Iwai, *The Second End of Laissez faire*.<sup>178</sup> Iwai si rifà principalmente a Keynes, ma anche ad altri economisti, nell'analizzare la crisi iniziata nel 2007.

La premessa è: l'economia capitalista è il modello di gran lunga più efficiente nella *microeconomia*, ma provoca instabilità a livello *macroeconomico*, inflazione e deflazione (p. 3). Nonostante ciò è riuscita a rimanere stabile soltanto perché elementi di "disturbo", quali la rigidità dei salari (questo l'aveva scoperto Keynes, *The General Theory, etc.*, p. 15; p. 168; p.191) e le leggi che regolano gli investimenti speculativi, hanno impedito il "libero aggiustamento" dei prezzi del mercato, anche se tutto ciò ha avuto un costo nella sottooccupazione e nella sottoutilizzazione dei capitali. Il sistema vive dunque l'alternativa tra efficienza e instabilità.

Qui Iwai fa un breve riepilogo dei fondamentali eventi: sino agli anni '70 fu in auge il modello economico keynesiano, poi ci fu la controrivoluzione neoclassica guidata da Milton Friedman che ebbe seguito tra gli Accademici e divenne dominante con Reagan e la Thatcher riportando in auge un nuovo *laissez faire*. Seguirono la *deregulation* e la globalizzazione, il "grande esperimento" di questa economia neoclassica: il "puro" capitalismo avrebbe accresciuto efficienza e stabilità in uno stato ideale dell'economia (p. 4). Il suo fallimento giunse con il 2007 dimostrando ancora una volta che nell'economia capitalista l'efficienza si paga con l'instabilità, e ciò è dovuto al fatto che essa si basa essenzialmente sulla "speculazione" (p. 5). Metto la parola tra le virgolette perché è necessario intendere il preciso significato al quale ci vuole condurre Iwai.

Speculazione, dice, è comprare qualcosa non per possederla, ma nella prospettiva di rivenderla; si tratta dunque di una scommessa sul futuro che ignoriamo e ha perciò in sé elementi di rischio. Se Milton Friedman fosse vivo, prosegue, ci ricorderebbe che contro questo rischio ci si può assicurare (p. 6) e che gli speculatori che si dedicano a questa attività assicurativa accollandosi una parte del rischio, funzionano da stabilizzatori del mercato (p. 7) assumendosi il ruolo che fu della "mano invisibile". Si noterà, aggiungo, che con Friedman siamo al reiterato tentativo di puntellare in qualche modo l'assunto neoclassico, sempre smentito dai fatti, dell'autoregolazione del mercato.

A questo punto però Iwai riepiloga la tesi di Keynes -quella dei sei volti da scegliere esposta *supra*- e vorrei aggiungere che uno dei punti di forza delle assunzioni keynesiane, delle quali egli stesso rivendica la concretezza, è di non partire da *astrazioni* razionaliste, ma di riferirsi ai *reali* comportamenti degli imprenditori e di chiunque operi sul mercato. Ora, come abbiamo visto lo schema di Keynes mostra che l'aggregato di singole decisioni razionali si manifesta in forma di conseguenze del tutto irrazionali offrendo la chiave per comprendere quei fenomeni ricorrenti, *dannosi per l'economia reale*, noti come "bolle" e "scoppi" (delle suddette bolle); fenomeni che si risolvono in inflazioni e deflazioni.

Iwai osserva al riguardo che non c'è ragione per ritenere che gli operatori dei derivati finanziari operino in un contesto previsionale diverso da quello dei concorrenti al premio giornalistico descritto da Keynes: infatti *ciò che è accaduto nel 2007 conferma ben di più la teoria di Keynes che non le previsioni di Friedman* (p. 10).

Se il problema fosse soltanto questo, aggiunge alle pp. 10-11, non sarebbe tuttavia necessario parlare di una "seconda fine del *laissez faire*": si potrebbe magari pensare a un semplice tremolio della mano invisibile. Di fatto, l'instabilità del capitalismo non può essere ridotta a quella dei mercati finanziari; nel capitalismo, infatti *siamo tutti speculatori per il semplice fatto che maneggiamo del danaro* (p. 11): avere del danaro costituisce la forma pura della speculazione.

Qui Iwai sviluppa la teoria della moneta al fine di rispondere alla domanda: che cos'è il danaro? Secondo Iwai -e mi sembra difficile dargli torto, anche perché è studioso della specifica materia- il danaro non ha un valore intrinseco in quanto moneta (è soltanto un pezzo di carta) e neppure perché glie lo conferisce in via forzosa lo Stato. Al riguardo Iwai cita il caso dei talleri di Maria Teresa che ebbero valore di moneta ben oltre la vita dell'Imperatrice, negli Stati africani (!). La moneta, dice quindi Iwai a p. 13, è tale semplicemente perché è accettata come moneta: noi la accettiamo in cambio della nostra merce (anche il lavoro è tale) perché sappiamo che verrà accettata da altri quando vorremo avere le merci altrui.

In altre parole: la accettiamo da altri perché sappiamo che ne avremo un'utilità facendone uso. Perciò avere moneta è la più pura forma di speculazione (essa ha luogo in ogni singola decisione di consumo e/o di risparmio/investimento) e l'economia capitalista, che non potrebbe esistere senza la circolazione monetaria, fa di noi tutti degli "speculatori" (p. 14). Keynes notava (cfr. *supra*) che la dottrina economica classica ignora il ruolo della moneta; e Iwai ricorda che la moneta, in quanto *oggetto* di speculazione, è soggetta ad instabilità per motivi previsionali che hanno la medesima irrazionalità di ogni aggregato di previsioni.

La ragione per la quale la moneta è speculativa è delle più semplici: vendere e ottenere del danaro non significa che quel danaro sia immediatamente speso per acquistare qualche altra merce: si può spendere per questo del danaro del quale si è *già* in possesso, e si può invece decidere di accumulare: così la domanda diventa inferiore all'offerta. Si può decidere di comprare usando anche i propri risparmi, così la domanda diventa

<sup>178</sup> [www.iwai-k.com/The%20Second%20End%20of%20Laissez%20faire](http://www.iwai-k.com/The%20Second%20End%20of%20Laissez%20faire). Si tratta della riedizione 2011 di un precedente articolo dell'Autore, del 2009.

superiore all'offerta. La legge di Say, che postula l'eguaglianza tra domanda e offerta è palesemente smentita precisamente dall'esistenza e dal ruolo della moneta: se la domanda supera l'offerta c'è un *boom*, se si verifica l'inverso c'è una depressione. I due fenomeni che vengono interpretati come squilibrio tra domanda e offerta di beni sono dunque lo specchio di uno squilibrio tra domanda e offerta di moneta che però, contrariamente ai beni, non ha un *proprio* "mercato" (p. 16) perché la moneta possiamo venderla o acquistarla soltanto comprando o vendendo beni.

Per verità, però, un mercato della moneta c'è, è quello dei depositi e dei prestiti, ma i suoi squilibri si possono compensare soltanto operando sul mercato dei beni (p. 17) e un economista, Wicksell, si rese conto che il rialzo e il ribasso dei prezzi delle merci è funzione di un eccesso o di una carenza di domanda e che ciò è in rapporto inverso con le oscillazioni del tasso d'interesse, perché crescita e decrescita generalizzata (inflazione e deflazione) sono altra cosa dalla crescita o decrescita del prezzo di una *singola* merce (p. 18). La decisione *generalizzata* in un senso o nell'altro dipende dalle attese dei produttori *nel loro complesso* che avviene nel contesto previsionale descritto da Keynes con la parabola del concorso, quindi eventuali errori si generano all'interno dell'aggregato delle decisioni dei singoli produttori (p. 19) *ed è un fenomeno che si autoalimenta*; le variazioni nel tasso di interesse generano dunque squilibri che si cumulano.<sup>179</sup>

C'è di più. Inflazione e deflazione deprimono o accrescono il valore della moneta; perciò il possesso di moneta diviene "un'attività puramente speculativa con un ruolo decisivo" (p. 20) anche perché, se il fenomeno si protrae, esso entra nell'aspettativa generale, col risultato che in regime di inflazione aumentano gli acquisti, *cioè la cessione di moneta in vista di un suo deprezzamento*, e viceversa (p. 21). Il regime inflattivo aumenta inoltre la propensione all'indebitamento in previsione di una perdita di valore reale della moneta, e ciò aumenta l'inflazione perché si tratta di danaro riversato nella domanda di beni. Non c'è autoregolazione del mercato, non c'è "mano invisibile" dunque, *se non nel senso opposto di aggravio degli squilibri*. Come dice Iwai, il mondo di Adam Smith si è capovolto (p. 23).

Dunque la moneta, che è ciò che rende possibile lo sviluppo economico, è anche la causa delle inflazioni e delle deflazioni, cioè dell'instabilità.<sup>180</sup> Quel che è più interessante è però che queste crisi, autoalimentandosi, dovrebbero portare alla distruzione del sistema economico a seguito dell'interazione dei fattori: così però non avviene perché c'è qualcosa, nel sistema, che resta rigido (*sticky*). Questo qualcosa è il salario in termini *monetari*, indipendentemente dalla sua diminuzione in termini *reali* (Iwai, pp. 24-25).<sup>181</sup> *Keynes è contrario alla flessibilità dei salari teorizzata dall'economia classica del laissez faire precisamente perché ciò costituirebbe un elemento di autodistruzione del sistema*, e afferma (p. 168): "Supporre che una politica di salari flessibili sia il giusto e adeguato complemento di un sistema complessivamente legato al *laissez faire* è il contrario della verità".

Nota tuttavia Iwai (p. 26) che ciò si risolve di fatto in una diminuzione dell'occupazione, e che il sottoimpiego di lavoro e capitale è comunque il prezzo da pagare all'instabilità del capitalismo. Parte da qui l'analisi della crisi del 2007, non tutta di interesse per queste note. Tralascio perciò la parte relativa ai problemi del dollaro (che, tra l'altro, a distanza di cinque anni dall'articolo, non sembrano essere ancora all'orizzonte) e alla possibile crisi del capitalismo -che lo stesso Iwai ritiene ben lontana e che non avverrà, né sembra sia avvenuta, con la presente depressione- ma che potrebbe avvenire, secondo Iwai, con una ipotetica, e per ora non prevedibile, iperinflazione. Tralascio dunque il fumoso futuro e mi occupo soltanto dell'immediato passato e del presente che ne consegue.

La crisi del 2007 dalla quale, per inciso, l'Europa non è ancora uscita e gli Stati Uniti apparentemente sì, ma con gravi danni sociali, onde non *tutto è come prima*, si manifestò con uno "spettacolare crollo di liquidità sui mercati finanziari" (p. 27).

Iwai descrive quindi un processo ben noto: il danaro depositato in una banca può essere da questa, a sua volta, prestato: e così via, generando una "creazione" (del tutto virtuale) di moneta, multipla del deposito

---

<sup>179</sup> Per inciso, questo permette di comprendere il senso dei rimedi proposti da Keynes per combattere i fenomeni deflattivi: investimenti pubblici e ribasso dei tassi. Si noti tuttavia che una sensazione generalizzata di timore per il futuro può condurre ad utilizzare la nuova liquidità per ulteriore accumulo, anche con tassi bassi.

<sup>180</sup> P. Wells ha pubblicato sulla Review of Social Economy, 43, 3, 1991, l'articolo *Keynes's General Theory Critique of the Neoclassical Theories of Employment and Aggregate Demand* il cui dattiloscritto è sul web, [www.ideals.illinois.edu/.../keynesgeneraltheory](http://www.ideals.illinois.edu/.../keynesgeneraltheory). Qui a p. 21 si legge: "Forse l'aspetto più deviante della legge di Say in particolare, e dell'economia neoclassica in generale, è l'assunzione fuori del mondo che la moneta sia neutrale e che tutto il reddito del PIL sia speso nell'acquisto del prodotto". E cita il caso di spese che con il PIL non hanno nulla a che vedere, come l'acquisto di libri rari, di quadri dell'Ottocento, e simili. "La moneta" dice a p. 22 "si spende per comprare qualunque cosa sia in vendita" non necessariamente i beni della produzione.

<sup>181</sup> Colgo l'occasione per sottolineare che il senso profondo della rivoluzione keynesiana è nella sostituzione dell'astratto razionalismo benthamiano che presiede alle equazioni dell'economia classica, con la psicologia dei reali comportamenti in presenza di variazioni dei parametri economici, soprattutto sotto il profilo delle aspettative; e dei loro non razionali risultati nell'aggregato. Ciò implica una complessa interazione tra i fattori economici (investimenti, risparmi, consumi, produzione, occupazione, tasso d'interesse) che non può essere lasciata a se stessa (al "mercato") perché genera distorsioni che si autoalimentano: e ciò sempre a causa della psicologia degli attori del mercato. Sotto questo profilo appaiono molto interessanti i capp. 12-16 della *General Theory*, dedicati alle aspettative a lungo termine, all'interesse, al risparmio e al capitale, che non è *di per sé* produttivo, tant'è che Keynes afferma (p. 136): "simpatizzo perciò con la dottrina pre-classica che tutto è prodotto dal lavoro". Venendo dunque al problema dei salari *monetari*, l'argomento è esaminato da Keynes in termini di psicologia dei comportamenti reali dei lavoratori (ampio riassunto in Wells, cit.) alle pp. 13-18 che così lo portano a concludere (p. 18): "È una fortuna che i lavoratori, sebbene inconsciamente, siano economisti più ragionevoli della scuola classica, in quanto resistono alla riduzione dei salari monetari".

iniziale. Ciò vale sinché nessuno pensa di riprendersi il capitale versato, che fu versato con la certezza di poterlo ritirare in qualsiasi momento del futuro: come nella parabola del concorso di bellezza, *la moneta è moneta perché ciascuno pensa che gli altri pensino che sia moneta*. Se però gli umori cambiano, si genera una corsa al prelievo che supera la disponibilità del sistema bancario, e molti che avevano depositato non troveranno più da prelevare, perché la liquidità è svaporata senza lasciare traccia.<sup>182</sup>

Accadde così nel 1929: dopo il crollo di borsa tutti rivolevano la propria liquidità, ma la disponibilità si contrasse e le banche andarono fallite. Fu in seguito necessario, perciò, separare le banche d'investimento (o d'affari) da quelle commerciali (lo stesso accadde anche in Italia; si trattò di una misura che potrei definire "di igiene").

Negli anni '80 il vento cambiò -sono gli anni di Reagan, della Thatcher e delle dottrine liberiste di Hayek e di Friedman- e iniziò la cosiddetta *deregulation*, con il supporto degli Accademici. Si riteneva -qui si ricalca l'opinione di Friedman citata sopra- che i mercati finanziari fossero in grado, con i loro meccanismi di ripartizione del rischio, di autoregolarsi.

Così, con il XXI secolo, emerse la crisi dei cosiddetti *subprimes*, cioè dei mutui concessi, a condizioni più onerose, d'onde il nome, a richiedenti di dubbia solvibilità; i quali pensavano però, in caso di difficoltà, di poter rivendere ad altri con un margine di profitto visto che, con la politica del prestito facile, si era messa in moto una bolla dei valori immobiliari. Nel frattempo l'ingegneria finanziaria aveva elaborato i rischi "e convertito i titoli garantiti dai mutui in derivati complessi inseriti in portafogli d'investimento e fondi speculativi<sup>183</sup> sparpagliati in tutto il mondo" (p. 30); mentre "le banche estendevano i prestiti convinte di poter bilanciare i rischi di inadempienza riunendo i prestiti in titoli garantiti dai mutui" (ivi). Molti ci credettero e comprarono quei titoli; nel giro entrarono anche le banche commerciali, alle quali era stato tolto il divieto di agire come banche d'investimento; d'altronde molti acquistavano quei titoli come se fossero "strumenti altamente liquidi che si potessero incassare in ogni momento" (ivi). Il risultato fu che il mercato finanziario "riuscì a creare una enorme liquidità quasi dal nulla" (ivi).

Particolarmente vertiginosa fu la crescita dei cosiddetti *credit default swaps* (CDS) derivati finanziari destinati a ricoprire il rischio d'insolvenza degli emittitori dei titoli: il loro volume nel 2007 aveva superato il PIL mondiale. Quando la bolla scoppiò i sottoscrittori si precipitarono a vendere ma rimasero -come suol dirsi- col cerino in mano, mentre i prezzi degli immobili crollavano. Il risultato fu l'inadempienza di banche e istituti finanziari, e la crisi della liquidità: chi aveva investito non trovò più i propri soldi perché la liquidità artificialmente creata da una finanza non regolata, *era scomparsa nel nulla dal quale proveniva*.

Sin qui il racconto della crisi fatto da Iwai, e qui, come preannunciato, mi fermo, anche perché sono assalito da un dubbio personale: quanta di questa sregolatezza fu tacitamente consentita sul piano politico? Come noto, il "ceto medio"<sup>184</sup> americano iniziò ad entrare in crisi negli anni '70, crisi ininterrotta che dura ormai da quarant'anni. Il mutuo facile e lo scoperto facile furono forse strumenti politici per tentar di mascherare ai ceti medi il loro stato di progressiva pauperizzazione? Su questo punto ci sono altre spiegazioni ma il dubbio mi resta, perché la politica, *se vuole*, può. Infatti una spiegazione diversa, ma per certi aspetti coincidente nella causa, è quella di M. Rustin, *Reflections on the Present*, in *The Neoliberal Crisis*, cit., pp. 35-36. Rustin sostiene, analizzando i dati, che l'abnorme espansione dell'economia finanziaria negli USA fu dovuta alla mancanza di opportunità per gli investimenti produttivi; ciò, per l'appunto, a causa dell'impoverimento della "classe media". Nel testo di Rustin trovo coincidenze anche per quanto notavo *supra*, cioè che la reazione degli anni '70, dopo i progressi dei lavoratori nel dopoguerra, si impostò precisamente sulla contesa per la spartizione del profitto. Questo però mostra anche quanto fragile fosse l'ipotesi di poter condurre un'economia di mercato "sociale": nel momento in cui il drago ha fame, non ha remore a mangiare nel piatto degli altri.<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> Qui Iwai cita parte di un passo di Keynes (p. 99) che è opportuno riportare integralmente: "Così l'investitore professionale è costretto a preoccuparsi di anticipare, attraverso le informazioni o nell'atmosfera, i mutamenti in atto del genere di quelli che l'esperienza mostra essere maggiormente influenti sulla psicologia di massa del mercato. Questo è l'inevitabile risultato dei mercati d'investimento organizzati in vista della cosiddetta liquidità. Nessuna delle massime della finanza ortodossa è sicuramente più antisociale del feticcio della liquidità, della dottrina che sia virtù positiva delle istituzioni di investimento concentrare le risorse sul possesso di titoli liquidi. Essa dimentica che per la comunità nel suo complesso non c'è nulla di simile alla liquidità di un investimento. L'oggetto sociale dell'investimento professionale dovrebbe essere lo sconfiggere le forze oscure del tempo e dell'ignoranza che avvolgono il nostro futuro. L'effettivo e privato scopo degli investimenti più professionali, è oggi "muoversi rapidamente", come dicono gli Americani, essere più furbo degli altri e lasciare gli altri con il cerino in mano". Keynes, nel medesimo capitolo (Cap. 12, *The State of Long Term Expectations*) esprime la convinzione (p. 102) che siano preferibili gli investimenti a lungo termine in *capital assets*, invece di avere l'ossessione per la liquidità che, comunque, *non è garantita per tutti*; questo, dice, "potrebbe essere un utile rimedio per i nostri mali contemporanei". E ancora (p. 100): "L'esperienza non fornisce chiara evidenza che una politica di investimenti socialmente vantaggiosa coincida con quella più redditizia". Keynes mette in evidenza limiti e danni della speculazione finanziaria.

<sup>183</sup> I cosiddetti *hedge funds* nei quali sono combinati investimenti ad alto rischio ma ad alto rendimento, sicché il fondo è ritenuto in grado di fornire comunque un ragionevole rendimento medio.

<sup>184</sup> Nel linguaggio americano, "ceto medio" sta a significare i lavoratori, coloro che percepiscono uno stipendio o un salario, la "working class".

<sup>185</sup> Un'interessante interpretazione della politica del credito facile verso individui ad alta probabilità di insolvenza, viene da J. Dean, *The Neoliberal Trap*, [www.opendemocracy.net/jodi-dean/neoliberal-trap](http://www.opendemocracy.net/jodi-dean/neoliberal-trap), i poveri, esattamente per la verosimile insolvenza, consentono il vorticoso giro di derivati sul quale si fonda l'economia finanziaria del neoliberalismo. Essi sono perciò essenziali al neoliberalismo e continuamente prodotti grazie al meccanismo stesso il cui effetto è l'aumento delle disparità. Accanto a questo articolo posso inoltre citare

È singolare, comunque, che il processo d'impoverimento inizi con il nuovo avvento del (per nulla "neo") liberismo, è singolare perché questo confermerebbe che le disparità nascono nel mitico "mercato" che aumenta sicuramente il PIL, ma anche le disparità, e ciò perché un mercato, per definizione, non può essere libero, se non nelle ipotesi dei classici che si astraggono totalmente dalla realtà.<sup>186</sup> Per liberarsi dalle astrazioni è tuttavia necessario liberarsi dal totem del PIL, la grande astrazione che maschera nell'anonimato della "media" la realtà della distribuzione, e che, oltretutto, non è un indice di reale disponibilità di beni, ma di transazioni finanziarie.<sup>187</sup>

Tra gli esiti del nuovo rampante liberismo, c'è stato infine quello, inedito nelle dimensioni ma sempre invocato sin dal XIX secolo, della cosiddetta globalizzazione, alla quale Iwai accenna in chiusura alle pp. 45-47. "Espandere il libero mercato all'intero pianeta e introdurre una più pura forma di capitalismo, avrebbe incrementato efficienza e stabilità" (p. 45). Di fatto la globalizzazione ha messo in secondo piano le economie nazionali, sovrastate da un capitalismo globale *che non può avere guida o controllo da parte di un Governo o un Banca centrale*. Perciò questo capitalismo globale si muove esattamente come ai tempi del *laissez faire* (p. 47). Così il 2007 fu "una spettacolare testimonianza di questo fallimento" (p. 45). Si potrà anche ascrivere a suo merito la spettacolare crescita di ciò che era un tempo il "terzo mondo": di certo esso ha ricreato in occidente quella che Marx definiva la *industrielle Reservearmee*, l'esercito di riserva industriale dei disoccupati.<sup>188</sup>

Non c'è da meravigliarsi quindi se il "neo" liberismo è divenuto una "parolaccia"; un quadro quanto mai negativo dei suoi esiti viene dato dagli articoli che costituiscono i due volumetti di Soundings già citati (cfr. note 150 e 151).

In *After Neoliberalism, etc.*, cit., l'articolo di D. Massey (pp. 24-36) sottolinea fenomeni che abbiamo già visto, cioè l'errore di considerare la "crescita" i base all'aumento del PIL, ciò che nasconde l'aumento reale delle diseguaglianze;<sup>189</sup> l'interiorizzazione delle trasformazioni sociali in corso sotto il bombardamento ideologico degli Accademici<sup>190</sup> seguaci della dottrina neoclassica *spacciata per "scienza"* nel senso di scienza fisica o naturale; la debordante economia finanziaria che *non crea ricchezza, si limita ad estrarne, parassitariamente, dalla società*. Siamo dunque in presenza di un ordine economico distruttivo del benessere (art. di Rustin, cit., p. 37) nel quale si assiste alla progressiva privatizzazione del sistema sanitario e della sicurezza (ivi, p. 43)<sup>191</sup> per non dire delle prigionie.<sup>192</sup> L'intera società è consegnata al "mercato"<sup>193</sup> che, come, come notavo in *Storia, etc.*, non è affatto "libero", è il luogo ove conta *-e si palesa-* il rapporto di forza tra i contraenti.

---

anche il più diffuso testo di M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Trad. di A. Cotulelli e E. Turano Campello, Roma, DeriveApprodi, 2012.

<sup>186</sup> Vorrei notare ancora una volta che questa continua sottolineatura dell'irrazionalità di un'economia fondata sull'assunzione che possa esistere libertà nel mercato, non sottende una contesa "scientifica" o politico-ideologica: ciò che mi interessa sottolineare è che l'irrazionalità discende da premesse razionaliste, il Deismo, e da assunzioni razionaliste, le astrazioni matematiche dell'economia classica. Siamo quindi in presenza di *derive* (nel senso che ho chiarito in *Premessa*) della Ragione.

<sup>187</sup> Dal *Grande Dizionario della lingua italiana* del Battaglia, vol. XXI, p. 92: Totem: elemento naturale.....che gode di particolare venerazione da parte di un gruppo sociale.

<sup>188</sup> *Il Capitale*, ed. cit., vol. I<sup>III</sup>, pp. 78-91. Questa è un'altra coincidenza con le tesi di Rustin, cit., p. 35, circa la spinta alla globalizzazione.

<sup>189</sup> Si ricordi, ad esempio, che il PIL si forma anche con il reddito da investimenti finanziari all'estero, che rappresentano un drenaggio di ricchezze dal luogo di produzione per arricchire soltanto gli investitori finanziari. Non per nulla, l'epoca d'oro per l'Europa fu quella del colonialismo; su questi argomenti si veda Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Trad. e cura di S. Arecco, Milano, Bompiani Vintage, 2016.

<sup>190</sup> Nei suoi numerosi articoli, W. Bonefeld sottolinea abitualmente che, tra le caratteristiche dell'ordoliberalismo, c'è la necessità di integrare i lavoratori nell'economia di mercato, facendo di essi degli "investitori" su se stessi, lavorando a valorizzare se stessi nelle ore libere dal lavoro stipendiato (after the conclusion of the waged part of the working day : *Human Economy and Social Policy: On Ordoliberalism and Political Authority* p. 21, sul sito web cit. in nota 158, contenente vari suoi articoli). Su questo argomento si vedano anche, sul medesimo sito, *Human Economy and Political Authority: Ordo-liberalism and the Idea of the Big Society*, p. 16; e, ivi, *Social Market Economy and Big Society: German Neoliberalism and the Politics of Austerity*, p. 7. La cooperazione di tutti gli strati sociali in una comune cultura del lavoro è altro punto essenziale delle dottrine germaniche (ordoliberalismo ed economia di mercato sociale): si vedano, ivi, *Adam Smith and Ordoliberalism: on the Political Form of Market Liberty; The Crisis of Neoliberal Economy and the Return of the State: On the Theoretical Roots of Postneoliberalism in Adam Smith's Political Philosophy and the German Ordo-liberal Tradition*. Questo indottrinamento collettivo è fondamentale quando, come nella dottrina tedesca che domina l'Europa, si chiedono "austerity and sound money" in nome di una *politica* condotta "per mezzo di regole di adeguamento economico basate su un sistema di regole apparentemente depolitizzate" (corsivo mio): cfr. *German Ordo-liberalism and the Politics of Vitality*, p. 38, sempre sul medesimo sito. In questa *finta apoliticità* delle dottrine economiche, vengono ad evidenza due loro non-detti: *il loro fondamento razionalista in una epistème* e il ruolo ancillare degli Accademici come portatori del Verbo (nella valigetta?). *Ma ogni economia è una scelta politica:* e il problema politico dietro l'ordoliberalismo è patente nelle dichiarazioni degli stessi protagonisti: mantenere viva l'economia di mercato -cioè lo *status quo* sociale- evitando derive collettiviste. Quanto al senso di questo parlare di "capitale umano", si veda Piketty, p. 249, a conclusione del paragrafo intitolato *Capitale negriero e capitale umano*.

<sup>191</sup> Premesso che gli articoli che sto citando si riferiscono alla situazione della Gran Bretagna, faccio notare che i grafici di Piketty mostrano la presenza di un fenomeno che riguarda l'intero occidente, legato al prepotente aumento della rendita (finanziaria) del capitale rispetto ai redditi da lavoro; anche questi però caratterizzati da crescente divaricazione a favore dei dirigenti di grado più elevato (si veda anche l'articolo di Rustin, *After Neoliberalism, etc.* in loc. cit., p. 44; e quello di S. Hall e A. O' Shea, ivi, p. 54). Posso aggiungere che la Germania sembra essere il paese *relativamente* meno colpito dall'entità del fenomeno (che, comunque, riguarda anche lei) ciò che farebbe pensare che la *soziale Marktwirtschaft* abbia ancora un proprio, se pur secondario, ruolo: quantomeno, di contenimento.

<sup>192</sup> Cfr. l'articolo di S. Hall in *The Neoliberal Crisis*, cit., p. 24. Hall sottolinea anche la natura truffaldina del vuoto concetto di "Big Society" (p. 25) che, lo ricordo, Hayek esaltava abitualmente (nel presente testo citato come "Grande società"); e il ruolo della cultura benthamiana (p.13) nell'attuale stato di cose.

<sup>193</sup> Rustin, cit., p. 45; J. Newman-J. Clarke, in *After Neoliberalism, etc.*, cit., p. 99.

In altri loro articoli, D. Massey e M. Rustin<sup>194</sup> collegano la crescente porzione di redditi finanziari da capitale, con la crisi della classe media e del lavoro qualificato. È il fenomeno inverso a quella “eutanasia dei *rentiers*” auspicata da Keynes<sup>195</sup> e ricordata da Piketty<sup>196</sup> come conseguenza delle guerre e dell’inflazione che avevano operato una redistribuzione del reddito tra il 1920 e il 1970. Un fenomeno di tali dimensioni da aver creato una nuova “classe” privilegiata, costituita da “industriali e uomini d’affari di livello mondiale, Amministratori delegati dei grandi gruppi, nuovi speculatori trans-etnici e transnazionali, direttori di grandi istituzioni finanziarie, operatori di *hedge funds*, capitalisti di ventura, alti dirigenti che guidano il sistema e hanno un’alta posta dal loro successo” insieme a “l’importante ma subalterno arcipelago di consulenti, esperti di mercato, addetti alle pubbliche relazioni, legali, contabili creativi ed esperti nell’elusione fiscale”.<sup>197</sup> Questa è l’economia neoliberista che ha dato così pessima prova di sé nel 2007.<sup>198</sup>

Sembra quindi giunto il momento di occuparci di Milton Friedman, verosimilmente il più influente tra gli economisti che hanno propugnato e propalato l’attuale modello economico dell’Occidente. Naturalmente, non essendo questo un trattato di economia, non ci occuperemo della sua vasta opera scientifica<sup>199</sup> se non per ricordare che essa ha un fondamento imprescindibile: la *fede* nell’equilibrio spontaneo del mercato, nella sua capacità di autoregolarsi: o quasi, perché il riequilibrio è sempre pensato nell’ottica del “lungo periodo”, quello al termine del quale, diceva Keynes, saremo tutti morti.

Una conseguenza importante della dottrina di Friedman, da lui apertamente esplicitata, è però questa: se il mercato è in grado di autoregolarsi, allora gli squilibri che in esso si sono storicamente manifestati sono stati conseguenza degli improvvisi interventi dello Stato nell’economia. Questa convinzione diviene perciò il pilastro di un orientamento ideologico che regge tutta la polemica -e l’influenza- di Friedman in sostegno della svolta

<sup>194</sup> *Displacing Neoliberalism*, in *After Neoliberalism, etc.*, cit., p. 214; *Whose Economy*, p. 121.

<sup>195</sup> *The General Theory*, cit., p. 237. Keynes riteneva -giustamente- che la ricchezza fosse creata dagli imprenditori e dal lavoro, non dalla rendita.

<sup>196</sup> Cit. p. 207; vedi anche p. 202.

<sup>197</sup> S. Hall - D. Massey - M. Rustin, art. cit in nota 150, p. 17.

<sup>198</sup> Cfr. l’articolo di M. Rustin in *The Neoliberal crisis*, cit. alle pp. 27-43. La crisi è avvertita come crisi geopolitica (p. 37). Nell’articolo di D. Massey - M. Rustin, *Rethinking the Neoliberal World Order*, i due Autori mettono in rapporto l’aggressività del capitalismo con i disastrosi interventi militari dell’Occidente nei Balcani, in Medio Oriente sin dal tempo della destituzione di Mossadeq, in Asia Centrale, in Nord Africa, e un po’ ovunque; interventi disastrosi perché tutti terminati con aperti o sostanziali insuccessi dalle conseguenze destabilizzanti. Ora, su questo vorrei fare due notazioni di carattere generale pertinenti a ciò che sto cercando di mettere in luce. La prima è che l’Occidente non sa trovare alternative alla propria “etica” sociale -che perciò *deve* esportare- che fa dell’economia, intesa come PIL, l’unico obiettivo. In questo senso hanno importanza le analisi di Piketty che si sforzano di enucleare quanto del benessere occidentale sia venuto dallo sfruttamento delle colonie prima, dal possesso di capitali industriali e finanziari investiti all’estero, oggi. La seconda, di carattere più generale, riguarda il sostegno *ideologico* sul quale si sono giustificati gli interventi militari. Gli interventi sono stati fallimentari perché l’Occidente ha mostrato di *non capire*, e *non capisce* precisamente perché è *ideologia* quella di un percorso obbligato della “Storia” (unica e maiuscola) verso un traguardo (certo e unico, come l’*epistème*) che si epifanizza nel percorso occidentale. L’Occidente non sa pensare che la propria espansione planetaria del XVIII-XIX secolo fu frutto di un contingente e transeunte rapporto di *forza* che è ora venuto meno. Non fu quindi un percorso obbligato della Storia e della Ragione (il Gatto e la Volpe, come dicevo a p. 708 di *Storia, etc.*) che si dispiegava sul pianeta; l’Occidente non è la ciliegina sulla torta del mondo, è un suo particolare momento con una sua storia, un inizio e una fine. La concezione teleologica hegeliana di un “percorso” traguardabile della storia -che, per arcani motivi, veniva ad insediarsi dalle nostre parti- è un’illusione a sostegno di un pensiero giustificazionista dello stato del momento. L’Occidente non è che una fase transeunte del mondo: figuriamoci poi la borghesia con il suo liberismo sostenuto dalle irrealistiche astrazioni matematiche e la sua pretesa di porsi a modello universale di società.

<sup>199</sup> Mi si consenta l’uso del virgolettato quando si parla di “scienza” economica. L’economia, che è il tentativo di *razionalizzare in schemi predittivi* il comportamento umano al variare dei parametri econometrici (produzione, consumi, redditi, moneta, tasso d’interesse, etc.) può avere, di “scientifico” nel senso proprio della parola, soltanto la veste matematica. Le sue formule algebriche sono di fatto non soltanto semplificazioni razionaliste di quel comportamento: soprattutto nascono da un *pregiudiziale* fondamento benthamiano. Ne consegue che la loro rappresentazione in termini di geometria analitica nei diagrammi cartesiani, mostra morbide curve e arduose rette che solcano lo spazio dell’irreale: che tale è precisamente a causa degli assunti, senza i quali si costituirebbe un campo di ragionamento economico ben altrimenti complesso. La posizione “scientifica” di Friedman non è tuttavia ingenua: essa va tenuta presente per capire la sicurezza ostentata nel suo discorso *ideologico*. Secondo Friedman (che in ciò si pone diversamente da Hayek) i modelli matematici elaborati costituiscono *sicuramente* un’astrazione, la cui validità risiede tuttavia nella loro capacità *predittiva*: applicati agli eventi reali, essi possono ritenersi convalidati se si mostrano in grado di prevederne gli esiti e di indicare la via per indirizzarne il corso. Si noti, che ciò non significa che i fatti possano *provare* un’ipotesi la cui consistenza risiede soltanto nella propria coerenza logica: si tratta più semplicemente di convalidare o meno l’uso di un modello in funzione della sua capacità di prevedere gli sviluppi di una situazione di fatto, ma ciò è esattamente ciò che porrebbe le leggi dell’economia sul medesimo piano di quelle delle scienze fisiche e naturali. Ora, ciò è importante su almeno tre piani. Il primo è ridurre la politica economica -che è *politica*- al giudizio *apparentemente* apolitico degli “esperti”, conferendo alle loro scelte un valore *normativo*. Il secondo è che, per conseguenza, un’economia sottratta ad ogni scelta politica e perciò ad ogni giudizio di valore, diviene una prassi “oggettiva” e perciò totalmente *anetica*. Questo può forse spiegare il cinismo apolitico e anetico con il quale Friedman e i “Chicago boys” si misero a disposizione di Pinochet: in altri tempi sarebbero stati definiti “collaborazionisti”. Il terzo, fondamentale per ciò che stiamo esplorando, è che il rapporto tra il modello razionale (matematico) e il fenomeno cui esso va *sovrapporsi* descrivendone la dinamica nei limiti del misurabile, è il medesimo rapporto soggetto/oggetto, *res cogitans/res extensa* che caratterizza il razionalismo scientifico nell’analisi di Bachelard. Qui però, lo “oggetto” è l’uomo e il suo comportamento, la sua “verità” testimoniata nella parola e nell’azione, che è *politica* nel senso più generale della parola. Questa riduzione della politica alla tecnica, in tanto è possibile in quanto *pensata entro una cultura razionalista della verità/epistème* (si veda l’Appendice). Ciò a *prescindere* dal fatto che Friedman è morto nel 2006 senza assistere a ciò che accadde nel 2007 e che la sua “scienza” non prevede: perché le “verità” che l’uomo *testimonia*, quelle della storia, debordano gli astratti schemi della *téchne*. Senza contare che il mondo dei “tecnici” è comunque diviso, tant’è che non sono mancate critiche e obiezioni al modello di Friedman in un settore come l’economia dove, di fatto, la complessità del *fenomeno*, effetto del non prevedibile comportamento dell’uomo, offre troppe incognite per poter impostare equazioni sufficientemente attendibili. Dietro la “tecnica” occhieggia l’ideologia: del dominio.

neoliberista in auge dalla fine degli anni '70. Di questo orientamento mi occupo dunque esaminando il più celebre testo divulgativo delle sue idee, *Capitalism and Freedom*, pubblicato nel 1962 e qui assunto nella cosiddetta "Edizione del quarantesimo anniversario" pubblicata dalla Un. of Chicago Press nel 2002. Si noterà comunque sin d'ora, per quanto detto, l'analogia razionalista dell'assunto di Friedman con le strutture di pensiero degli eresiologi: questo mondo per gli eresiologi, ovvero il "libero" mercato per i liberisti, è *di per sé "buono"*; il "*male*" che vi si manifesta è il risultato di fattori *esterni* ad esso ostili o estranei, che perciò non ne possono mettere in dubbio la bontà: il *peccato* per gli uni, *l'intervento dello Stato* per l'altro.

*Capitalism and Freedom* nell'edizione del quarantesimo anniversario si apre con tre Prefazioni, quella alla prima edizione del 1962, quella dell'edizione del 1982, e quella all'edizione del 2002: queste ultime due sono significative. La *Prefazione* all'edizione del 1982 esprime una certa soddisfazione per il fallimento degli interventi socialmente orientati del Governo negli anni precedenti, e la convinzione che vi sia "un ineludibile nesso tra capitalismo e democrazia" (p. XIII). Soltanto una crisi, aggiunge a p. XIV, "produce reali cambiamenti": profezia che, dopo la crisi del 2007, potrebbe riguardare il suo "neo" capitalismo. La *Prefazione* all'edizione del 2002 batte lo stesso tasto, ma con toni più marcati, quelli di chi vede trionfare la propria dottrina: finito "l'esplosivo socialismo" dei "decenni del dopoguerra" oggi si conferisce "un maggior ruolo ai mercati e uno minore al Governo" (p. IX). Dopo la "rapida socializzazione" si va verso la "futura desocializzazione" davanti all'evidente collasso dell'Unione Sovietica (ivi). Verso dove stesse andando il mondo, soprattutto per quanto concerneva gli equilibri internazionali, sembrava sfuggirgli totalmente.<sup>200</sup>

Friedman è tanto entusiasta del "libero" mercato, da cadere anche in qualche piccola contraddizione. come quando si rallegra dei suoi progressi in Cina, un paese che si sta liberalizzando in tutti gli aspetti "tranne quello politico" peraltro *sperabile* nel futuro perché "capitalismo e libertà sono stati inseparabili" anche nei paesi ex-sovietici (p. IX). Dunque ci può essere un "libero" mercato anche senza democrazia: una conclusione che contraddice le premesse ma che fa comprendere la sua indifferenza nel dare una mano a Pinochet. La sua fu infatti una dittatura ma con un fine che, per Friedman, evidentemente giustificava i mezzi; tant'è che la p. IX si conclude con l'affermazione che "la libertà politica, per quanto possa essere auspicabile, non è una condizione necessaria per la libertà economica e civile". Della quale ultima si duole di non essersi adeguatamente occupato nel suo testo (p. X). Un sospetto sorge tuttavia sin d'ora: i peana per la libertà di Friedman rischiano di apparire strumentali a una retorica, quel che gli importa veramente è soltanto il liberismo.

L'*Introduzione* si apre subito dopo (p. 1) con una affermazione che già conosciamo da altre fonti: "Per l'uomo libero il proprio Paese è l'insieme degli individui che lo compongono". Non siamo al piglio semplificativo, manageriale, della Signora Thatcher; ma il concetto è il medesimo, ed è significativo del fragile fondamento del suo pensiero: il tutto al servizio della sua concezione della "libertà".

Un altro, altrettanto fragile, fondamento del suo pensiero, lo troviamo subito dopo nel Capitolo I, a p. 10: è l'utilitarismo di Bentham, a monte anche dello "*acting man*" di Mises, evocato a p. 11 insieme ad Hayek, dal cui *The Road of Serfdom* attinge il "colore" politico. Quale sia la via della schiavitù, infatti, lo sappiamo, è il socialismo, perciò ritengo inutile aggiungere altro.

Il liberale, dice poi a p. 12, non ha problemi etici (lui non ne ebbe con Pinochet) quelli sono faccende individuali: "opinioni", diremmo, nel senso innocuo che ha la parola nel pensiero borghese, pensiero "tecnico" interessato soltanto all'*epistème*, verità unica, anche se di controvertibile collocazione nel corso della ricerca, comunque in principio attingibile e da sempre "vera". Inutile quindi sottolineare di nuovo che pensiero della *téchne* e ideologia del dominio coincidono; poi ci sono le "opinioni" come parco giochi per il tempo libero.

Davvero straordinario è quindi assistere alla involontaria evocazione letterale di *Cor. 3,110* quando ci viene detto (p. 12) che l'organizzazione sociale deve coincidere con "l'impedire ai malvagi di fare il male e mettere in condizione i buoni di fare il bene", precetto che, di norma, laddove fu usato non lo fu a fini molto "liberali", e che comunque presuppone una visione ben altrimenti collettiva della società: oltretutto un'etica condivisa, che permetta di individuare con certezza il bene e il male, i buoni e i malvagi.

È straordinario perché, poche righe sopra, Friedman aveva detto: "in verità uno degli obiettivi principali per il liberale è lasciare all'individuo il confronto con il problema etico" in coerenza ideologica con l'individualismo che presiede alla visione benthamiana ed economicista della società: ma la coerenza logica non è la principale virtù di coloro che costruiscono sulle fondamenta di un pensiero acritico.<sup>201</sup>

<sup>200</sup> Mi permetto di ricordare i dubbi da me espressi il 13 Novembre 1989 a p. 356 di *La Gnosi, etc.*, e ancora l'11 Settembre 1999 a p. 709 di *Storia, etc.* circa i problemi che sarebbero derivati all'Occidente da quel collasso.

<sup>201</sup> Un esempio interessante della distrazione di Friedman nel pensare a fondo, si trova in un suo articolo "scientifico", *The Role of Monetary Policy*, *The American Economic Review*, 58,1, 1968. Come noto, Friedman fu un "monetarista", sostenitore dell'importanza della leva monetaria per correggere le deviazioni del mercato dal proprio supposto equilibrio. Scopo della sua politica economica era infatti il mantenimento della stabilità dei prezzi e della moneta. Questo è naturalmente un *postulato*, perché nulla *dimostra* che esso sia il fondamento necessario della politica economica; tuttavia a p. 13 dell'articolo egli sosteneva che "il nostro sistema economico funziona meglio quando produttori e consumatori, datori di lavoro e dipendenti, potranno confidare in tale stabilità per il futuro". A tal fine egli proponeva leggeri interventi monetari da condursi in automatico in rapporto ai previsti tassi di sviluppo dell'economia aggregata, e affermava che tutte le grandi crisi, come quella del 1929, fossero state causate dagli errati interventi monetari dei governi. A sostegno della validità della propria tesi adduceva le serie statistiche, le quali mostravano ("it is a matter of record") che "periodi di relativa stabilità nel tasso di crescita monetario, sono stati anche periodi di relativa stabilità economica". Ora, mi permetto di notare che la serie dei dati mostra, per esplicita affermazione di Friedman, una *correlazione* tra i due fenomeni, non che il primo sia stato *la causa* del secondo. Questo è un *arbitrio* logico: sulle stesse basi

Friedman abbandona tuttavia subito l'inciso sul bene e sul male per riprendere lo stucchevole ritornello del "libero" mercato come rapporto spontaneo degli individui che avvantaggia tutti: naturalmente, non si pone la domanda su quanto "libero" sia il mercato del lavoro e quanto "spontanea" sia la "collaborazione" che vi si realizza. La sua teoria è però che "la cooperazione è strettamente individuale e volontaria *purché* (corsivo suo): (a) si tratti di imprese private, sicché i contraenti siano individui, e (b) gli individui siano effettivamente liberi di entrare o non entrare in un particolare scambio, cosicché ogni transazione sia strettamente volontaria" (p. 14). Siamo dunque in un'ipotesi del quarto tipo: non per l'economia classica però, che ha creato anche la categoria dei disoccupati "volontari", tali essendo coloro che non accetterebbero le offerte del "mercato": cioè di chi ha più potere nella contrattazione, normalmente il datore di lavoro, per tener testa al quale nella "libera" contrattazione, il lavoratore dovrebbe essere un *rentier*. È appena il caso di ricordare che la presenza di un rapporto di forza indica che il "mercato" non è libero: ma questo lo sapevamo, il mercato è *-in quanto tale-* il luogo della forza, non della libertà.

Naturalmente, la coercizione del mercato è negata nelle cartesiane geometrie dei diagrammi e nel mondo dell'irreale del quale ci parla Friedman, che alle pp. 14-15 estende l'assenza di coercizione anche al mercato del lavoro; *però ritiene che la coercizione possa esistervi in quanto propria del potere politico, del quale propone di vietare l'intervento nelle questioni economiche*. Tutto ciò non merita neppure il commento; questo è però lo sdruciolevole concetto di "libertà" proposto dai liberisti, ai quali si sarebbe tentati di rispondere con le parole di Bismarck (*supra*, in nota 152).

Al concetto di libertà è dedicato il secondo Capitolo (p. 22-36) e si tratta di una libertà che è tuttavia negata ai "matti" e ai "bambini" ("we do not believe in freedom for madmen or children"); si tratta cioè di uno splendido esempio di Razionalismo, per il quale si può evocare la *Storia della follia nell'età classica* di Foucault, il quale vi intende per "età classica" quella che s'inizia con Cartesio. Il pensiero di Friedman, rivolto al borghese benpensante, è ricco di luoghi comuni.

Il capitolo sul controllo della moneta (pp. 37, sgg.) si apre su uno dei più radicali capisaldi della lezione di Friedman: il libero mercato non è instabile, non è colpevole dei *booms* e delle depressioni che hanno colpito e colpiscono i paesi capitalisti; al contrario, esso è stabile e le perturbazioni che lo affliggono sono dovute ai maldestri interventi governativi, anzi, a questi ultimi *tout-court*, poiché essi non possono essere se non *necessariamente* maldestri.

Tutto ciò che il Governo deve limitarsi a fare, è garantire una politica monetaria stabile per una economia "libera" (p. 38). C'è da osservare che, se questa da sola potesse garantire la stabilità, l'intervento governativo non dovrebbe essere necessario; ciò che qui si chiede è tuttavia qualcosa di ben preciso, ancorché soltanto sottinteso: si chiede un Governo a disposizione degli attori del mercato, che ne faciliti l'azione. Una conferma, se fosse necessaria, che l'economia è *politica*, nel senso che una scelta economica implica, a monte, una scelta politica. Come si vede, *al liberismo lo Stato è necessario -e come!*- nonostante a p. 39 si dica che un liberista teme i poteri centrali. Di fatto, l'invocata assenza è un'invocata presenza favorevole agli interessi privati; soltanto il linguaggio semplicistico rivolto ai benpensanti -cioè a coloro che non pensano sino in fondo- consente al liberismo di mascherare la propria realtà. Forse per questo esso si accompagna sempre -Friedman non fa eccezione- al sarcasmo sugli intellettuali.

Non per nulla Friedman fu favorevole a un sistema di intervento monetario *automatico* (cfr. la nota 201, *supra*) e infatti a p. 51 propone un meccanismo di stabilizzazione esente da interventi governativi, volto a configurare un quadro monetario che non debba essere governato dagli uomini ma dalla "legge". Di quale legge si tratti non è dato sapere esplicitamente, ma implicitamente appare scontato che debba trattarsi delle leggi matematiche che regolano le curve e le rette dei diagrammi, tradotte in norme legislative.

Disprezzo per le scelte *umane* della politica (e persino desiderio di liberarsene) e fede nelle astrazioni dei modelli: questo è Razionalismo; e vorrei dire, coniando un neologismo, "volgar-razionalismo", a causa di quelle venature che oggi definiremmo "populistiche" e che denunciano una certa inconsistenza nel fondamento culturale. Che poi Friedman sia stato un importante studioso del fenomeno economico, è altra cosa; ma precisamente per la sua importanza in questo campo, e quindi per la sua influenza, quel suo vellicare i benpensanti sembra una scelta *politica*, quasi a confermare, contro le sue stesse tesi, che l'economia, più che non "scienza", è *politica*.

Per quanto riguarda il commercio internazionale, oggetto del capitolo che segue, sembra ovvio ricordare che Friedman fu contrario al tallone aureo e grande sostenitore della liberalizzazione dei traffici in regime di cambi variabili, al fine di smentire "la fallacia del più diffuso argomento contro la liberalizzazione dei commerci, l'argomento che i bassi salari altrove rendono necessarie le imposte doganali per proteggere gli alti salari qui" cioè negli USA (p. 71).

Friedman sviluppa al riguardo il seguente ragionamento (pp. 71-73) che seguirò con attenzione, introducendo qua e là qualche commento, se necessario.

Dice Friedman: 100 yen/ora per un lavoratore giapponese, sono più o meno di 4 dollari/ora per uno americano? Dipende dal tasso di cambio. Ora, limitiamoci al solo interscambio Giappone/USA e immaginiamo

---

si potrebbe sostenere che il secondo sia stato "la causa" del primo. Friedman è però tanto sicuro nel proprio *pregiudizio*, da non soppesare il ragionamento nella sua *ambiguità*.

un cambio di 1000 yen per 1 dollaro, grazie al quale ogni prodotto giapponese è più conveniente del rispettivo prodotto USA. Loro ci venderebbero molte cose, noi non riusciremmo a vendere loro nulla. Che cosa potrebbero fare gli esportatori giapponesi con i dollari, che sono dei pezzi di carta? Potrebbero decidere di tesaurizzarli, ma questa sarebbe una fortuna per gli USA, che potrebbero seguitare a comprare semplicemente stampando dollari. Potrebbero convertirli in yen, ma se provassero a convertire 1 dollaro con 1000 yen, non troverebbero controparti interessate, perché queste non ci guadagnerebbero; dovrebbero allora convertirli a un tasso minore. Ma con un cambio di 1 dollaro per 500 yen le loro merci costerebbero il doppio e le merci USA la metà, e questo varrebbe per tutte le merci.

Quando si fermerà questo processo di aggiustamento? Si arresterà a quel livello di cambio al quale gli esportatori giapponesi potranno cedere i loro dollari agli importatori giapponesi che intendono acquistare merci dagli USA, cioè a un livello che rende automaticamente uguale l'aggregato delle importazioni e delle esportazioni per entrambi i paesi: a quel punto entrambi i paesi troveranno conveniente produrre soltanto quei prodotti nei quali la produttività dei loro lavoratori -meglio, del loro sistema, che tiene conto di tutti i fattori incidenti sulla produttività- è superiore alla produttività dell'altro paese. Le imposte doganali che avessero impedito questo processo non avrebbero difeso i salari dei lavoratori americani né migliorato il tenore di vita di quelli giapponesi: al contrario, oltre a sfavorire questi ultimi, non avrebbero consentito ai lavoratori americani di avere salari così alti come avrebbe potuto essere. Sin qui Friedman.

Tutto si risolve dunque nel meraviglioso mondo degli equilibri spontanei che sbocciano all'incontro di due curve nello spazio cartesiano. Peccato che il mondo reale non sia quello della geometria analitica.

Iniziamo con una prima osservazione che riguarda il reale funzionamento delle scelte economiche. Il giapponese che vende le proprie merci agli USA, dice Friedman, dovrà usare (o far usare) i dollari per comprare merci negli USA; altrimenti, se preferisce tesaurizzarli, gli USA potrebbero acquistare infinite merci al risibile costo della stampa di nuovi dollari: sarebbe una meraviglia, si potrebbero avere le merci gratis.

In realtà, è quello che è successo: si guardi alle riserve in dollari della sola Cina. Il dollaro, moneta universalmente accettata negli scambi, e quindi moneta di riserva, sembra trovarsi per l'85-90% fuori dagli USA (Iwai, cit., p. 41); esso sembra quindi divenuto moneta soltanto secondariamente statunitense perché, per motivi *fiduciari*, esso è usato da tutti i paesi per saldare le transazioni commerciali, perciò essi tendono ad accumularlo come moneta di riserva. Naturalmente, non trattandosi di oro *ma di carta*, il suo valore è *garantito soltanto dalla fiducia*.

Riprendiamo ora il discorso di Iwai nel punto dove lo avevamo lasciato decidendo di sorvolare: lo lasciammo precisamente là dove affermava che la crisi dell'attuale capitalismo, cioè del secondo *laissez faire*, non sarebbe avvenuta per una deflazione, ma, se mai, per un fenomeno di iperinflazione -qualora questa si verificasse, naturalmente- e il quadro potrebbe essere il seguente (pp. 39, sgg.).

Immaginiamo che qualcuno inizi a pensare di avere una riserva eccessiva di dollari e decida di usarli per acquistare merci sul mercato internazionale. Ciò deprezzerebbe il dollaro ma si potrebbe pensare a un fenomeno passeggero. Se però qualcuno iniziasse a temere che altri possano temere che il dollaro si deprezzi stabilmente, potrebbe nascere una fuga dal dollaro che farebbe rifluire la spaventosa massa di dollari circolanti nel mondo (circa 650 miliardi) verso gli USA, e ne nascerebbe un'iperinflazione. Diverrebbe difficile usare il dollaro per le transazioni internazionali e il mondo dei commerci si frammenterebbe in un mosaico di aree valutarie.

Torniamo ora agli eventi in corso. Se, durante la guerra fredda, la politica del debito USA fu cauta, dai tempi di G.W. Bush gli USA, "banca del mondo", iniziarono a sentirsi potere egemone nel mondo e diedero corso a una politica eccessivamente espansionista, fidando sul potere di signoraggio della propria moneta e senza tener conto del fenomeno descritto da Keynes circa *l'irrazionalità dell'aggregato di decisioni in sé razionali* (p. 44). C'è sempre il rischio, dice Iwai a p. 43, che coloro che gridano al lupo si trasformino in veggenti, una volta raggiunta la massa critica.<sup>202</sup>

La libertà di accumulare o non accumulare moneta fa sì che domanda aggregata e offerta aggregata non si incontrino: qui, allora, il punto non è semplicemente l'infondatezza della legge di Say, il punto è che il capitalismo è, sì, efficiente, ma genera squilibri, e gli squilibri producono insicurezza. "La globalizzazione" dice Iwai a p. 45 "è stato un grande esperimento per provare la dottrina economica classica del *laissez faire*, la quale affermava che allargare il libero mercato al mondo intero, e introdurre la più pura forma di capitalismo, avrebbe aumentato l'efficienza e la stabilità". Ha dimostrato, viceversa, che l'una va a scapito dell'altra; in molti paesi capitalisti sono tornati in auge gli stimoli di varia natura, e questo segna una seconda sconfitta per il *laissez faire*.

"La globalizzazione" conclude a p. 46 "ha coperto il mondo con una rete di mercati strettamente intessuta e ha trasformato l'economia mondiale in una lega di economie nazionali in rapporto tra loro in quello che potremmo definire un capitalismo globale che trascende le singole economie nazionali. Tuttavia questo capitalismo globale non ha né un Governo centrale, né una Banca centrale". Che è come dire: l'economia ha bisogno di un Governo, quindi di decisioni politiche: altro che *laissez faire*! E dunque, anche il *laissez faire* è una decisione *politica*: a vantaggio di tutti, direbbe un liberista. È lecito nutrire dubbi, almeno a giudicare dalla divaricazione dei redditi e dai danni sociali delle crisi.

<sup>202</sup> Si tratta del fenomeno, noto in economia, delle profezie che si autoavverano.

Mi permetto tuttavia di soffermarmi ancora su queste conclusioni perché c'è qualcosa che non vien detto e che fa emergere un problema di non piccolo rilievo: *se l'economia si fa extraterritoriale, entra in crisi la democrazia*. Non soltanto la pretesa occidentale di esportare la propria democrazia per globalizzare il commercio è dunque contraddittoria, ma la pretesa dei tecnici di prendere il sopravvento sulla politica preclude agli uomini la possibilità di decidere sul proprio presente e sul proprio futuro. Il conflitto tra economia e politica con la vittoria della presunta razionalità della prima, non è soltanto lo specchio della petizione di Friedman: è l'ultimo episodio di una lotta iniziata da Platone contro i Sofisti, tra la presunzione autoritaria della *téchne* in nome dell'*epistéme*, e il ruolo della persuasione nell'orientare la storia. Viene alla luce *il volto irrazionale della Ragione* e, curiosamente, chi fa la parte del "sofista" nel senso comune e negativo assunto poi dalla parola, è precisamente Friedman con i suoi suadenti ammaestramenti che nascondono agli ammaliati benpensanti la complessità del reale. L'equilibrio dell'economia classica è un gioco delle tre carte.

Nel frattempo gli squilibri destinati a ricomporsi nel fiabesco "lungo periodo" hanno tutto il tempo reale per fare i propri danni anche perché, nel tempo, gli squilibri hanno tendenza ad autoalimentarsi. In altre parole: il "lungo periodo" non ha il tempo di realizzarsi, consentendo così ai suoi credenti di continuare ad attendere l'avvento, anche perché sembra ovvio, come notava Keynes, che dopo la tempesta l'oceano torni di nuovo calmo. Poi però, c'è da fare la conta dei danni: che riguardano le vite umane e, se mi è consentito, anche la società, meccanismo complesso che non si risolve semplicisticamente in un mero aggregato di individui.

A proposito di semplicismo, ancora una nota. Se anche si accettasse la parabola equilibrata di Friedman, secondo la quale la convergenza del cambio dollaro/yen assicurerebbe automaticamente la parità dello scambio commerciale tra gli USA e il Giappone, resterebbe da valutare il *tempo* necessario a tale parusia, tempo certamente non breve, come sanno anche gli adoratori del "lungo periodo". Nel frattempo quindi, qualcuno resterebbe disoccupato negli USA, e lo resterebbe per un "lungo periodo", tanto lungo da superare forse le sue possibilità di resistenza.

Trascorso il lungo periodo, con le sue vittime, il nuovo equilibrio, sempre secondo l'affabulazione di Friedman, sarebbe realizzato dallo spostamento del lavoro verso quei settori che, nei due paesi, sono rispettivamente i più produttivi: le curve hanno raggiunto un equilibrio. L'ipotesi è suggestiva: resta da domandarsi come potrebbe convertirsi un tessile in un informatico; un meccanico in un agricoltore; o un chimico in un pescatore. Qui stiamo parlando di realtà umane e professionali, non di pedine che si spostano sulla scacchiera secondo le convenienze; squilibri sociali ed economici che a loro volta generano altri squilibri in altri settori dell'economia, perché nel circuito economico tutto si connette con tutto.

Tre sono dunque i fattori trascurati da Friedman: il tempo necessario al riequilibrio *in rapporto al tempo dell'uomo*; la settorializzazione degli squilibri e la loro capacità di autoalimentazione e di contagio, sino al punto di rendere arduo l'ipotizzato riequilibrio; la non interscambiabilità delle attività umane. E poi c'è qualcosa che i paesi occidentali stanno già conoscendo: la deindustrializzazione, una pessima ipotesi sul loro futuro. Nel frattempo però qualcosa accade: prende forma il famigerato esercito di riserva industriale che potrà essere impiegato in lavori sottopagati e sottoqualificati, creati dalle "esternalizzazioni". La finanza lucra, il PIL cresce, il paese impoverisce.

Ora, è difficile pensare che un economista del calibro di Friedman non abbia presente gli effetti sociali, e non solo, delle globalizzazioni: evidentemente non li considera importanti, come un tempo non gli importò che cosa accadeva in Cile; importante, evidentemente, doveva essere soltanto la verifica sperimentale dei teoremi. Se così fosse, si potrebbe pensare a un Dottor Stranamore dell'economia; se così non fosse, si dovrebbe concludere sui pessimi servizi della Ragione. In ogni caso la sua, piaccia o no, è una scelta *politica*, perché *la scelta per la tecnica implica un atteggiamento politico*, una cultura, una visione della società.

Friedman conclude così, enfaticamente, a p. 74: "Potremmo dire al resto del mondo: crediamo nella libertà e intendiamo praticarla": ma non si rende conto, nella sua retorica, di quanto la prassi del liberismo abbia logorato il fascino utopico di una parola *illuminandola di una luce equivoca*. Il liberismo può seppellire il liberalismo: è accaduto.

Proseguendo nella lettura, non sorprende dunque di trovarvi un attacco al *New Deal*, rappresentato nel modo seguente: "la supposta necessità che il Governo spenda per eliminare la disoccupazione" (p. 75). Il principale danno causato dal *New Deal* non fu, secondo Friedman, il suo fallimento, né l'inflazione che provocò, ma "l'aver continuamente incoraggiato un'espansione delle attività governative al livello federale e impedito una riduzione del carico delle tasse federali" (p. 76).<sup>203</sup>

Secondo Friedman infatti, il bilancio federale è "la principale fonte di disturbo e di instabilità" (p. 77). Sotto questo profilo, e a prescindere dai suoi studi, Friedman è un paladino del più arcaico *laissez faire*: vorrebbe che lo Stato, o se vogliamo il Governo, *espressione di un voto e quindi di una scelta politica maggioritaria*, si facesse da parte: almeno formalmente perché di fatto, farsi da parte è scegliere politicamente di farsi da parte, quindi è prender parte. Sembra sfuggirgli l'esigenza di governare e rendere coesa la società; e poiché esiste "la diffusa accettazione, da parte degli intellettuali, della *credenza* che il Governo debba avere un ruolo più ampio

---

<sup>203</sup> Friedman si è sempre espresso a favore della massima autonomia locale in materia di governo del territorio e, naturalmente, anche di politica fiscale.

negli affari economici e *privati*” (p. 77, corsivi miei) Friedman non perde l’occasione per scaldare i cuori dei benpensanti con l’argomento delle tasse.

Su questo egli innesta la critica alle teorie keynesiane che, a suo avviso, non porterebbero alcun beneficio, spostando semplicemente la (pp. 79-80) la spesa dal settore privato a quello pubblico, per giunta causando inflazione. C’è di più: “le spese dello Stato riguardano “qualcosa di assolutamente inutile” (p. 81). Scuola, sanità, sicurezza sociale, farebbero dunque parte di questa inutilità anche perché, *ça va sans dire*, Friedman ritiene l’istruzione pubblica nemica della “libertà” e il resto pascolo riservato per le assicurazioni private. Quanto alla sua avversione per l’inflazione e la sua ossessione per la stabilità dei prezzi, obiettivo del suo modello monetarista, ricordo soltanto che i grafici di Piketty hanno messo in luce la stretta correlazione tra inflazione e redistribuzione del reddito, *a sfavore dei redditi da capitale e a favore dei redditi da lavoro* (Piketty, cit., pp. 203-204).

Il capitolo che segue, dedicato dunque a confutare l’istituto dell’istruzione pubblica è (a mio avviso *molto* significativamente) uno dei due più lunghi del testo: l’altro è dedicato ad attaccare l’esistenza degli ordini professionali, quelli cioè che certificano che un medico sia realmente un “medico” e non un ciarlatano; e un ingegnere sia realmente un ingegnere, sia cioè affidabile nei suoi progetti.

Naturalmente, Friedman è contrario all’istruzione pubblica, soprattutto quando essa tenta di assicurare un’istruzione superiore “non necessaria per tutti” (p. 88). È favorevole, piuttosto, a un *bonus* eguale per tutti, ai fini di un “minimo livello di scolarizzazione” (ivi) spendibile secondo le individuali scelte delle famiglie (p. 89). Parimenti vorrebbe tutte le scuole, private e pubbliche, poste sul medesimo livello per quanto riguarda il finanziamento statale; ne va, secondo lui, della libertà, perché una comune educazione con comuni programmi conduce a un “indottrinamento che inibisce la libertà di pensiero e di fede” (p. 90) restringendo il campo di scelta delle famiglie (p. 91). In particolare è alquanto critico nei confronti delle scuole parrocchiali, perché sono in grado di essere finanziate da apposite istituzioni (ivi) e, dove esistono, rendono più difficile la raccolta di fondi per le scuole pubbliche (ivi).

Il discorso così sviluppato sembra un po’ involuto e non privo di contraddizioni, ed è forse comprensibile soltanto sulla base di una certa antipatia per le parrocchie, forse per le ragioni che emergono a p. 92 rispondendo a chi obietta che le scuole private acuiscono le differenze di classe. Dice Friedman: “Soltanto una classe altamente limitata può far questo (*scil.*: mandare i figli a una scuola privata) ad eccezione delle scuole parrocchiali”. *I privilegi* dunque, esistono e *sono giustificati soltanto in base alle differenze di censo* : molto meno, sembra se incardinati su un’appartenenza comunitaria. La scelta della scuola viene demandata al “libero” mercato che permette la soddisfazione dei “propri gusti” (p. 94: come se di questo, e non di trasmissione delle disegualianze si trattasse) in opposizione al “processo politico che impone la conformità” (ivi).

Sia come sia, a p. 98 si afferma recisamente che, per quanto riguarda l’istruzione superiore, ci sono ancor meno ragioni per istituire un’istruzione pubblica che, oltretutto, mette le università private su un piano competitivo svantaggiato (p. 99).

Le cose più importanti sul pensiero di Friedman relativamente all’istruzione, si trovano però a partire da p. 102, dove si inizia a parlare di “capitale umano” (argomento che troveremo ben sviluppato quando torneremo a Foucault). Sul “capitale umano”, secondo Friedman, si investe troppo poco: ecco dunque le sue proposte che, nella società dicotomizzata del XXI secolo, sono divenute la prassi, almeno negli USA.

Friedman propone di trattare l’istruzione universitaria esattamente come ogni investimento speculativo. Considerato il costo delle grandi università private, inaccessibile a chi non sia detentore di alti redditi, Friedman propone agli investitori di “comprare” (“buy”, parola sua) “una quota nelle prospettive di guadagno dell’individuo” (p. 103) prestandogli il capitale necessario alla propria istruzione purché questi “acconsenta a pagare al finanziatore una determinata frazione dei suoi futuri guadagni” (ivi).

Dunque l’istruzione deve servire soltanto a garantire all’individuo maggiori guadagni, e l’individuo, per conseguenza, a tal fine dovrà indirizzarla. Il meno abbiente è indebitato sin da ragazzo, e per onorare il debito si adopererà per inserirsi al meglio nel sistema *produttivo* esistente, cioè nei rapporti di potere esistenti.

A prescindere da ogni commento che Friedman respingerebbe,<sup>204</sup> questo è comunque il sistema in atto da anni negli USA: soltanto che, con la discesa della *middle class* verso lavori sottoqualificati e sottopagati -esito della globalizzazione del quale si diceva sopra- la restituzione del capitale sta divenendo difficile quando non impossibile, col risultato di un ulteriore impoverimento dei redditi da lavoro rispetto ai redditi da capitale, e anche di veri e propri *defaults* analoghi a quelli dei mutui concessi *subprime*.

Segue un breve capitolo nel quale si esalta il capitalismo come fattore di eliminazione delle discriminazioni razziali e religiose, ritenute differenze irrilevanti rispetto all’efficienza economica. Gli esempi che adduce sono tuttavia quasi esilaranti nella loro bizzarria, come la libertà per i datori di lavoro di pagare meglio i propri dipendenti e di rendere loro piacevole il lavoro, e quella dei negri di scegliere, se lo vogliono, di

---

<sup>204</sup> A p. 103 Friedman espone il dubbio (altrui, non suo) che si tratti di una forma, almeno parziale, di schiavitù; ciò non lo preoccupa, lo preoccupa essenzialmente altro, l’alto rischio di questi finanziamenti. Infatti a p. 104 definisce “irrazionale” l’opposizione fondata su scrupoli etici, a suo avviso immotivata, poiché si tratta di accordi *liberamente* stipulati. Qui c’è tutta l’ipocrisia di chi si ostina a definire “libero” il mercato: in tal senso si potrebbe definire “libero” anche il mercato degli organi. Friedman ignora il fatto che il bisogno *esclude* la libertà, la sua “libertà” è soltanto la propaganda di una scatola vuota.

mandare i propri figli in scuole per soli negri; o quella che gli Ebrei sopravvissero al Medioevo -come i Puritani e i Quaccheri alle persecuzioni- grazie alla possibilità di operare sul mercato accumulando i capitali necessari.

Il capitolo successivo è dedicato alla difesa dei brevetti (che gli ordoliberalisti consideravano, al contrario, fattori distorsivi in senso monopolistico) e del *copyright*; e alla critica della separazione tra gestione e proprietà nelle aziende (una tendenza in atto a quegli anni, che il neocapitalismo intese invertire). In pratica, Friedman esalta il ruolo finanziario dell'azionista nell'attività imprenditoriale, *vista non tanto sul piano della produzione di beni, quanto su quello del reddito per il capitale*. Si giunge così finalmente al capitolo già citato (in effetti il più lungo del testo) dedicato al tema degli ordini professionali che inizia evocando enfaticamente "il sorgere della libertà" e "il trionfo delle idee liberali" (p. 137).

Recentemente però, osserva Friedman, c'è una "retrogressione", una crescente tendenza a limitare particolari attività degli individui tramite l'autorizzazione ad esercitarle (stiamo dunque parlando degli ordini professionali: medici, ingegneri, avvocati, geometri, etc.). Questo non è accettabile da un punto di vista liberale (p. 138). Di qui parte una violenta invettiva che vorrebbe liberalizzare tutte le professioni: dai dentisti e dai farmacisti, ai veterinari e ai tassisti, agli architetti e agli psicoterapeuti, ai ragionieri e agli igienisti (p. 139). Si può immaginare l'orda di ciarlatani, truffatori e veggenti che si potrebbe scatenare: *e con quale garanzia per il "consumatore"*, pur sempre in cima ai pensieri dei liberisti, simbolo sacro sulle loro bandiere. Evidentemente a Friedman non importa *che cosa* il consumatore consumi, ma *che* consumi, come l'oca destinata al *foie gras*.

Friedman però neppure pone il problema: quel che gli preme è che non ci sia controllo sui praticanti le varie professioni (p. 140). Il fantastico infatti, è che egli pone l'interesse del consumatore esclusivamente sul piano tariffario che sarebbe agevolato dalla concorrenza; la pratica delle autorizzazioni all'esercizio, limitando la concorrenza, mantiene infatti alte le tariffe (p. 143). Per quale prodotto debba pagare il consumatore, sembra non interessarlo: rientra nelle libere scelte. Friedman vede la complessità degli eventi del mondo nel riflesso semplificante delle banconote;<sup>205</sup> la sua dottrina esaspera la logica del *rentier*, *che non lavora*: se lavorasse sarebbe più attento alla serietà e alla responsabilità di una professione, e alla sua dignità: cose che hanno un inevitabile riflesso sul piano dei costi, ma cose che debbono essere difese dall'assalto della ciarlataneria. Tutto ciò passa in seconda linea rispetto a un concetto di "libertà" che, come in altri casi, sembra essere pensato a danno di chi, nel "mercato", è in posizione di debolezza: in questo caso, un "consumatore" che non sa a chi si affida e non è garantito, ma è "libero" di farsi abbindolare dal minor prezzo di un millantatore, ne ha il diritto.

Certamente, si limita piuttosto a constatare Friedman a p. 145, essere registrato in un ordine professionale facilita l'essere individuato ai fini fiscali; ma poiché un liberista come lui non ama le tasse, non mancano al riguardo i "distinguo". Quali che siano le argomentazioni a favore degli ordini professionali, l'argomento dirimente sul quale comunque Friedman non transige è che questa pratica limita "*i diritti degli individui a stipulare contratti volontariamente*" (p. 147); corsivo mio, perché di quale "diritto" e di quale "libertà" si tratti l'ho appena sottolineato.

Corsivo significativo anche in rapporto all'esempio addotto immediatamente dopo: se uno si affida a un sedicente medico e questi gli reca un danno, la cosa riguarda soltanto il paziente che ha scelto il ciarlatano *di propria volontà*.<sup>206</sup> Insomma: un mondo di "libertà" delle quali approfittare, nel quale il meno difeso sperimenta la "libertà" come un danno. Un mondo che lo difendesse con l'istituzione degli albi professionali sarebbe però un mondo nel quale "uno speciale gruppo di produttori ottiene una posizione di monopolio" (p. 148).

Lascio nel silenzio alcuni esempi addotti da Friedman che suscitano qualche perplessità, ma forse fanno semplicemente parte di una retorica calibrata sui benpensanti; perciò proseguo passando al tema della distribuzione dei redditi (pp. 161, sgg.).

Qui, a prescindere dal mondo irrealistico schematizzato nelle didascaliche esemplificazioni -una sorta di cortina fumogena sul mondo finalizzata al suo pubblico- esemplificazioni che forse richiamano indirettamente il concetto di "disoccupazione volontaria", vi è una generica giustificazione delle disuguaglianze, sul fondamento delle diverse capacità. Ora, nessuno può negare in linea di principio il concetto; resta però da osservare che in tal modo si sorvola sul problema posto dal liberismo, cioè la divaricazione dei redditi che non ha origine nelle capacità professionali, ma nel sistema economico.

Naturalmente, Friedman è contrario alla tassazione progressiva come strumento di redistribuzione e scivola verso una sorta di giustificazione delle disuguaglianze quando deve ammettere (pp. 163-164) che le differenze degli individui riguardano non soltanto le capacità, ma la *proprietà* (property, p. 164) e perciò si dichiara contrario alle imposte di successione.

L'argomento è interessante, perché chi ha veramente delle "proprietà" da trasmettere -il "capitalista" o equiparati- sa benissimo come eludere quelle imposte; la presa di posizione di Friedman sembra perciò destina più che a altro a scaldare i cuori di ceti ben più modesti ma comunque relativamente agiati, gli stessi che potevano sentirsi lusingati dal discorso sulle "capacità".

<sup>205</sup> Non sfugga che questo è un fenomeno di *razionalizzazione* sul fondamento ultimo del Razionalismo: il calcolo delle entrate e delle uscite, secondo quanto prospettato sin dall'inizio di queste note.

<sup>206</sup> "Insofar as he harms only his patient, that is simply a question of voluntary contract" (p. 147).

L'argomento è interessante come lo sono le parabole per benpensanti presenti nel testo, perché l'uno e le altre fanno di questa opera *divulgativa* un manifesto per captare il consenso di chi si lascia attrarre dal dito e non vede la luna.

Friedman è però ben attento a difendersi da lettori meno distratti e, alle pp. 164-165, si dichiara indifferente alle polemiche pro o contro il capitalismo articolate su un fondamento *etico*; per quanto lo riguarda egli è del parere che “esso non può essere visto in sé e per sé come un principio etico, esso deve essere visto come strumentale, o corollario di qualche altro principio, come la *libertà*” (p. 165, corsivo mio). Dopo di che, partendo da Robinson Crusoe (sic) e approdando al pollaio delle rivalità accademiche, giunge a concludere che, in fondo, siamo pronti ad accettare le diseguaglianze prodotte dal caso (p. 166): come se un sistema economico e sociale fosse una lotteria.

Cambiando registro, e dopo aver demolito in poche righe la critica di Marx, Friedman afferma poi (p. 169) che il capitalismo “conduce a una minor diseguaglianza rispetto a sistemi alternativi” e che “lo sviluppo del capitalismo ha grandemente diminuito la misura della diseguaglianza”. Ora, su questo punto andrebbe rimarcato quanto mostrano le serie storiche prodotte da Piketty: una notevole diminuzione delle diseguaglianze ebbe luogo nei primi trent'anni del secondo dopoguerra, anni di inflazione e di grande aumento del reddito; poi, con l'avvento della politica economica “neo” liberista, promossa da Reagan e dalla Thatcher e predicata da Hayek e Friedman; con la finanziarizzazione dell'economia e con la globalizzazione; le disparità sono fortemente aumentate e i redditi da capitale si sono presi la rivincita su quelli da lavoro, restaurando gli antichi rapporti.

Friedman chiude infine il capitolo tornando a protestare contro la tassazione progressiva e pronunciandosi a favore della *flat-tax*; dopo di che passa ad occuparsi della sicurezza sociale, esigenza che ritiene “etichettata in modo fuorviante” (misleading labeled, p. 177); ciò vale anche per l'edilizia pubblica, il minimo salariale, l'assistenza sanitaria per “particolari gruppi”, etc. In particolare obietta che ai meno abbienti si possa dare -in vece della casa- un sussidio, e lasciarli liberi di farne uso come credono; che il salario minimo crei disoccupazione, perché al datore di lavoro non è conveniente; che avere una pensione in cambio di una ritenuta sul salario costituisca un'ingerenza nella vita del lavoratore. “Non vedo alcun fondamento per difendere questo particolare tipo di redistribuzione” a dice a p. 184 a proposito della tassazione generale dei salari a favore dei beneficiari del fondo pensioni (*scil.*: di OASI, lo Old Age Survivor's Insurance).

Secondo Friedman, chi vuole può rivolgersi alle assicurazioni private, non si devono “costringere” gli individui a usare il proprio reddito per procurarsi la pensione in tarda età (p. 187) tanto più che, per chi vuole, il mercato potrebbe offrire condizioni migliori (ivi). Questo luogo comune che “privato è bello” lascia alquanto perplesso chi abbia avuto a che fare con il *business* delle assicurazioni.

Il tema delle pensioni è comunque trattato da Friedman in stretto legame con quello del minimo salariale, sotto la medesima bandiera: la “libertà” di fare quel che si vuole della propria esistenza, come se trovarsi a lavorare privi di protezione fosse una “libera” scelta, e non una scelta obbligata dal potere altrui sul “libero” mercato e l'atto di resa in una guerra tra poveri. La “libertà” di Friedman assume l'aspetto di uno specchio per le allodole.

Ci sarebbe infine da parlare dei poveri (nel senso tecnico della parola) ma anche qui Friedman si esprime sfavorevolmente rispetto a tasse e sussidi e ha un proprio concetto dell'eguaglianza: “Ogni uomo ha un eguale diritto alla libertà” dice a p. 195. “Il liberale distinguerà attentamente tra l'eguaglianza dei diritti e l'eguaglianza di opportunità da una parte, e l'eguaglianza materiale o l'eguaglianza di esiti dall'altra”. Dove sia l'eguaglianza di opportunità nelle diverse classi sociali dopo aver anche negato l'istruzione pubblica, Friedman dovrebbe spiegarlo. Dovrebbe anche spiegare come mai il liberismo si muova di fatto in direzione di una maggior diseguaglianza. Quanto all'eguaglianza dei diritti, possiamo tornare alle ironie di Anatole France.

Infine, il capitoletto sulle Conclusioni, circa il quale resta soltanto da ricordare le parole di esordio (p. 196) sulla poca intelligenza degli intellettuali che si consentono qualche dubbio sulle virtù del capitalismo.

Questa è la lezione di Friedman: e ora che ci siamo chiariti un poco le idee su ciò di cui stiamo parlando, possiamo tornare al discorso lasciato in sospenso, quello su Foucault e su Dardot e Laval.

### *Ritorno all'origine: Foucault, Dardot e Laval*

Torniamo dunque al nostro discorso là dove lo avevamo lasciato, anche perché avevamo lasciato Foucault a p. 33, dove diceva: “solo dopo che avremo saputo in che cosa consiste propriamente il governo chiamato liberalismo (d'ora in poi dirò: liberismo, salvo evidenza del contrario, n.d.s.<sup>207</sup>) potremo allora comprendere che cos'è la biopolitica”. Quanto a Dardot e Laval, li avevamo lasciati a p. 9 dove affermavano che il neoliberalismo<sup>208</sup> “è la ragione del capitalismo contemporaneo, di un capitalismo sgombro di riferimenti arcaizzanti e pienamente assunto come costruzione storica e come norma generale di vita” (corsivi loro).

<sup>207</sup> Il francese, come l'inglese, usa il medesimo vocabolo per entrambe le accezioni, ciò che mi costringe a scegliere di volta in volta una diversa traduzione in italiano, in rapporto al senso del discorso. La distinzione mi sembra essenziale per chi ritiene, come me, che essere “liberale” non significhi necessariamente essere “liberista”.

<sup>208</sup> Vale anche qui la medesima distinzione, perché il traduttore mantiene l'equivoca unicità del termine francese, laddove tutto ciò di cui stiamo parlando richiede la distinzione, presente nella lingua italiana, tra liberalismo e liberismo.

Poiché si tratta qui di riprendere e chiudere un discorso interrotto con un lungo intermezzo -peraltro necessario a prendere conoscenza di ciò di cui si parla- procederò a richiuderlo nell'ordine inverso, parlando prima di Foucault e poi, al termine, di Dardot e Laval; anche perché costoro vengono cronologicamente circa trent'anni dopo il primo, dopo la grande crisi del 2007, e a lui fanno abbondanti riferimenti.

Tornado dunque a Foucault, mi sembra importante trattare delle due lezioni del 17 e del 24 Gennaio 1979 (pp. 35-72) perché vi si pongono le premesse in base alle quali è analizzato il neoliberalismo a partire dalla lezione del 31 Gennaio.

Dice Foucault per spiegare la richiesta liberista di un governo minimo: vi è connessione tra la pratica di governo e il regime di verità, e il luogo della verità divenne il mercato. Prima di questa svolta, che avviene con il XVIII secolo, il mercato non era stato il luogo della verità, ma della giustizia (p. 37). Il mercato, precisa a p. 38 "doveva essere un luogo privilegiato della giustizia distributiva"; affermazione non soltanto ben fondata, ma anche significativa, perché implica necessariamente la *non libertà* del mercato, dove il più debole soccomberebbe al più forte se non si applicasse il criterio di giustizia.

Il mercato dunque, dalla metà del XVIII secolo, da luogo di *giurisdizione* si trasformò in luogo di "veridizione", luogo epifanico della "verità" (p. 40). *Come* ciò sia avvenuto, Foucault lo spiega in modo molto vago ("ingresso nella pratica di governo di un certo numero di tecnici", p. 40: qui la presunta causa potrebbe essere infatti una conseguenza): soprattutto, Foucault non spiega *perché*, cioè l'ambito culturale che determina la trasformazione.

Una chiave di comprensione la offre tuttavia alle pp. 42-43 in un passaggio che è essenziale fissare, e che perciò riporto integralmente:

"Fare la storia dei regimi di veridizione e non la storia della verità -o la storia dell'errore, o la storia delle ideologie, ecc.- vuole dire anche, ovviamente, rinunciare a intraprendere una volta di più, quella famosa *critica della razionalità europea* e dei suoi eccessi che, dall'inizio del XIX secolo in poi, è stata certamente ripresa in diverse forme. *Dal Romanticismo sino alla Scuola di Francoforte si tratta sempre della rimessa in causa della razionalità* con il peso esercitato dal potere che le sarebbe inerente. La critica del sapere che vorrei proporvi non consiste nel denunciare quel che vi sarebbe di continuamente -stavo per dire monotonamente- oppressivo sotto il dominio della ragione, poiché dopotutto, credetemi, *la sragione è altrettanto oppressiva.*"

I corsivi sono miei. Questa è una posizione razionalista, come è evidente da due passaggi: si definisce la critica (*razionale*) al Razionalismo dell'Occidente come critica della razionalità, con ciò identificando razionalità e Razionalismo; si oppone alla Ragione la sragione, cioè si usano le categorie distintive del Razionalismo. L'irrazionalismo (la sragione) è infatti pensabile soltanto all'interno del Razionalismo come categoria comprensiva dell'altro da esso, esclusione dalla razionalità di ciò che la Ragione non può comprendere, *il vissuto che la deborda mostrando l'irrazionalità della Ragione.*

La razionalità del vissuto è infatti nel suo semplice accadere, che ne fa il *τί κρείττον* al fondamento, *arché*, di qualunque *lógos*. Su questo argomento rinvio al filo conduttore di *Storia, etc.* che culmina con il lungo capitolo sul Romanticismo, *una cultura che non mette in discussione la razionalità, ma i limiti della Ragione.* Sottolineo tuttavia questo punto non per amore di controversia, ma perché qui si incardina, e lo vedremo tra breve ma ancora più volte sino alla fine, il limite che ritengo di individuare nell'analisi di Foucault.

Il quale, dunque, prosegue con affermazioni che vanno tenute presenti. Foucault sostiene (p. 43) che l'analisi, affinché "abbia una portata politica non deve vertere sulla genesi della verità o sulla memoria degli errori". Ciò che importa è "determinare quale regime di veridizione abbia permesso loro (*scil.*: era stato introdotto un paragone con i medici del XIX secolo) di dire vere, e affermare come vere, alcune cose delle quali oggi, peraltro, si dà il caso che siamo consapevoli che forse vere non lo erano per nulla" (p. 44). Il caso delle "verità" mediche sta ad esemplificare quello delle "verità" del mercato. Il quale mercato, si ricordi, nell'analisi di Foucault è definito -giustamente- come il luogo epifanico della *verità*, non della *giustizia* del prezzo, a partire dal XVIII secolo.

Dopo aver citato brevemente Adamo Smith senza alcun riferimento ai suoi fondamenti religiosi e culturali -e con lui Bentham- Foucault passa a sottolineare che l'utilitarismo "mostra di essere tutt'altro che una filosofia o un'ideologia, costituendo invece una tecnologia di governo" (p. 48); e afferma poi (p. 51) che con l'inizio del XIX secolo "il problema dell'utilità si sovrappone sempre più a tutti i problemi tradizionali del diritto". Su questa seconda affermazione non si può che concordare: il che non significa che essa giustifichi la prima, anzi! "Il Governo si interessa ormai dei soli interessi" dice a p. 52; tutto si riduce al calcolo dell'*utilità* "in un regime nel quale è lo scambio a determinare il valore delle cose" (p. 53).

"È un'Europa dell'arricchimento collettivo" dice ancora a p. 57, in "un'idea di progresso economico illimitato" (ivi); l'obbiettivo è "una mondializzazione del mercato" (ivi); "arricchimento collettivo e indefinito" (ivi) che chiama il mondo intero a raccolta attorno all'Europa. Così Foucault descrive il processo che si annunzia nel XIX secolo e apre il XX. Le cose sono un po' cambiate nei fatti, non però sul piano ideologico al chiudersi del XX secolo e all'aprirsi del XXI. Il mondo intero diviene così lo spazio della concorrenza e vi è "una giuridificazione del mondo che deve essere pensato in termini di organizzazione del mercato" (p. 59).

Come si è giunti a questo? Intendo dire, non in seguito a quale serie di eventi, ma in funzione di quale cultura o ideologia sulla quale poggiare? Foucault evoca qui il concetto di “natura”. La “natura”, concetto del quale abbiamo visto la valenza equivoca, è in questo caso il grande meccanismo che regola per il meglio le cose del mondo, e le conduce a un fine inequivocabilmente positivo; è la Ragione cosmica. Lo si vede nella concezione kantiana (p. 59); è lei che detta la disposizione stessa delle cose, il movimento segreto che regge il meccanismo del mondo (p. 60). Lo scambio è prescrizione della natura (ivi); è tuttavia singolare che questa disposizione “naturale” sia tale da garantire una posizione privilegiata all’Europa (p. 61). È “naturale” anche questa? O è frutto di un rapporto di forza la cui “naturalità” è espressione del supporto ideologico?

Foucault si sforza di sottolineare “tre elementi distintivi” (p. 63): “veridizione del mercato; limitazione, mediante il calcolo, dell’utilità del Governo; e, infine, posizione dell’Europa come regione a sviluppo economico illimitato rispetto a un mercato mondiale” (ivi). E aggiunge (ivi): “È questo che ho chiamato liberalismo” dove, invece di liberalismo, deve intendersi liberismo.

Commenta poi subito dopo (ivi): “Quello che in effetti si delinea a partire dalla metà del XVIII secolo, è una sorta di naturalismo delle pratiche di governo” e aggiunge a p. 64: “Dunque è un naturalismo quello che vediamo apparire alla metà del XVIII secolo, molto più che un liberalismo”. Quanto al liberismo -ché di questo stiamo parlando- la vera natura della libertà di commercio introdotta rese necessarie misure protezionistiche per difendersi dall’egemonia britannica (p. 66); la libertà liberista si annunciava quindi come copertura ideologica allo scatenamento della forza. Si aprì il dilemma tra libertà e sicurezza (p. 67) dove “sicurezza è proteggere gli interessi collettivi contro quelli individuali” (ivi).

Si può dunque affermare -smentendo la “naturale” convergenza di interesse pubblico e privato, arma ideologica del liberismo dei tempi di Smith- che la libertà liberista, libertà realizzata nel mercato e dal mercato, sia pura ideologia. Se questo è vero, cade però anche l’ipotesi di una legge “di natura”, di una Ragione cosmica che regola nascostamente per il meglio gli eventi “spontanei” del mondo e della storia (nonché dell’economia). Torna ad affacciarsi il problema del *governo* delle cose.

Studio, com’è sempre stato, della devianza, Foucault scorge allora *il carattere normativo di questa “libertà”*: l’ultraliberista Bentham che scrive contro la fissazione legale di un livello massimo al tasso d’interesse, è l’inventore del Panopticon, strumento di sorveglianza della produttività del lavoro (p. 69). Si tratta dunque di intervenire quando le cose non vanno secondo le previsioni.

La crisi del liberismo, conclude Foucault, non avviene nella sfera della politica, avviene in quella economica; è la crisi “del dispositivo generale della governamentalità” (p. 72). Da questo punto partirà la sua ricerca, alla quale le due lezioni che ho appena esposto fanno, si può dire, da introduzione o da premessa. Su questo intendo però aprire una riflessione.

Da quanto riassunto in questa breve esposizione, che tuttavia non ha ommesso nulla dei passaggi fondamentali, due aspetti colpiscono, quantomeno colpiscono me per tutto quanto ho esposto in *Storia, etc.* e per quanto ho posto ad *incipit* del discorso sul liberismo. Il primo è la dichiarazione inserita nel lungo passaggio riportato sopra: la rinuncia alla critica della “razionalità europea” seguita dal rigetto del Romanticismo e dei suoi lasciti nella Scuola di Francoforte.<sup>209</sup> Il secondo, che discende da quella rinuncia, è l’aver lasciato nel limbo degli innocenti concetti come la Legge di “natura” (la Ragione cosmica) e il progresso infinito, che hanno un ruolo determinante nella pensabilità del liberismo sin da Adamo Smith, del quale, notavo, *non si ricordano i fondamenti religiosi*. A farla breve: sullo sfondo degli eventi manca del tutto -in Foucault- la cultura del Deismo. È come se Foucault, considerando la religione una sciocchezza superstiziosa, un’innocua “opinione”, un tic, e non *il fondamento di una cultura*, rifiutasse di prendere in considerazione il fenomeno della secolarizzazione come *trasferimento in terra di un pensiero pensato per pensare la trascendenza*.

---

<sup>209</sup> Per dare alle cose un nome, qui sembra alludersi principalmente ad Adorno e Horkheimer e alla loro *Dialettica dell’Illuminismo*, scritta negli USA negli anni ’40 ma sulla quale si può riflettere ancora oggi, trovandovi qualche affermazione urticante, certo non benevola, sull’Illuminismo e i suoi lasciti. Ne cito alcune. Alle pp. 15-16: “La società borghese è dominata dall’equivalente. Essa rende comparabile l’eterogeneo riducendolo a grandezze astratte. Tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva nell’uno, diventa, per l’Illuminismo, apparenza”. Alla p. 33: “Identificando in anticipo il mondo matematizzato, fino in fondo con la verità, l’Illuminismo si crede al sicuro dal ritorno del mito. Esso identifica il pensiero con la matematica” e, più giù: “la natura stessa.....diventa.....una molteplicità matematica (citato da Husserl). Il pensiero si reifica in un processo automatico che si svolge per conto proprio, gareggiando con la macchina che egli stesso produce perché lo possa finalmente sostituire”. Alla p. 35: “Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz’altro”. Alla p. 39, a proposito del dominio della logica e del Razionalismo scientifico: “L’espulsione del pensiero dalla logica ratifica nell’aula universitaria la reificazione dell’uomo”. Alle pp. 92-93, a proposito dell’ambiguità della ragione di Kant: “I concetti di Kant sono equivoci.....insieme la ragione rappresenta l’istanza del pensiero calcolante che organizza il mondo ai fine dell’autoconservazione e non conosce altra funzione che non sia quella della preparazione di mero contenuto sensibile a materiale di sfruttamento.....L’essere è visto sotto l’aspetto della manipolazione e dell’amministrazione”. Così Adorno e Horkheimer, con la loro esperienza negli USA, considerano il Razionalismo post-illuminista che presiede ai “valori” della società borghese, economicista, e al capitalismo. Ciò che essi definiscono “pensiero calcolante” è ciò che definisco “pensiero della *téchné*” o anche ragione calcolante, più brevemente “Ragione”, con la maiuscola. Nel breve paragrafo *Due mondi*, così i nostri Autori definiscono gli uomini immedesimati in questa cultura (quella capitalista e del “libero” mercato): “Essi valutano il proprio sé secondo il suo valore di mercato, e apprendono quello che sono da ciò che è di loro nell’economia capitalistica.....*I am a failure* -dice l’americano- *and that is that*”.

Poiché ho trattato l'argomento sino alla noia in *Storia, etc.*, e l'ho ripreso diffusamente in questa stessa nota sia con riguardo al Deismo, sia a proposito della "mano invisibile", sia parlando di Rüstow e dei suoi riferimenti allo Stoicismo, ometto un'ennesima ripetizione e mi limito a qualche appunto.

Prendiamo, ad esempio, quella trasformazione del mercato segnalata da Foucault, da "luogo privilegiato della giustizia" (p. 38) a "rivelatore di qualcosa che è come una verità" (p. 39) dove si forma una "prezzo naturale" (ivi). Ora, che cos'è la giustizia, rispetto a che cosa qualcosa è "giusto"? Alla radice c'è il concetto di *ius*, che è un concetto *religioso*.<sup>210</sup> Giustizia è dunque conformità a un progetto divino, la cui concreta e puntuale realizzazione è necessariamente affidata a una valutazione umana: si valuta con un *arbitrato*,<sup>211</sup> nel nostro caso una cosa oggetto di compra-vendita. Dunque il valore sul mercato veniva stabilito *dall'esterno* in funzione di realizzare in concreto l'astratto ma imperativo -perché divino- principio di giustizia.

Con il Deismo, con la secolarizzazione che assimila Dio e la Sua Legge alla "natura" e alle sue leggi (la Ragione cosmica) sarà la "legge" anonima dello scambio sul mercato a fissare il "giusto" prezzo, rivelazione della propria verità. È un mutamento culturale, è la secolarizzazione figlia del Razionalismo, ad operare questo slittamento, che trascina sul mondo l'originario carattere divino, religioso, della giustezza, trasferendolo nella contingenza umana dei rapporti di forza. Un valore nato dai rapporti di forza assume i caratteri indiscutibili di una verità divina, in nome di una Ragione che regola in automatico il cosmo e gli eventi della storia, sorta di "Dio orologiaio", *deus otiosus*, dio dei filosofi. L'uomo che la sancisce come tale, prende il posto di Dio.

Questo è il processo di secolarizzazione, *questo è il passaggio del mercato da luogo di giustizia a luogo della verità*. È un fenomeno di mutamento culturale che trascina il cielo in terra: *ma non si può pensare la terra con il pensiero pensato per il cielo*. Se Dio non c'è, diceva Dostoevskij, tutto è permesso: anche pensare che il prezzo del mercato, che non è più "giusto", non sia neppure "vero", sia soltanto il risultato di un rapporto di forza, *puro gesto del potere senza alcun fondamento metafisico/ontologico*.

Per quanto riguarda poi il "Progresso", cioè il progresso economico infinito, ho sottolineato sin troppo, in *Storia, etc.*, il suo fondamento teologico: già sin da Zoroastro la storia è progresso, inteso come ritorno al Bene originario; e questo concetto ha permeato di sé le religioni testamentarie. C'è da osservare che in quel progresso c'era comunque un traguardo, un *télos*. Soltanto con il pensiero borghese il traguardo scompare, insieme al proprio "senso", significato; resta soltanto una corsa "*infinibile*" al consumo, un progresso *verso una meta che si allontana ad ogni passo*, secondo la logica interna del capitalismo, che non può arrestarsi, come già Marx aveva intuito. Tolto ogni referente in cielo, non c'è più *éschaton*, tantomeno un'assiologia: *si corre e basta, verso dove e perché, non è dato sapere*.

Questa è però la "legge" di una Storia che, come progressivo dispiegamento della Ragione, ha preso anche lei la maiuscola che contraddistingue l'Assoluto. Resta infine del tutto ovvio che sia l'Occidente a rappresentare il modello planetario, visto che tutto ciò è stato pensato in occidente. -il luogo del tramonto, *occasus, das Abendland*- ed è al cuore dell'ideologia di "Occidente".

Ecco, tutte queste cose Foucault non le dice, e questo fa del suo quadro di partenza un dato di fatto, constatabile ma senza ragion d'essere comprensibile, a meno di qualche idiosincrasia. Foucault non analizza il fenomeno *culturale* che fonda il liberismo forse perché ritiene il pensiero religioso una cosa senza senso e perciò non vede il legame tra il pensiero illuminista e la secolarizzazione di un pensiero religioso; tra deismo e liberismo da un lato, pensiero della *téchne*, economicismo e società borghese (ma non solo: penso al cosiddetto "capitalismo di Stato") dall'altro. Non ritengo di poter fare il processo alle intenzioni, è illecito: ho però il sospetto che Foucault non se la senta di criticare davvero il Razionalismo e il post-illuminismo: almeno a giudicare dal suo rigetto del Romanticismo come pensiero critico.<sup>212</sup>

Con la lezione del 31 Gennaio 1979 (p. 73) Foucault inizia a trattare dell'argomento -il neoliberalismo- a partire dall'ordoliberalismo al quale dedica ben quattro lezioni (pp. 73-152). Prima di occuparcene però, dovremo seguire con attenzione la critica di Audier a Foucault (Audier, cit., pp. 20, sgg.) che riguarda la non esatta comprensione che quest'ultimo ebbe dell'ordoliberalismo. Libero ciascuno di decidere al riguardo, questa critica va seguita per un motivo importante: le tesi di Foucault sono il punto di partenza dei suoi seguaci e dei suoi critici, con il risultato di essere al centro di una disputa ideologica<sup>213</sup> dalla quale queste note vorrebbero,

<sup>210</sup> Si veda E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit. in Bibl. a *Storia, etc.*, p. 747, vol. II, p. 373. Scrive Benveniste: "Restituendo a *ius* il suo pieno valore, come lo precisano sia le corrispondenze etimologiche, sia la derivazione latina, risaliamo al di là del 'diritto'. È un concetto che non è solo morale, ma prima ancora religioso quello che dà alla parola il suo valore: la nozione indoeuropea di conformità a una regola, di condizioni da soddisfare perché l'oggetto (cosa o persona) sia accettato, perché compia il suo ufficio e abbia tutta la sua efficacia: *yoh* in vedico, *yaozdâ*- in avestico, sono impregnati di questo valore. D'altra parte abbiamo constatato il legame, nel vocabolario latino, mediante *iurare*, tra *ius* e *sacramentum*. Così le origini religiose e orali del diritto sono chiaramente indicate nei suoi termini fondamentali".

<sup>211</sup> Benveniste, loc. cit.: di derivazione osca, *arbiter* è strettamente associato a *iudex*, è un tipo particolare di giudice: "il *iudex* è chiamato *arbiter* perché ha l'intera decisione del caso" (p. 375). "L'*arbiter* non decide secondo formule o leggi, ma per convinzione propria e in nome dell'equità" (ivi) "fissa il valore di qualsiasi cosa" (ivi) "liberamente e sovranamente" (ivi).

<sup>212</sup> Si veda al riguardo il capitolo *Le insidie della bellezza* in *Storia, etc.*, dedicato al Romanticismo come ultimo erede di una tradizione di pensiero "altro" in occidente: dallo Gnosticismo, alle eresie medievali, all'alchimia, la qabbalah, la magia e la teosofia. Un pensiero che, talvolta in modo subalterno come ebbi occasione di rilevare, si è sempre articolato come critica ai limiti e alle aporie della Ragione classica.

<sup>213</sup> Audier, cit., p. 25: "mentre gli intellettuali anti-liberali fanno uso della sua autorità, si è visto che altri sottolineano, specialmente tra i marxisti e i discepoli della scuola di Bourdieu, che egli ha affinità più forti di quanto non si creda con il liber(al)ismo e il neo-liber(al)ismo".

almeno nelle intenzioni e per ciò che è possibile, tenersi alla larga; vorrebbero cioè centrare la riflessione esclusivamente sulle derive del Razionalismo.

L'appunto fondamentale che Audier muove a Foucault (tralascio quanto non strettamente pertinente) è comunque questo: Foucault non conosceva il Colloquio Lippmann se non vagamente e da letteratura secondaria; per giunta egli aveva focalizzato il proprio interesse esclusivamente su due concetti: la concorrenza e lo "uomo-impresa", cioè l'individuo imprenditore di se stesso, ciò che riconduce al tema del "capitale umano". Su queste basi, secondo Audier, Foucault avrebbe commesso l'errore di unificare l'ordoliberalismo con le dottrine, anche anarco-liberiste o "libertarie", del liberismo di Chicago.

Vedremo meglio quanto c'è di puntualmente riscontrabile nelle critiche di Audier, e quanto di esse, al contrario, sottovaluta l'essenziale nella critica di Foucault al neoliberismo. Ciò detto, iniziamo con l'esaminare ciò che dice Foucault sull'ordoliberalismo, ammettendo sin d'ora ciò che è evidente dal testo e dalle stesse note del Curatore, cioè che *Foucault fonda la propria analisi sulla letteratura secondaria e non ha ben chiaro un aspetto importante del Colloquio Lippmann, il contrasto netto e radicale che vi ebbe luogo tra Röpke e Rüstow da un lato, Mises e Hayek dall'altro.*

Di questi ultimi parla inizialmente Foucault, e della loro "fobia" dello Stato; di entrambi ricorda l'adesione alle teorie marginaliste, il cuore della dottrina neoclassica dell'equilibrio spontaneo del mercato.<sup>214</sup> Questo concetto di "fobia" dello Stato introduce quindi la domanda sulla "essenza" dello Stato, la cui evanescenza viene giustamente sostituita da Foucault con le più concrete realtà del Governo e dell'Amministrazione. Foucault dichiara inoltre (p. 76) di voler trattare "il problema dello Stato nella sua opposizione alla società civile". Evocazione di Ferguson, cui dedica una breve analisi in chiusura di testo? o alla critica liberista? Fatto sta che lo Stato -o, se vogliamo, il Governo e l'Amministrazione- ha un deciso ruolo nell'ordoliberalismo che in ciò si distingue -rinvio di nuovo ai contrasti nel corso del Colloquio Lippmann- dal (paleo)liberismo di Mises e Hayek. Attenzione dunque a non appiattare tra di loro due dottrine che in comune hanno essenzialmente, come già notato, l'accettazione dell'equilibrio neoclassico. La distinzione sul ruolo dello Stato è ancor più netta se si passa alla *Soziale Marktwirtschaft* di Müller-Armack.

Nella lezione del 31 Gennaio 1979 si debbono poi notare alcune cose di ordine generale oltre quanto già segnalato circa il ruolo dello Stato nel quadro giuridico e normativo, ma anche redistributivo (Müller-Armack): previsto nelle dottrine dei tedeschi, assente in Hayek e Mises. Qui, in particolare, Foucault non nota quanto netta sia la distanza tra questi ultimi e Müller-Armack sul tema della giustizia sociale.

Foucault inoltre, precisamente, credo, per mancanza di una lettura diretta, non valuta il fondamento che conduce Rüstow, Röpke, Eucken e Böhm, a ricercare la cosiddetta "terza via". Qui il problema, lo abbiamo visto, è l'esperienza europea e tedesca con la prima crisi del liberismo, avvenuta a seguito dei disastri sociali del *laissez faire* e il conseguente orientamento delle società verso regimi autoritari, forieri di altri disastri. La concreta possibilità di analoghi sviluppi e la ricerca di un regime in grado di scongiurare i due estremi, è dichiaratamente presente al fondamento dell'ordoliberalismo e della *Soziale Marktwirtschaft*. Foucault non ne parla, né parla delle considerazioni di Rüstow e Röpke sull'impossibilità di ridurre la società ai suoi aspetti economici, sull'esigenza dell'integrazione sociale e anche di un'etica sociale condivisa.

Per conseguenza -e questa è una terza notazione- Foucault traccia un percorso tedesco articolato sulla politica di Erhard ignorando quanto quest'ultimo strumentalizzasse l'ordoliberalismo, di fatto tradendolo per motivi da ricercarsi nei legami con il tradizionale *establishment* economico germanico. Il risultato è che il discorso di Foucault si articola sull'interpretazione di una vicenda *politica*, quella da lui letta come instaurazione di un sistema economico che legittima uno Stato, il quale, a sua volta, ne è il garante (p. 81): economia creatrice di un diritto pubblico (ivi) "consenso fondatore di uno Stato che la storia, la disfatta, o la decisione dei vincitori, come preferite, avevano appena messo fuori legge" (p. 83).

Tutto ciò avrà anche un proprio fondamento, per giunta avvalorato dal fascino di un linguaggio brillante e creativo, ma è, in ogni caso, interpretazione politica di una vicenda politica; tant'è che la lezione si chiude con una riflessione sui limiti della dottrina socialista: ma non è riflessione sull'ordoliberalismo, tanto meno riguarda quel che cerco di mettere in luce in queste note.

La lezione del 7 Febbraio 1979 ci conduce ancora più al cuore di questi problemi d'interpretazione. La lezione si apre (pp. 93-94) con la ripresa del concetto che sembra caro a Foucault, comunque centrale come filo conduttore: quello del modello economico ordoliberalista come legittimazione di uno Stato da creare; a tal fine viene ricordato il ruolo di Eucken e Müller-Armack come consiglieri scientifici di Erhard. Di più. Dopo aver

---

Le parentesi sono mie per ovvie e delucidate ragioni: qui si parla di *liberismo*. Audier precisa subito dopo la propria posizione: "è senza dubbio necessario non seguire ciecamente la genealogia di Foucault, discutibile su molti punti" (ivi).

<sup>214</sup> Il Marginalismo trae il proprio nome dal concetto di utilità marginale. Contrariamente all'oggettività conferita al valore della merce nel pensiero di Smith e di Marx, qui il valore di una merce è determinato dal mercato in funzione della soggettiva utilità che quella merce ha per il consumatore. Siamo dunque in presenza del tema dell'incontro della domanda e dell'offerta che fissa il "giusto" prezzo nel prezzo di mercato (in questo senso non esiste un "giusto" prezzo; è il prezzo del mercato ad essere "giusto" *in quanto fissato dal mercato*) con reciproco vantaggio dei contraenti. In questa condizione il volume delle vendite eguaglia quello degli acquisti (legge di Say) e il mercato è in grado di autoequilibrarsi: naturalmente, in regime di concorrenza perfetta (obbiettivo principale dell'ordoliberalismo, come si ricorderà). Si ricorderà anche che la critica rivolta all'ordoliberalismo riguarda la sua fede nella dottrina neoclassica; una fede che caratterizza ogni liberismo, paleo-, neo- o ordo- che sia: è il *monstrum* metafisico noto come "libero" mercato.

ricordato che i due, come anche Rüstow e Röpke, erano avversi alle posizioni keynesiane, Foucault sottolinea il ritorno all'insegnamento in Germania di Hayek, commentando (p. 96): "e così il cerchio si chiude".

Per verità, qui si chiude soltanto un cerchio disegnato da Foucault, viste le diversità anche radicali che sappiamo esistere tra gli ordoliberisti e Hayek (e Mises); la loro convergenza consiste soltanto nell'accettazione, giustamente rimproverata ai primi come elemento di debolezza dottrinale, della dottrina neoclassica. (cfr. *supra* la critica dei Maier-Rigaud a Rüstow). Per gli ordoliberisti tuttavia il mercato è soltanto un mezzo -e ancor più esplicitamente lo è per Müller-Armack- mentre per Hayek e Mises resta il fine, fine a se stesso con la propria "efficienza" senza alcun riflesso sulla società, la cui stessa ipotizzabilità ontologica è negata: per loro la società non esiste, esistono soltanto gli individui.

A questo punto Foucault si sofferma su alcune considerazioni, modellate su un certo *esprit de géometrie*, circa le differenze tra la Scuola di Francoforte (Adorno, Horkheimer) e la Scuola di Friburgo. Secondo lui entrambe affronterebbero il problema weberiano della "razionalità irrazionale" della società capitalista, tuttavia lungo due percorsi simmetrici. La Scuola di Francoforte avrebbe esplorato la via di una nuova razionalità sociale tale da annullare l'irrazionalità economica del capitalismo; la Scuola di Friburgo quella di definire una nuova razionalità economica in grado di annullare l'irrazionalità sociale del capitalismo (pp. 97-98).

L'esercizio dialettico è brillante e particolarmente centrato per quanto riguarda la ricerca ordoliberista, tuttavia, a parte il fatto che la conclusione avrebbe dovuto fargli intuire la differenza insormontabile di prospettiva tra l'ordoliberalismo e Mises/Hayek (e Friedman) si nota qui la tendenza di Foucault a una brillantezza intellettuale mirata a sintesi che volano alto, a volte troppo alto, sulle cose.

Dell'ordoliberalismo egli comunque sottolinea (p. 98) la centralità dell'esperienza nazista come motivazione della ricerca, ciò che è senz'altro vero, direi quasi ovvio: salvo che egli vi ravvisa in ogni caso una finalità politica, ribadendo per l'ennesima volta l'obiettivo che ritiene di aver individuato: fondare la legittimità dello Stato -in concreto, della Germania post-bellica- sullo spazio di libertà lasciato dall'economia. Qui si apre una riflessione che a me sembra tra le più interessanti di Foucault.

Egli conduce infatti un veloce *excursus* sulle difficoltà della tradizione liberista in Germania, la cui politica economica fu contrassegnata, nel XIX secolo, dalla convergenza di due fattori eterogenei ma realisticamente consustanziali: il protezionismo di Stato (i monopoli e i cartelli deprecati dagli ordoliberisti) e il paternalismo bismarckiano verso la classe operaia (p. 99). Questo sviluppo viene da lui ricondotto alla concreta situazione della Germania, la cui storia e la cui geografia (e la cui mancanza di impero coloniale, aggiungo) la ponevano in condizioni non equiparabili a quelle della Gran Bretagna.

"Il liber(al)ismo" afferma dunque a p. 99 "non rappresenta la forma generale che ogni politica dovrebbe adottare. Il liber(al)ismo *non è altro che la politica inglese*, la politica del dominio inglese" (corsivi miei e parentesi mie). Aggiungerei che la stessa cosa si potrebbe dire, con i dovuti "distinguo", per la Francia del XIX secolo, tant'è che i maggiori teorici liberisti furono sì, inglesi, ma anche francesi.

Mi si consenta di sottolineare che questa considerazione di Foucault, ancorché ovvia e forse *precisamente perché tale*, squarcia la cortina fumogena -forse fumo d'incenso- che avvolge il concepimento e l'infanzia dell'idolo al quale si rivolge il nuovo culto. Essa ne addita infatti la *contingente storicità*, dunque al tempo stesso la natura *transeunte*. Non per nulla espansione coloniale inglese e rivoluzione industriale inglese cadono entrambe nel tempo di Adamo Smith e della sua critica ai modi errati delle vecchie politiche economiche coloniali.

Ora, il problema che si poneva alla Germania, prosegue Foucault a p. 100, è quella dell'integrazione del proletariato nel sistema sociale e politico voluto dal socialismo bismarckiano, la cui preoccupazione era l'unità della nazione tedesca; e questo tema dell'integrazione, anche se posto in luce diversa, lo ritroviamo nella disputa di Rüstow con Hayek al colloquio Lippmann.<sup>215</sup>

Altro ostacolo al liberismo in Germania, più recente, furono poi le critiche keynesiane (p. 100); sicché il nazismo rappresentò la sintesi di protezionismo, socialismo di Stato, economia pianificata e interventismo keynesiano; in esso questi disparati elementi formarono un sistema coerente (pp. 100-101).

Secondo Foucault però, gli ordoliberisti non percepirono il carattere mostruoso di questo innaturale connubio di elementi eterogenei; essi videro nel nazismo "il sistema di relazioni necessario sussistente tra questi diversi elementi" (p. 102) col risultato di mettere sullo stesso piano nazismo e socialismo. Nota al riguardo Foucault a p. 103 che una differenza sostanziale vi fu nei confronti del potere dello Stato, che i nazisti non rafforzarono, anzi, indebolirono in favore del potere del partito (a conferma si veda Evans, cit.).

Ora, le considerazioni di Foucault hanno senz'altro una propria ragione, ma sembrano rimanere troppo in superficie. Innanzitutto occorre dire che, in fondo, anche il potere sovietico fu un potere del partito, che divenne dello Stato per la totale sovrapposizione del primo al secondo, evento soltanto imperfettamente realizzato dal nazismo. In secondo luogo manca, nell'analisi di Foucault che si concentra soltanto sulle critiche di Röpke al piano Beveridge (cui sovrappone quelle di Hayek al *New Deal*, come se Hayek e Röpke

---

<sup>215</sup> Questo particolare, di un certo interesse, non è notato da Foucault per le ragioni esposte da Audier, e mostra l'*estraneità di Hayek alle motivazioni dei tedeschi*, nonché il carattere tutto tedesco delle dette motivazioni, come abbiamo notato a suo tempo.

esprimessero le medesime concezioni sociali: ciò che li univa era soltanto la dottrina neoclassica del mercato) manca, dicevo, una conoscenza puntuale della dottrina di Röpke, come di quella di Rüstow o di Eucken.

Come sottolineato esponendo alcuni dei loro testi, il ragionamento degli ordoliberalisti -di tutti gli Autori presi in considerazione- segue un preciso e comune percorso già messo in evidenza nel Colloquio Lippmann: il liberismo (il *laissez faire*) ha provocato disastri sociali che hanno orientato alcuni Paesi a chiedere un'economia centralizzata, realizzata dalle dittature di destra e di sinistra; l'economia centralizzata è dunque *-per sua natura* e per la sua inevitabile evoluzione- foriera della fine della libertà, e va avversata: in questo essi sono sulla stessa linea di Hayek e Mises. L'economia di mercato deve perciò muoversi entro un quadro giuridico ben preciso onde evitare che produca di nuovo i suoi effetti devastanti.

In questo senso, e soltanto in questo senso, gli ordoliberalisti, che si fondano sulla tragica esperienza tedesca, "unificarono" nazismo e socialismo. Soltanto la loro *fede* nell'equilibrio neoclassico costituisce dunque il *trait-d'union* con Mises e Hayek, che *socialmente* sono ben altro: per loro sono dinosauri, così li definirono.

Foucault va comunque a trovare questa identificazione ordoliberalista di nazismo e socialismo nelle sfere più elevate della cultura, nell'azione di Sombart e nella sua critica alla società di massa, che è un prodotto del capitalismo (p. 105). Qui però c'è una spia delle personali fobie di Foucault che, a p. 105 e a proposito della critica di Sombart, così si esprime: "una critica che, come sapete, è diventata ai nostri giorni uno dei luoghi comuni di un pensiero di cui non sappiamo molto bene quale sia l'articolazione e l'ossatura, ovvero una critica della società di massa, della società *dell'uomo a una dimensione*, della società *dell'autorità*, della società *dello spettacolo*".

I corsivi sono miei e vogliono sottolineare un aspetto di questo inciso un po' velenoso: l'antipatia di Foucault per i francofortesi e la cultura germanica di discendenza romantica. Questa discendenza da una tradizione tutta tedesca l'ho comunque sottolineata a proposito del tema dello sradicamento già parlando di Rüstow e del suo intervento al Colloquio Lippmann; Foucault tuttavia, lo vediamo subito, riprende il discorso sulla Scuola di Friburgo nei toni adeguati a sottolinearne l'opposizione a quella di Francoforte, opposizione che vi fu ma che forse piace a Foucault mettere in evidenza pur senza dirlo<sup>216</sup> apertamente.

Ciò detto, riprendiamo il discorso di Foucault dove lo avevamo lasciato, perché la sua critica dell'ordoliberalismo, che non manca di intuizioni anche notevoli, è significativa di un certo modo di procedere volando molto, forse troppo in alto, su un panorama culturale che, visto da lassù, affascina, ma tende alquanto ad appiattare i particolari del paesaggio.

Dice Foucault (pp. 105, sgg.): per gli ordoliberalisti il nazismo costituì in realtà una società di massa, che dunque non è un risultato della società capitalista borghese, come pretendeva Sombart. Al contrario, la società di massa è un fenomeno legato allo statalismo. L'esperienza nazista diventa quindi per loro decisiva nella scelta dell'avversario (p. 106); essi ritennero di individuare nel nazismo l'esito di una invariante economica connessa alla crescita del potere dello Stato (ivi) il cui effetto è la distruzione della comunità sociale (ivi).

Ora, qui vorrei sottolineare un particolare: l'esaltazione del localismo, cioè del decentramento del potere decisionale, è una petizione che troviamo tanto negli ordoliberalisti quanto in Hayek (e Friedman); ma questo è connesso con l'identificazione liberista della libertà con la libertà economica, che dall'individuo si estende alla comunità locale nelle fattispecie della spesa e dell'imposizione fiscale, perciò il contrasto alla società di massa mi sembra alquanto estraneo al fondamento della petizione stessa.

La società liberista, antistatalista, ricercata dagli ordoliberalisti, avrebbe dunque per Foucault una ragione precisa: opponendo all'economia sottoposta allo Stato (cioè nazista) uno Stato sottoposto all'economia, essi intendono risolvere "il problema che si poneva loro di uno Stato che non esiste, uno Stato che bisogna riuscire a legittimare" (p. 106). Dunque Foucault trova un'argomentazione dialettica per tornare alla sua interpretazione iniziale dell'elaborato ordoliberalista: un'interpretazione le cui fondamenta sono tuttavia piantate in un livello di astrazione e di sintesi molto alto, difficile a percepirsi per il comune lettore dei testi ordoliberalisti.

Da questa interpretazione discende però una conclusione che mi sembra decisiva per capire la posizione di Foucault, e che perciò riporto integralmente. Dice Foucault (pp. 108-109):

il neoliber(al)ismo attuale non è affatto, come troppo spesso si dice, la rinascita o il ritorno di vecchie forme di economia liberale (leggasi: liberista) elaborate nel XVIII e XIX secolo, che il capitalismo attuale cercherebbe di riattivare, per un certo numero di ragioni dipendenti tanto dalla sua impotenza, dalle crisi che attraversa, quanto da alcuni obiettivi politici più o meno locali e determinati. In realtà nel neoliber(al)ismo attuale, sia che assuma la forma tedesca che evocavo poco fa, sia che prenda la forma americana dell'anarco-liber(al)ismo, c'è qualcosa di ben più importante in questione. Il suo problema infatti, è di sapere se effettivamente un'economia di mercato possa servire da principio, da forma e da modello per uno Stato che, a causa delle sue inadeguatezze, oggi lascia tutti

<sup>216</sup> Ricordo l'esordio della critica di Audier a Foucault (loc. cit., p. 20): Foucault "n'avait pas été très à l'aise en Mai 1968" era allergico alla letteratura "umanista" (virgolettato suo) dell'alienazione, di ispirazione freudo-marxista; fu perciò sedotto dalle critiche al '68, un movimento nato in opposizione alla società dei consumi. Foucault divenne quindi in seguito molto recettivo -questo lo si dimentica- nei confronti del liberismo. Nel testo di Audier si vedano anche le note 3 e 4 alle pp. 20-21. Alla radice di questi atteggiamenti c'è comunque da tener presente, a mio avviso, la citata antipatia di Foucault per i francofortesi e la cultura di discendenza romantica: ricordo che la critica della società nordamericana, società dei consumi, società *dell'individualismo di massa*, società dell'industria della cultura, etc., ha un luogo d'elezione nei francofortesi Adorno e Horkheimer, e si esprime nel '68 con il francofortese Marcuse (il riferimento all'uomo a una dimensione è eloquente). L'uomo a una dimensione è il prodotto di quella società.

diffidenti, per una ragione o per l'altra, a destra come a sinistra. Tutti sono d'accordo sul fatto di criticare lo Stato, di individuarne gli effetti distruttivi e nocivi. Ma all'interno di questa critica generale -una critica anche confusa, visto che l'abbiamo trovata formulata da Sombart a Marcuse, senza troppe differenze- attraverso e all'ombra di questa critica, riuscirà effettivamente il liber(al)ismo a far passare quello che è il suo vero obiettivo, vale a dire una formalizzazione generale dei poteri dello Stato e dell'organizzazione della società a partire da un'economia di mercato? È questo il problema importante, decisivo, del liber(al)ismo attuale, ed è per questa ragione che esso rappresenta, rispetto ai progetti liberali (leggasi: liberisti) tradizionali, quelli che abbiamo visto nascere nel XVIII secolo, una mutazione assolutamente importante. Non si tratta semplicemente di lasciare libera l'economia. Il problema è di sapere fino a che punto potranno estendersi i poteri d'informazione politici e sociali dell'economia di mercato. È questa la vera posta in gioco.

Dunque, contrariamene al vecchio liberismo che voleva uno Stato minimo, il neoliberalismo intende conformare a sé il quadro giuridico dello Stato. Intuizione certamente importante ma che ha un neo: *non si può* identificare in una categoria unica l'ordoliberalismo e la *Soziale Marktwirtschaft* con il liberismo di Hayek, Mises e Friedman, perché *non sono* la medesima cosa e *non hanno* il medesimo obiettivo. Intuizione comunque in sé valida salvo chiedersi: ma *pretendere uno Stato minimo*, non era forse una petizione *implicita* per *conformare a sé* (in quanto assenza di normativa) il quadro giuridico dello Stato? È mai esistito, è mai pensabile, un liberismo, senza il consenso di ciò che chiamiamo "Stato", cioè, in concreto, del Governo e dell'Amministrazione? E senza il consenso della cultura egemone? (si veda la nota 122, *supra*).

Vi sono quindi due motivi per maneggiare con una certa cautela il termine "neoliberale" (cioè, neoliberalista) con il quale Foucault definisce l'intero fenomeno: il primo, perché esso raggruppa obiettivi in sé diversi (quelli di Mises, Hayek e Friedman non sono quelli di Rüstow e Röpke); il secondo, perché, almeno per Mises, Hayek e Friedman, di "neo" non sembra esserci molto, salvo il passaggio dalla teologia deista della "mano invisibile", alle "verità" matematiche peraltro non meno afflitte di quella da ingenuità naturalistiche, e, come quella, confluenti nel *laissez faire*.

Il motivo unificante, Foucault lo esplicita però subito dopo e diviene uno dei punti focali della sua indagine, sottolineato da Audier: l'essenziale, nel vecchio liberismo di Smith, era lo scambio; ora è la concorrenza (p. 110). In questo, dice, "gli ordoliberali (cioè gli ordoliberalisti) non si differenziano per nulla da quella che era stata l'evoluzione storica del pensiero liberale (cioè liberista)". Ora, che cos'è, secondo Foucault, che consente di annullare le differenze? Lo dice subito dopo nella stessa p. 110: la concezione marginalista e neomarginalista (cfr. la nota 214, *supra*). Si tratta di un'indubbia verità, ma l'esposizione delle singole dottrine, condotta come sopra, rende a mio avviso difficile accettare la troppa semplificazione: almeno per quanto concerne Müller-Armack, per il quale sicuramente il mercato è un mezzo, ma non il fine.

Anche per quanto riguarda l'ordoliberalismo in senso stretto, in particolare Rüstow e Röpke, non si possono sottovalutare obiettivi come l'integrazione e la sproletarizzazione, idee che non sfiorano il sadduceismo di Mises, Hayek e Friedman. Forse c'è un problema *culturale* più generale che li unisce tutti: lo intuisce forse, ma non lo esplicita, Foucault quando ricorda il marginalismo: la cieca fede nella fandonia del "mercato" come luogo di autoregolazione, o, come direbbe Foucault, nel mercato come luogo di "veridizione", non di "giustizia".

Questo problema è il fondamento nella cultura razionalista, succube della visione deista prima, di quella matematica poi, che riduce la complessità del reale e l'incircoscivibilità della vita nei confini di un'astratta legge, scritta in cielo prima, nei quadranti cartesiani poi. Una legge che muoverebbe gli uomini come pedine su una scacchiera, secondo le regole d'un gioco: ma sono gli *uomini* che *fanno* la storia -sempre nuova e imprevedibile- e con essa l'economia. Perciò *la storia e l'economia vanno dove le portano gli umori del vissuto e perciò la Ragione non può calcolarne gli esiti*; e il tentativo previsionale di Bentham *che è al fondamento dell'economia classica*, è soltanto l'espedito di un pensiero, a dir poco, superficiale.

Nell'economicismo si riflette un problema di portata più generale, una cultura che, permeata dallo scientismo, minaccia la libertà dell'uomo: è il Razionalismo -classico o scientifico non ha importanza. Per questo mi è accaduto di affermare (*Storia, etc.*, p. 1336) che per la nostra società c'è più bisogno di Profeti che non di *managers* e di economisti, è necessario imprimere un nuovo corso, non amministrare lo stato di fatto: e nessun amministratore, nessun "tecnico", nessun "esperto", può *immaginare* il nuovo. Immaginare una nuova società è opera di visionari.

Foucault, dopo avere unificato le varie tendenze del "neo" liberismo sulla scorta della comune aderenza alla dottrina neoclassica, sottolinea la condizione necessaria per il funzionamento del marginalismo, costituita dalla concorrenza "perfetta", una condizione che abbiamo già introdotto a proposito di Röpke e Eucken (*Vollständigekonkurrenz*). Come vedemmo a suo tempo e come sottolinea Foucault a p. 112, il regime di concorrenza perfetta non si realizza però automaticamente, richiede un attivo controllo politico/amministrativo. Per dirla con le sue parole "è un obiettivo storico dell'arte di governo, non un dato di natura da rispettare".

E ancora (ivi): "Si dovrà governare il mercato". Questa, se mi è concesso, è una contraddizione già rilevata altra volta *supra*, che Foucault in questo passaggio non nota. Governare il mercato, secondo la petizione esplicita degli ordoliberalisti, contraddice la pretesa neoclassica/neomarginalista, *accettata dagli ordoliberalisti*, che il mercato sia in grado di autoregolarsi, che sia il luogo ove si realizza un equilibrio spontaneo, che sia luogo di "veridizione" secondo il linguaggio di Foucault. Esso infatti lo è (lo sarebbe) soltanto in un regime (la

concorrenza perfetta) che spetta all'intervento governativo, al quadro giuridico la cui osservanza spetta al Governo e all'Amministrazione far rispettare: ma che di per sé non esiste, non ha nulla di ineluttabile e automatico (altrimenti, a che pro intervenire?); che è frutto di scelta politica di governo e che *-tuttavia-* si pensa come stato di cose attingibile, almeno potenzialmente esistente, conducibile all'esistenza: *l'essente viene dunque all'esistenza, tripudio della metafisica.*

Tutto ciò ha comunque delle conseguenze, lo vedremo nella lezione successiva nella quale, tra l'altro, riemergerà questa contraddizione, per giunta sotto un aspetto che sembra perdere il carattere puramente illogico segnalato, per assumerne uno essenzialmente inquietante, se pensato in *un'altra* logica.

Ad apertura, Foucault ritiene di raggruppare le diverse definizioni del neoliberismo (che, ricordo, non soltanto riunisce in sé le diverse correnti che abbiamo trattato separatamente, ma è anche termine esplicitamente rifiutato da Röpke) che non ritiene però soddisfacenti. Il neoliberismo è piuttosto, a suo avviso, la normazione del potere politico in base ai principi dell'economia di mercato (p. 115). Esso non si porrebbe dunque sotto il segno del *laissez faire*, ma "di una vigilanza, di un'attività e di un intervento permanente" (ivi).

Da questo momento il suo testo si arricchisce di citazioni, e qui è interessante far riferimento alle note del Curatore, dalle quali appare che Foucault si basa molto su letteratura secondaria, non ha conoscenza diretta del Colloquio Lippmann, e a volte incorre anche in qualche svista. Ciò non toglie che egli riesca a individuare alcuni caratteri generali del fenomeno, che tali sono anche perché ciò che si è visto in atto è stato più il fenomeno *politico* che non la pratica ordoliberalista, che Foucault traduce nell'operato *politico* di Erhard. Caratteri generali che di fatto possono maggiormente essere accostati alle dottrine di Mises, Hayek e Friedman, potentemente supportati da Governi e Accademici.

Seguiamo comunque il ragionamento di Foucault, che si sviluppa sui due poli del monopolio e della concorrenza. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare -e che pensava Marx- cioè che il traguardo finale della concorrenza sia lo stabilirsi di un monopolio, gli ordoliberalisti sostengono che la tendenza al monopolio sia estranea alla logica della concorrenza (pp. 117-118; questo l'abbiamo già visto parlando dell'ordoliberalismo e della *Vollständigekonkurrenz*). In questo ragionamento, Foucault coglie tuttavia un punto d'unione tra Mises e gli ordoliberalisti: il monopolio è il risultato prodotto dal protezionismo, tipico delle economie a direzione statale (pp. 118-119).

Per quanto riguarda la tradizione tedesca il pensiero può certamente correre indietro ai tempi di Bismarck. Per quanto riguarda l'analisi di Mises, l'argomentazione è però molto diversa, e lo si comprende se si ragiona in termini di autoregolazione del mercato. Il formarsi di un monopolio sarebbe infatti dannoso se consentisse la formazione arbitraria del prezzo della merce; ma poiché per la dottrina marginalista, all'aumentare del prezzo diminuisce il consumo, ecco che il monopolista dovrà fissare il prezzo *come se* si trovasse in regime di concorrenza (pp. 119-120). Lascio giudicare al lettore il carattere del tutto *immaginario* di questo idillio lungo le curve: *come se* sul mercato non fosse presente il *bisogno*, e con lui il *potere* di chi dovrebbe soddisfarlo, nel cui ambito c'è anche il potere di stabilire la *propria* platea di consumatori secondo i *propri* calcoli.

Ad ogni buon conto, si possono intravedere, nelle ragioni di queste differenze, anche le ragioni di Foucault per ignorarle dottrinalmente, posto che egli privilegia il piano *politico*: si può intravedere infatti da un lato il desiderio tedesco di troncare una tradizione che approdò nel nazismo, e di pensare una Germania legittimata sul piano internazionale; dall'altro l'interesse di un'economia egemone, quale quella USA, alla formazione di grandi concentrazioni su un mercato internazionale totalmente aperto. Non per nulla questa, l'abbiamo visto, è la posizione di Friedman, quella che ha condotto alla globalizzazione e, per conseguenza, alla finanziarizzazione dell'economia. D'altronde la richiesta di una totale abolizione delle tariffe doganali è un'antica petizione paleoliberista: anche quella motivata con l'astrazione razionalista che abbiamo visto esporre da Friedman nella parabola degli scambi USA-Giappone. Per gli uni dunque, il monopolio non deve esistere; per gli altri l'argomento va smussato; in ogni caso è escluso dal conto.

Per meglio precisare: per gli ordoliberalisti il monopolio deve essere evitato, e a ciò è funzionale il quadro giuridico; per Mises e Friedman è un fantasma verbale privo di consistenza ontologica: *in ogni caso non è il punto d'arrivo del capitalismo*. In modo molto sottile, Foucault ha colto qualcosa di reale.

Non mi sento però di condividere quanto conclude a p. 120, allorché dice: "i neoliberali (leggasi: neoliberalisti) si sono liberati del problema dell'handicap del monopolio e possono dire: come vedete non c'è bisogno di intervenire direttamente nel processo economico poiché se si lascia svolgere pienamente questo processo, che di per sé è portatore di una struttura regolatrice come la concorrenza, esso non si incepperà mai".

Infatti, per gli ordoliberalisti la concorrenza è resa possibile soltanto da un rigido quadro giuridico e da un occhiuto controllo amministrativo; nel caso poi, ancora diverso, della *Soziale Marktwirtschaft*, l'intervento esiste -e come!- almeno in teoria (ma di questo si parla) sul piano redistributivo: quindi siamo su una prospettiva ancora diversa.

È precisamente qui tuttavia, che si rivela ancora una volta la contraddizione ordoliberalista che Foucault non rileva limitandosi a sviluppare un brillante discorso sui temi kantiani dei principi costitutivi e dei principi regolativi: nell'ordoliberalismo lo Stato, e per esso il Governo, deve intervenire con un quadro giuridico affinché si realizzi ciò che era giudicato "buono" in quanto "naturale" (cioè il "libero" mercato): che però non si è rivelato "naturale" (non si è realizzato né si può realizzare senza quell'intervento) e tuttavia resta "buono".

Questa è la contraddizione che ne determinerà i limiti sotto le pressioni del potere economico, ed è inquietante perché mostra la scelta politica e *culturale* di ridare vigore a un sistema che aveva prodotto disastri, giudicando il disastro come *accidens* estraneo alla *substantia* della cosa: un po' come gli eresiologi giudicavano il male nel mondo. Su questa contraddizione si articola tuttavia la "politica di quadro" illustrata da Foucault (cfr. p. 123 e la nota 40 a p. 300) organizzazione di un "ordine di concorrenza" (p. 124).

Foucault prosegue sottolineando (pp. 124-127) che l'ordoliberalismo mise in dubbio i fondamenti della politica sociale (redistribuzione, assistenza sociale, istruzione pubblica) il che, per verità, sembra eccessivo, e talvolta assunto con citazioni senza riscontro;<sup>217</sup> nonostante le sviste, è tuttavia corretta la sintesi che Foucault offre dell'ordoliberalismo (ciò che vale anche per la *Soziale Marktwirtschaft*): "esiste soltanto una politica sociale vera e fondamentale, cioè la crescita economica" (p. 127). Debbo tuttavia ricordare che, mentre ciò è dichiarato senza reticenze da Müller-Armack, per il quale la misura della socializzazione del profitto è indissolubile dall'esistenza di un profitto che a sua volta è affidato all'efficienza dell'economia di mercato; nel quadro ordoliberalista la "socialità" è funzione di un modello teorico che pretende di assicurare *automaticamente* l'equità.<sup>218</sup>

Nota poi Foucault (pp. 127-128) che i programmi da lui detti "neoliberali" (senza specificare le differenze tra ordoliberalismo e *Soziale Marktwirtschaft*) non poterono essere applicati "alla lettera in Germania" per una serie di ragioni che non vengono spiegate; tuttavia "è dal rifiuto di questa politica sociale che si svilupperà l'anarco-capitalismo americano". Ora, la frase così com'è, è un po' equivoca. Che cosa vuol dire? che il rifiuto ne è costitutivo? certamente però l'anarco-capitalismo americano non ha nulla a che vedere con gli eventi della Germania, è uno sviluppo del liberismo *d'antan* che viene da Mises e Hayek e si trova poi in Friedman come impostazione *ideologica*.

Anche il prosieguo del discorso sembra però unire elementi eterogenei: la privatizzazione dei meccanismi assicurativi, affidando all'individuo la responsabilità di proteggersi dai rischi, in luogo di sistemi di sicurezza sociale, è certamente una posizione ordoliberalista -lo abbiamo visto- e in parte anche di Müller-Armack;<sup>219</sup> ma anche di Mises, Hayek e Friedman; ma che "il governo neoliberale" (neoliberalista) non debba nemmeno correggere gli effetti distruttori del mercato sulla società (p. 128) è petizione esclusiva di questi ultimi. Per il modello ordoliberalista infatti, questi effetti distruttori non dovrebbero mai verificarsi, grazie alla *Vollständige Konkurrenz*; per la *Soziale Marktwirtschaft* poi, l'intervento correttivo c'è, è il fondamento stesso della sua concezione.

Insomma, il problema di Foucault è che, forse per il desiderio di cogliere aspetti generali e portare il problema in politica, forse per una non conoscenza diretta delle dottrine dei tedeschi, egli dà un'unica lettura di dottrine in sé diverse e con premesse storico-culturali ben diverse. Il caso si ripete subito dopo, quando Foucault afferma espressamente (p. 129): "quello che i neoliberali vogliono attuare è un governo della società, una politica della società. D'altronde è lo stesso Müller-Armack ad avere assegnato alla politica di Erhard il termine significativo di *Gesellschaftspolitik*" e si confronta la sua affermazione con la precisa -e controllabile- nota del Curatore (nota 52 a p. 302) che sottolinea la superficialità dell'affermazione di Foucault: anche perché questa "politica della società" è pensata diversamente da come la interpreta Foucault.<sup>220</sup>

Il quale vede comunque un tentativo "di normalizzare e disciplinare la società a partire dal valore e dalla forma del mercato" quasi, cioè, un tentativo autoritario di realizzare quello che è comunque il fine di ogni società liberista sul fondamento della *fede* nell'equilibrio neoclassico, da tutti condivisa al di là delle diverse ricette; una fede che non ha neppure quel tanto o quel poco di razionalità che ha la fede in una Rivelazione, trattandosi piuttosto di un ossimoro, la Fede nella Ragione.<sup>221</sup>

Quale che possa essere il giudizio al riguardo, sembra comunque decisiva l'affermazione di Foucault che segue a p. 130 e che, al di là della costruzione discorsiva che la precede, ha tutta l'evidenza di una constatazione empirica, non peraltro superficiale, circa gli sviluppi *politici* delle società "neo" liberiste: "non si cerca di ottenere una società sottomessa all'effetto-merce, bensì una società sottomessa alla dinamica della concorrenza".

Questa, mi permetto di osservare, potrebbe essere la società creata dal dominio del "mercato", cioè del luogo della forza dove vince il "migliore" che tale è perché ha vinto. Della "giustizia" -cioè dello *ius*, concetto

<sup>217</sup> Si veda l'attribuzione a Röpke, a p. 124, della frase oggetto della nota 46; e la suddetta nota a p. 301. Si deve sottolineare che il caso non è unico.

<sup>218</sup> Cfr. *supra* l'analisi di Goldschmidt sulle differenze tra ordoliberalismo e *Soziale Marktwirtschaft*.

<sup>219</sup> Cit., p. 284: "Eine solche Aufgliederung der sozialen Hilfe in eine vom Staate gesicherte Grundversorgung und eine zusätzliche Schicht einer der eigenen Initiative überlassene Eigensicherung" cioè una divisione tra un'assicurazione di base a carico dello Stato e un'assicurazione ulteriore lasciata all'iniziativa individuale.

<sup>220</sup> Cfr. l'articolo di Müller-Armack alle pp. 267-273 di *Wirtschaftsordnung, etc.*, cit.

<sup>221</sup> Potrei citare in proposito il certamente non "irrazionale" Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, 7ª ed. riveduta da V. Mathieu, 9ª d. 1965, Bari, U.L. 1969, pp. 248-249: "Possibilità, esistenza, necessità, non si sono mai potute spiegare senza manifesta tautologia, quando si voglia ricavare la loro definizione unicamente dall'intelletto puro. Giacché il giuoco di prestigio per cui la possibilità logica del concetto (che non si contraddice) si fa apparire possibilità trascendentale delle cose (*in cui al concetto risponde un oggetto*) può gabbare e contentare soltanto gli inesperti". Il corsivo è mio; il concetto cui si pretende di far corrispondere l'oggetto è l'equilibrio neoclassico al fondamento di tutti i liberismi: paleo-, ordo-, e neo-. Questo è soltanto un esempio dell'irrazionalità del Razionalismo; sulla maggior razionalità persino di una Ragione fondata su una Rivelazione rinvio al pensiero di al-Ghazālī e Ibn Taymiyya, in *Storia, etc.* Del secondo si veda, sul medesimo argomento, anche la critica agli universali, in particolare loc. cit., pp. 1150-1155.

religioso, si veda la nota 210 *supra*- non v'è traccia, *conformemente a una società confinata nell'immanenza e perciò senza Utopia*. Si ricorderà che, precisamente in nome della concorrenza, o, se si vuole, del "mercato", Mises e Hayek denunciavano il sindacato come forma di monopolio *che altera la concorrenza tra lavoratori nel vendere le propria merce-lavoro a prezzi di saldo*.

Non è questa però la società cui pensano gli ordoliberalisti: essi pensano ad una introiezione del concetto di concorrenza che fa di ogni soggetto un'impresa, in quel quadro tutto tedesco che fa da sfondo a Rüstow e Röpke, fatto di piccole comunità rurali con piccole attività imprenditoriali/artigianali; Foucault dice "una specie di ritorno alla natura, più o meno rousseauiano" (p. 131) e definisce il progetto "demoltiplicazione della forma 'impresa' all'interno del corpo sociale" (ivi); una società orientata non verso il mercato e l'uniformità della merce, ma verso la molteplicità e la differenziazione delle imprese" (p. 132).

Foucault non sottolinea tuttavia che siamo in presenza di un progetto tutto tedesco, nel senso che è pensabile soltanto per uno stereotipo di società immaginato dai tedeschi per una società tedesca un po' letteraria: ciò che emerge da un regime di concorrenza generalizzata sono infatti i rapporti di forza reali, non gli scenari tardo-romantici e un po' *biedermeier* immaginati da Rüstow e Röpke.

Nella lezione del 21 Marzo 1979, Foucault riprende i concetti esposti nella lezione precedente e li sviluppa; è un passaggio centrale per la sua impostazione, che parte dall'ordoliberalismo per giungere al liberismo di Chicago, esposta essenzialmente nelle lezioni di Marzo. Attenzione però: si tratta di un passaggio e di una connessione fondata su una logica interna dei sistemi individuata da Foucault: brillante e sottile, ma che sembra partire più dalle conclusioni delle esperienze che non dalle motivazioni delle culture che ne erano a fondamento. Questo aiuta a capire una constatazione che avevamo introdotto dall'esterno, come mai il neoliberismo sia divenuto una "parolaccia"; e anche a riflettere su una mia personale considerazione precedente, *l'inermità* dell'elaborazione ordoliberalista rispetto alla fiducia che vi avevano riposto i fondatori: e la metafora del drago.

In altre parole Foucault, che sviluppa considerazioni *politiche*, appunta l'analisi sull'*eguale* e trascura (dal suo punto di vista può non aver torto) *il diverso*. Un "diverso" che, però, qualcosa conta, se si considerano i diagrammi di Piketty<sup>222</sup> che mostrano come il rapporto redditi da capitale/redditi da lavoro sia (ancora?) meno drammatico (meno "ottocentesco") in Germania, rispetto agli altri Paesi dell'occidente.

Foucault riparte (p. 133) dalla *Gesellschaftspolitik*, parola conosciuta, sembra, da Müller-Armack e che, per il nostro Autore, sembra rivestire un significato ermeneutico radicale. Per lui questa "politica sociale" non sembra assumere il significato che ci viene suggerito dando uno sguardo ad alcuni testi del Professore tedesco, quello di meccanismo compensatorio degli effetti distruttivi del capitalismo. Al contrario - e qui entra in gioco la logica esplicita degli ordoliberalisti- la *Gesellschaftspolitik* viene intesa come condizione necessaria alla sopravvivenza dell'economia di mercato "perché possa funzionare il meccanismo formale della concorrenza" (p. 134). Essa deve cioè non tanto annullarne gli effetti antisociali, quanto i meccanismi anticoncorrenziali che potrebbero sorgere nella società (ivi). La posta è dunque "la formalizzazione della società sul modello dell'impresa (ivi).

Premesso che qui si parte con un illecito processo alle intenzioni -quel che si legge sui testi originali non è affatto quel che vuol intendere Foucault- quel che lascia ancor più perplessi sono le conclusioni: ciò cui approda Foucault è *già* Friedman. Perciò, nell'impostazione di Foucault che avrà anche un fondamento *politico* nella constatazione degli approdi, ma che non tiene conto *dell'eterogenesi dei fini* e crea in tal modo *legami parentali non provati*, ciò che è un approdo diviene un dato di fatto *a monte* e, mi si consenta la battuta un po' banale ma appropriata al suo *j'accuse*, anche "a prescindere": tant'è che lo anticipa già in poche righe.<sup>223</sup>

<sup>222</sup> Scrive anche, a commento, Piketty (pp. 181-182): "non c'è dubbio che tra il 1990 e il 2000, sulla scia di un processo di crescita iniziato negli anni cinquanta, sia maturata una prosperità patrimoniale che non si conosceva dai tempi della belle époque. Il capitale, che verso la metà del XX secolo era praticamente scomparso, sembra oggi, all'inizio del XXI secolo, tornare sugli alti livelli del XVIII e il (sic) XIX secolo. I patrimoni non erano recuperato l'aspetto florido che hanno sempre avuto. In definitiva sono state le guerre del XX secolo a fare *tabula rasa* del passato e a dare in larga misura *l'illusione di un superamento strutturale del capitalismo*". Quest'ultimo corsivo è mio.

<sup>223</sup> Nella medesima pagina, subito sotto si legge: "i personaggi dell'ordoliberal(al)ismo tedesco come Röpke, Rüstow ecc., e poi personaggi come Hayek e Von Mises che saranno gli intermediari tra l'ordoliberal(al)ismo tedesco e il neoliber(al)ismo americano che produrrà l'anarcoliberal(al)ismo della Scuola di Chicago, Milton Friedman ecc. Tutti costoro si riuniscono nel 1939 (al Colloquio Lippmann, n.d.s.) -non Milton Friedman, ma Hayek e Mises che saranno in un certo senso gli agenti di trasmissione". Foucault non deve aver letto gli Atti, altrimenti *non potrebbe* dire questo, considerato non soltanto lo scontro che vi ebbe luogo, ma il suo fondamento, una opposta valutazione *sociale* sul *laissez faire*, ma non soltanto: anche sulla *realtà* di quella cosa chiamata "società". Il racconto di Foucault è del tutto fantasioso. Il solo punto di contatto tra questi protagonisti, l'ho ripetuto più volte, è la *fede* nell'equilibrio neoclassico. Foucault perde di vista le differenti motivazioni degli ordoliberalisti rispetto a Mises, Hayek e Friedman, e il differente orientamento sociale; non coglie viceversa il fondamento comune *razionalista* nel privilegiare in astratto l'efficienza economica, indipendentemente dai suoi riflessi sull'umanità dell'uomo. Colgo quindi l'occasione di questa nota per fare qualche esempio delle sue disattenzioni. Foucault perde di vista, nel parlare di "mercato", che esso non è il luogo dell'equilibrio, ma quello ove si epifanizza la disegualianza. L'unico equilibrio che vi si potrebbe realizzare è infatti quello transeunte, mutevole, *politico* (quindi anche un po' soggettivo) dello *ius*; averne fatto luogo di "veridizione" -per usare le sue parole- ha significato perciò *legittimare la disegualianza*, ma non è tutto. Ha significato anche chiamare "vero" il "fatto", come ovvio in una società senza Utopia, senza ciò che fa camminare la storia; una società che però è tale *istituzionalmente*. Da sempre infatti la società borghese ha voluto attribuirsi l'immobile sacralità della "natura", ha considerato se stessa lo stato "naturale" dell'uomo, vede se stessa *sub specie aeternitatis*, si considera *substantia*, non *accidens*, come tutto ciò che è della storia. Coerentemente il liberismo nega che il "fatto" possa essere sottoposto a giudizio di valore perché questo è *razionalisticamente indimostrabile*, quindi il "fatto" è necessariamente "giusto": il giudizio di valore però non si "dimostra" si *mostra testimoniandolo*; non rilevarlo significa porsi nella stessa cultura di ciò che si vorrebbe criticare. La giustificazione del liberismo poi, sin dal tempo di Smith e giù giù sino ad Hayek, si fonda su questo assioma apparentemente irrefutabile, di fatto illecito nella conclusione: nessuno può avere chiara cognizione dei complessi effetti di una scelta, tanto meno delle

Qui però si apre una lunga e interessante analisi di Foucault sui rapporti tra capitalismo e ordinamento giuridico.

La vita economica, dice a p. 135 “si svolge in un quadro giuridico che fissa il regime della proprietà, dei contratti, dei brevetti d’invenzione, del fallimento, lo statuto delle associazioni professionali e delle società commerciali, la moneta e la banca, tutte cose che non sono dati di natura *come le leggi dell’equilibrio economico*, ma creazioni contingenti del legislatore”. Il corsivo è mio, perché forse Foucault avrebbe dovuto definire quelle leggi come “*pretesi* dati di natura”: ma l’ultima nota da me introdotta poche righe sopra, può forse far intuire che non si tratta di una distrazione di Foucault. Comunque sia, poiché l’ordine legale evolve, si deve concludere che il regime liberista non è un ordine “naturale”, ma “l’effetto di un certo ordine legale” (p. 136). Non è l’economia che determina l’ordine giuridico, è vero il contrario (ivi).

Pensare la stretta e reciproca influenza tra diritto ed economia, significa abbandonare la metafisica di un “capitale” e di un “capitalismo” che avrebbero stravolto le vecchie regole per adattare alle proprie necessità (p. 137); “i processi economici e il quadro istituzionale si sono resi necessari a vicenda, si sono modificati e modellati in una incessante reciprocità” (ivi). Per dirla in un altro linguaggio: struttura e sovrastruttura si condizionano reciprocamente, sicché è difficile fissare i ruoli, stabilire quale sia l’una e quale l’altra.

Se ne deduce che la storia del capitalismo è una storia economico/istituzionale (p. 138) e che il ruolo dell’istituzione giuridica è *politico*, e riguarda la sopravvivenza del capitalismo (ivi). Ora, se “il capitalismo storico che conosciamo” non può essere dedotto, come nel marxismo, dalla sola logica interna del capitale, è lecito pensare a un processo “di trasformazioni economico-istituzionali” che aprono “un campo di possibilità” (pp. 138-139). Gli ordoliberalisti avevano dunque un problema da risolvere, dimostrare “che un capitalismo era ancora possibile, che il capitalismo poteva sopravvivere a condizione di fornirgli una forma nuova” (p. 139).

Che questo fosse il problema degli ordoliberalisti è senz’altro vero, lo abbiamo notato a suo tempo; gli ordoliberalisti hanno sempre affermato l’efficienza del “libero” mercato, creduto nell’equilibrio neoclassico, e temuto la centralizzazione dell’economia, inevitabile, a loro parere, come risposta ai danni sociali del *laissez faire*. Soltanto, essi sostenevano -e questa non è semplicemente una questione semantica, c’è anche una convinzione, non importa se fondata- che il “capitalismo” fosse null’altro che il *laissez faire*, eliminato il quale l’Immacolata Concezione del mercato sarebbe tornata a elargire grazie ai fedeli.

Questo, mi si consenta l’inciso, è contraddittorio: il mercato, che non è luogo di veridizione se non nel senso che vi si epifanizza la forza, non può essere luogo di “giustizia” (con tutta la vaghezza della parola) senza intervento umano: dopo il quale non sembra più il caso di parlare d’illibatezza. In ogni caso il mercato è un luogo che emana sempre un certo odore di frutta marce: è un *fatto*, inutile scandalizzarsi, impossibile eliminarlo: però come luogo di illibatezze non sembra più credibile di un postribolo.

Tornando alla p. 139 di Foucault, leggiamo che gli ordoliberalisti si proponevano di postulare un capitalismo<sup>224</sup> possibile, pensando norme che ne garantissero un nuovo funzionamento, depurato dalle contraddizioni precedentemente mostrate, perché queste non erano intrinseche al capitalismo stesso, ma derivavano da un quadro *anche* giuridico. Dunque, ricapitola Foucault a p. 140, se quello che conosciamo non è “il” capitalismo, ma un particolare capitalismo, è possibile allora pensare *un altro* capitalismo, creandone l’opportuno quadro giuridico.

Niente interventismo economico ma interventismo giuridico (p. 141): è la *Wirtschaftsordnung* degli ordoliberalisti e di Müller-Armack: e qui s’inizia a parlare di “Stato di diritto” (pp. 142-145) il quale, come sappiamo, è costituito su un insieme di principi *formali*. In economia perciò, uno Stato di diritto porta all’esatto contrario dell’economia di piano (p. 145) perché, in questo secondo caso, la pubblica amministrazione eserciterebbe il ruolo di soggetto decisionale (ivi). Nello Stato di diritto viceversa, essa si limita a fissare “le regole del gioco”, non interviene nel “gioco” medesimo.

Peccato, mi viene da notare, che la “forma” venga modellata di norma secondo le scelte dell’artefice e la durezza della materia: è lecito pensare che il “diritto” dello Stato possa avere qualche peccatuccio originale? Ma qui Foucault passa ad Hayek, che ben conosciamo: ed è questo passaggio *logico* che gli consente di chiudere in una medesima catena consequenziale gli ordoliberalisti (più Müller-Armack) Hayek (più Von Mises) e Friedman che aveva citato *ab initio* insieme ad Hayek e alla “destra americana” (p. 147) come il terminale con il quale si inaugura l’era Reagan-Thatcher (e l’ultimo quarantennio, nel 1979 ancora da venire).

Tutto ciò è affascinante ma fantasioso: Foucault, con un geniale *slalom*, individua tra i *concetti* legami che tra le *cose* è difficile individuare; è difficile individuarli tra storie e culture diverse che, infatti, non riuscirono a convivere nella Società del Mont Pèlerin. Foucault vola troppo alto per distinguere i particolari del paesaggio.

---

infinite scelte che si interconnettono nell’economia, quindi è meglio lasciare le scelte agli *animal spirits* perché la loro interazione produrrà un risultato *naturalmente positivo*. Che tale positività sia frutto della Ragione cosmica o alberghi nei quadranti cartesiani, *in ogni caso* la struttura del pensiero sottostante resta quella di una teodicea, contro la quale vale sempre il dubbio assiologico gnostico: nulla mostra che ciò che è “naturale” sia necessariamente positivo, molti potrebbero sostenere con buone ragioni, le ragioni delle loro esistenze, il contrario. Ecco: tutto questo non è mai sottolineato da Foucault; la sua critica resta essenzialmente *politica*, non è culturale, non colpisce il fondamento.

<sup>224</sup> Uso la parola “capitalismo” seguendo Foucault, ma noto ancora una volta che egli ignora, evidentemente per mancanza di rapporto diretto con le fonti, la distinzione che gli ordoliberalisti fanno tra capitalismo ed economia di mercato (cfr. nota 120 *supra*). Qui si dovrebbe perciò sostituire il termine “capitalismo” con quello di “economia di mercato”

Il risultato di questo generale neoliberismo che si va ad instaurare sulla scena del mondo sarà la fine dell'intervento statale comunque inteso, come protezionismo nel XIX secolo, come pianificazione nel XX (p. 148). Con la dottrina degli ordoliberalisti, che conduce allo Stato di diritto, nasce dunque, secondo Foucault, "una nuova arte di governare" (p. 149). Qui il problema è come evitare le tendenze intrinseche del capitalismo che sfociano in una vittoria dell'economia pianificata (socialista) cioè nella perdita della libertà (p. 150). Questa, lo abbiamo visto, è la grande preoccupazione degli ordoliberalisti, che dà il via alla loro speculazione. Questo deprecabile sviluppo involutivo del capitalismo è, secondo gli ordoliberalisti -abbiamo visto anche questo- conseguenza dei suoi danni sociali. Qui dunque, dice Foucault, deve intervenire la *Gesellschaftspolitik*; essa consentirà di mantenere intatta la logica di un mercato concorrenziale (p. 152).

Qui, in un inciso, parlando di come l'ordoliberalismo avesse plasmato la politica economica tedesca del dopoguerra, aggiungeva che ciò che spaventa i francesi non è lo Stato di polizia (quello, cioè, dove le decisioni vengono prese dall'alto) ma lo Stato di diritto; che comunque il modello tedesco si era diffuso nella politica economica francese e "in un certo numero di questioni, di *teorie* e di utopie *liberali*, come quelle che vediamo svilupparsi *negli Stati Uniti*" (ivi). Il cerchio si è chiuso, i corsivi sono miei.

Il tema viene ripreso nella lezione del 27 Marzo che, nell'apparente continuità dell'esposizione orale, sviluppa tre temi diversi: prosegue la lezione precedente; si sofferma sulle particolarità della Francia; introduce nel finale importanti considerazioni generali.

Nella prima parte è da segnalare il ritorno al concetto di *governamentalità* che, si ricordi, ci aveva colpito per la sua vicinanza al concetto islamico di *siyâsah*, un concetto non precisamente "liberale" (lo dico a prescindere da ogni giudizio di valore: è una constatazione puramente "tecnica"). Qui Foucault fa una considerazione interessante, coerente con la sua vicenda di studioso della devianza: la governamentalità è paragonabile alla tecnica di guida della condotta "dei folli, dei malati, dei delinquenti, dei bambini" (p. 154). Non si può dire che abbia torto, in effetti siamo in presenza del bombardamento dottrinale dall'alto, con il supporto logistico degli "esperti": Accademici e gazzettieri.

Questo è un inciso che si inserisce nel discorso, nel quale Foucault deve rilevare la presenza, nell'ordoliberalismo, di una vera e propria fobia dello Stato: si ricorderà che in quegli Autori era presente infatti, forse a seguito dell'esperienza delle dittature, l'identificazione tra economia pianificata e dittatura, nel senso che la prima è premessa all'ineludibile avvento della seconda.

Naturalmente Foucault tende a smontare un simile rapporto di causalità, ma la constatazione che questa fobia è presente anche in Hayek (e in Mises) con le medesime motivazioni, lo rafforza nella convinzione del processo genetico da lui pensato: ordoliberalismo ↔ Mises/Hayek → Chicago/Friedman.

A questo riguardo sono significative le pp. 160-161 nelle quali afferma una "diffusione del modello tedesco negli Stati Uniti" (p. 161) affermazione che egli introduce con questo passaggio di p. 160:

"Bisognerebbe fare una serie di studi più puntuali sul ruolo svolto dagli emigrati tedeschi negli Stati Uniti, ad esempio un personaggio come Hayek. Ma lasciamo perdere. Tra il modello neoliberale tedesco, costituitosi essenzialmente attorno agli esponenti della Scuola di Friburgo, e il neoliberalismo americano c'è tutto un insieme di relazioni storiche sicuramente molto difficile da districare.

Sicuramente, direi, molto difficile da provare, considerata la spaccatura della Società del Mont Pèlerin tra tedeschi e americani (Audier, pp. 363, sgg.; ma anche 345, sgg.). Quanto a fare di un austriaco (Hayek) un tedesco, penso che ciò solleverebbe proteste sia in Austria che in Germania.

Tant'è, questa è la visione di Foucault che prosegue parlando della diffusione dell'ordoliberalismo in Francia, che accosta a quella negli USA dicendo: "I due fenomeni non coincidono, non si sovrappongono, anche se *indubbiamente* (corsivo mio) tra i due c'è tutto un sistema di scambi e rinvii" (p. 161). Dopo di che parla della Francia, argomento che mi permetto di sorvolare con l'eccezione di un inciso che ha certamente carattere più generale: a p. 169 Foucault parla infatti di un principio che è "comune all'ordoliber(al)ismo tedesco e al neoliberal(al)ismo americano". Il principio è che "l'economia è essenzialmente un gioco, si sviluppa come un gioco tra partner" e lo Stato ha la funzione essenziale di "definire le regole del gioco economico".

Ora, questa seconda parte rientra nelle concezioni ordoliberaliste, lo abbiamo visto; la prima parte, quella che vede nell'economia il "gioco" era valida in modo -come dire?- un po' più "ruvido", anche per il vecchio *laissez faire*, dove il *croupier* aveva una mano invisibile e anche molto lesta nell'accaparrarsi la posta. La trasformazione dell'economia in un "gioco" regolato da formule analitiche, appartiene alla dottrina neoclassica accettata da tutte le scuole "neo" liberiste; è difficile però che possa trattarsi di un "gioco" anche per i perdenti, che non stanno perdendo *fiches* al Monopoli, e non sempre per "colpa" o errore proprio: generalmente ciò accade per una disparità di forze.

Questo, per noi, è un discorso vecchio; vediamo invece l'analisi di Foucault, e scopriamo come il luccichio delle regole nuove nasconda una realtà dura a morire, che riguarda sempre la presenza della forza sul *non* libero mercato. Dice Foucault: vi è ora, nel gioco, una "clausola di salvaguardia" che rende impossibile l'eventualità che uno dei partecipanti perda tutto "e non sia più in grado di continuare a giocare" (p. 169). Il gioco non è dunque cambiato, ma nessuno può finirne definitivamente fuori; inoltre, poiché nessuno è tenuto originariamente a far parte di questo gioco (il "gioco" economico) sta alle regole elaborate dallo Stato "far sì che

nessuno sia escluso da questo gioco, all'interno del quale si è trovato preso senza aver mai voluto esplicitamente farne parte" (ivi).

Interrompo l'esposizione di Foucault con una modesta riflessione: è lecito definire *liberale* una società che *costringe* tutti a giocare un gioco al quale non tutti vorrebbero partecipare? A me non sembra, perciò insisto nel definirla più terrenamente *liberista*.

Proseguiamo comunque con Foucault, che a questo punto sviluppa alcune pagine per giungere a stabilire alcuni concetti: ognuno ha dei bisogni fondamentali dei quali occorre tener conto e, rispetto alla soddisfazione di questi bisogni, nascono i concetti di "povertà relativa" e "povertà assoluta" e l'esigenza di una politica sociale. Ora, dice Foucault, "La povertà relativa non rientra in alcun modo tra gli obiettivi di una simile politica sociale. L'unico problema è la povertà assoluta, vale a dire quella soglia al di sotto della quale si ritiene che le persone non abbiano un reddito adeguato in grado di assicurare loro un *consumo* sufficiente" (p. 173, corsivo mio).

La differenza tra povertà assoluta e povertà relativa (calcolata nei vari Stati secondo *standards* variabili col variare delle economie) costituisce una soglia, un limite che divide gli assistiti dai non assistiti (ivi). Al di sopra di quella soglia ciascuno dovrà regolarsi, per sé e per la famiglia, come un'impresa, gettandosi nel "gioco" della concorrenza. In fondo, si ricorderà, era questo ciò cui pensavano gli ordoliberalisti quando parlavano di "sproletarizzazione": mettere ciascuno in condizione -per meglio dire *nell'obbligo*, una volta ricevuto il quadro giuridico con le regole del "gioco"- di essere imprenditore di se stesso. È la nozione di "capitale umano"

Conclude perciò Foucault: "Ci sarà dunque una sorta di popolazione fluttuante al di sotto e al di sopra del limite che costituirà, per un'economia che ha rinunciato al pieno impiego, una costante riserva di mano d'opera a cui si potrà sempre attingere, se occorre, ma che sarà sempre possibile rinviare al suo statuto di assistita, qualora la situazione lo richieda" (p. 174). E ancora (ivi): "ciò implica un fondo di popolazione fluttuante, al limite, al di sotto o appena al di sopra, di questo limite, i cui meccanismi di assicurazione consentiranno a ciascuno di sussistere in maniera tale da poter essere candidato a un possibile impiego, se le condizioni del mercato lo consentono"

Toh!? e che cos'è questa se non la *industrielle Reservearmee* di Marx, rivestita con gli abiti alla moda del nuovo apparato teorico? Con qualche cinismo calcolante in più, perché porre l'accento sull'insufficiente *consumo* significa ricordare all'incolpevole che il suo scarso consumo *nuoce* al ciclo economico; significa chiamarlo a consumare onde *produrre*; significa -ed è constatazione nota- instillare nel disoccupato il senso di colpa e di vergogna, non soltanto di chi è stato escluso dal gioco, ma anche di chi non *produce*. Il meccanismo esplicita inoltre la *convenienza* a mantenere in vita chi domani potrà tornar utile al ciclo: l'elemosina d'un tempo era un gesto più generoso, *umano* e disinteressato, era un rapporto dell'uomo con l'uomo. L'uomo ora non è più "umano", è un pezzo dell'ingranaggio da tenere oliato quel che basta in magazzino, casomai tornasse di nuovo *utile*. L'assurdo del pensiero *razionalista*, è che tutto ciò possa sembrare normale, per dar vita a una *società*.

Quel che conta ormai è soltanto essere "efficienti"; aggiunge infatti Foucault: "Da quando l'economia funziona come funziona oggi, da quando la popolazione contadina non può più garantire questa sorta di serbatoio perenne di mano d'opera, bisogna costituirlo in qualche altro modo" L'uomo come un macchinario momentaneamente dismesso che va comunque tenuto funzionante per un eventuale riuso, mostra di essere divenuto l'oggetto di un calcolo tecnico-economico a vantaggio di qualcosa che lo trascende, che lo *usa*.<sup>225</sup>

Lascio a Foucault le sue -giuste- conclusioni logiche di p. 175,<sup>226</sup> come pure lascio quelle etiche ai docenti di filosofia morale e ai teologi; quelle politiche ai politici e agli ideologi; quelle di opportunità ai sociologi. Qui mi preme sottolineare, nei limiti imposti a queste note, che il razionalismo economicista rivela la propria irrazionalità nel ridurre a formula analitica, a "regola di gioco", la complessità di un fenomeno che riguarda l'uomo e perciò non è un gioco. Quando si impatta sulla vita, *le regole saltano facilmente* davanti a un vissuto che può essere tentato di *rovesciare il tavolo*: lo abbiamo segnalato sopra a proposito della brillante idea di Mises (si veda anche la relativa nota 58) sul lavoratore che accetterebbe di lavorare per una retribuzione anche insufficiente, perché almeno procrastinerebbe la propria inevitabile morte per fame. Nel suo utilitarismo imperfetto l'idea è *stupida*, perché ignora la possibilità, per la vittima designata, di uscire dal "gioco" scegliendo piuttosto la vita del rapinatore. Tuttavia, per stupida che sia, questa idea *sta certamente in qualche punto delle curve* di un'economia fatta di banali astrazioni.

Le regole *reali* di questo gioco, nonostante l'orpello delle equazioni, non sono dunque altro se non le vecchie regole della forza; e non rappresentano la forza della Ragione, ma la ragione della Forza. Non è questa però la scoperta, ciò che viene alla luce è altro, è che la Ragione non è altro che uno strumento ideologico, come tale utile a qualcuno, ma in sé portatore di esiti irrazionali.

Con la successiva lezione del 14 Marzo (pp. 176-193) si tocca un punto importante della critica di Foucault, l'analisi del concetto di capitale umano che avevo già ricordato e che ora vedremo in dettaglio, perché qui si tocca con mano il disastro sociale cui conduce la logica del Razionalismo.

<sup>225</sup> *La Gnosi, etc.*, pp. 343-344: "all'uomo si applicano ormai le stesse leggi universali del mercato riguardanti le macchine e le merci, che, pure, dovevano essere al suo servizio". Con il risultato che "consumando il proprio prodotto, l'uomo consuma se stesso" (*Storia, etc.* p. 1312).

<sup>226</sup> Che tuttavia possono attenere soltanto all'ordoliberalismo; con Mises, Hayek e Friedman se ne potrebbero trarre di ancor più negative.

La lezione si apre con uno sguardo rapido su eventi recenti ma dimenticati: nel corso della guerra i popoli dei futuri vincitori furono spinti a combattere con la promessa di una nuova politica di giustizia sociale (si ricorderà che gli anni precedenti il conflitto furono quelli della grande crisi del liberismo e dei suoi disastri). Questa politica, una volta iniziata ad attuarsi, fu oggetto di duri attacchi da parte degli economisti liberisti; negli USA in particolare, ricorda Foucault a p. 179, il liberismo non si presenta come “un’alternativa politica, bensì come una specie di rivendicazione globale”; a ancora “È anche una sorta di nucleo utopico che viene continuamente riattivato”.

Qui, finalmente, Foucault accenna alla possibilità di distinguere, almeno in parte (p. 180) il liberismo americano da quello tedesco: il punto di discriminazione è “la teoria del capitale umano”. Certamente, su questo punto il liberismo USA è particolarmente esplicito; tuttavia ricordo -l’ho segnalato- che il concetto di capitale umano è implicitamente presente nell’ordoliberalismo, è la via maestra per quella “sproletarizzazione” che è principio e fine della dottrina tedesca. Dice dunque Foucault che con questo concetto entra a costituirsi oggetto dell’analisi economica qualcosa che era rimasto inesplorato perché era considerato estraneo ad essa (p. 180). Mi permetto di aggiungere: oggetto di valutazione economica diviene l’uomo, non tuttavia nel modo ovvio e a tutti noto, cioè come fissazione del valore economico del suo lavoro (indipendente o subordinato che sia) ma in modo ben più pervasivo che fa *dell’uomo stesso, non semplicemente del suo lavoro*, un bene economico. Seguiamo però l’analisi di Foucault.

Già Marx, dice Foucault, aveva notato che il capitalismo aveva fatto del lavoro una merce, riducendolo agli effetti del valore prodotto (p. 182). Secondo Marx, responsabile di questa astrazione è la logica del capitale; secondo i neoliberisti, responsabile ne è l’economia classica, che non ha saputo analizzare in concreto il lavoro nelle sue “modulazioni qualitative” (ivi). Non si deve quindi criticare il capitalismo, ma capire come e perché, nella dottrina economica, il lavoro è diventato astratto.

L’economia quindi, non deve analizzare le relazioni tra cose e processi, come il capitale, l’investimento, la produzione, etc.; ma “il comportamento umano e la razionalità interna a tale comportamento” (p. 183). “L’economia non è più, dunque, l’analisi dei processi, ma è divenuta l’analisi di un’attività; non è più l’analisi della logica storica dei processi, bensì l’analisi della razionalità interna, della programmazione strategica dell’attività degli individui” (pp. 183-184).

In questa diversa prospettiva, la prospettiva sul lavoro visto dalla parte di chi lavora, il lavoro diviene *un comportamento economico* messo in atto dall’individuo che lavora; il lavoratore diviene quindi un soggetto economico attivo (p. 184). Qui s’innesta il passo ulteriore di questo ragionamento: se un reddito è il prodotto di un capitale, il salario, che è un reddito, sarà funzione di un capitale, e questo capitale consiste nell’insieme dei fattori personali “che rendono qualcuno capace di guadagnare un certo salario piuttosto che un altro” (ivi). Il lavoro comporta un reddito che è funzione di un capitale costituito da “attitudine e competenza” (p. 185).

Il lavoratore diventa una macchina apprezzata in funzione del reddito che produce: una macchina che ha una sua durata, un’obsolescenza, un invecchiamento; e che quindi sarà remunerata con un salario variabile nell’arco della sua vita produttiva (ivi). Questo dice Foucault, ma non è quello che diceva l’americano citato dai francofortesi? (cfr. la nota 209, *supra*).

Qui interrompo per un attimo le osservazioni di Foucault per introdurre le mie. Tutto questo è fare un uso dell’uomo che, come un macchinario, diviene oggetto di calcolo, *res extensa* di una *res cogitans* divenuta algoritmo: sono i medesimi protagonisti del razionalismo cartesiano a ruoli invertiti, il Razionalismo di dispiega in tutta la potenza della sua logica. Il lavoro diviene la colonia penale di Kafka e l’uomo, divenuto oggetto, diviene l’oggetto di consumo, consuma se stesso. C’è però qualcosa ancora da aggiungere.

Si dice: la competenza è il capitale. La competenza è però un “capitale” molto particolare. Un fabbricato, un terreno, un deposito liquido, può essere consumato dal detentore in vari modi: monetizzazione tramite cessione, dilapidazione in piaceri della vita, etc., perché ha un “valore” in sé, convertibile in altro su qualunque mercato; può anche essere trasformato in una rendita, come ogni proprietà, ovvero essere goduto nella sua ipseità (in un fabbricato si può vivere, un terreno si può coltivare per autoconsumo, etc.). Non deve necessariamente essere ceduto perché possa trarsene una rendita, può dare una rendita anche come assenza di obblighi verso terzi (non dover affittare da altri la casa nella quale si vive avendone una propria, non dover comprare cibo se si coltiva la propria terra, etc.). Può anche essere monetizzato e goduto -o dilapidato- come *joie de vivre*. Può essere tesaurizzato e lasciato ad altri, agli eredi.

Non così il capitale/competenza che di per sé non ha alcun valore nel senso che non può essere autoconsumato e può costituire un reddito soltanto su un mercato molto particolare, un mercato che non è affatto libero, anzi è coatto, perché il venditore della propria merce (della propria competenza) se vuole trarre un reddito da questa competenza deve farlo alle condizioni dell’acquirente; in altre parole, il suo “capitale” dà una rendita soltanto se altri ne fa uso, né può essere oggetto di autoconsumo o tesaurizzazione. È un capitale *con obbligo di cessione*, per giunta alle condizioni dell’acquirente. Che sia anche questa una finestra dalla quale rientra il plusvalore cacciato dalla porta?

Riprendiamo però ora il discorso di Foucault e seguiamolo nelle pagine conclusive (pp. 186-193) senza dimenticare la lezione che abbiamo ora tratto: questo è un limpido caso di Razionalismo applicato all’uomo/oggetto; tutto è reificato, non soltanto le “cose” sono cose, anche l’uomo lo è, una cosa “agita” dalle curve di un diagramma. Questa però non è l’opera di qualche malvagio o di un potere occulto, è il risultato di

aver ridotto l'umanità dell'uomo, la sua complessità, all'atto economico; questo è il portato ultimo del Razionalismo.

Non per nulla Foucault, a p. 186, parlando del principio di decifrazione del liberismo e del suo programma che si risolve nell'individuo/impresa, usa queste parole: "il principio di decifrazione legato al liber(al)ismo e al suo programma per la *razionalizzazione* tanto di una *società* quanto di un'economia, etc." dove le parentesi sono mie e così pure i corsivi.

Il neoliberismo, aggiunge poi, è il ritorno alla concezione dell'uomo come *homo oeconomicus*, questa volta come imprenditore di se stesso. Ciò apre aspetti inquietanti. Da che cosa è costituito infatti il suo capitale/competenza? Qualità ereditarie o personali, umane, certo: ma anche acquisite. Per quanto riguarda le prima, c'è dunque un rischio eugenetico; Foucault (pp. 188-189) parla persino di un rischio razzismo; certamente si proietta una luce sgradevole sul fondamento delle scelte procreative/matrimoniali. C'è però qualcosa che, a mio avviso, è ancora più inquietante, perché concerne conseguenze più concretamente immediate. Le qualità acquisite sono infatti il risultato di un'educazione, in tutti i sensi. Un'educazione che non si sostanzia soltanto nelle scuole alle quali si può avere accesso, istituzioni prestigiose alle quali si accede soltanto con un certo censo. Un'educazione è anche -forse *innanzitutto*- quella che proviene dalla famiglia e dall'ambiente alla cui frequentazione si accede nell'età formativa dell'infanzia: è l'esperienza delle "cose del mondo", di come "è fatto il mondo", di come "stare al mondo". Parlo del mondo *che conta*, ovviamente.

L'uomo imprenditore di se stesso, proprietario di un capitale/competenza, è perciò lo strumento ideologico che rende incolmabile la differenza sociale, la perpetua nelle generazioni e ne approfondisce le divisioni. Foucault ne parla alle pp. 189-190, ma poi passa ad esaminare una diversa conseguenza di questa concezione neoliberista dell'uomo (pp. 191-192). Si parla della nota -e non avverata- profezia marxiana della caduta del saggio di profitto.<sup>227</sup> Ciò che ha vanificato la profezia è stata l'innovazione tecnica, scientifica, e ogni altro e qualsiasi genere di innovazione riguardante le fonti e i mercati. Nota però Foucault che "Se l'innovazione si verifica.....tutto questo non rappresenta altro che il reddito di un certo capitale, il capitale umano" (p. 192): un reddito -mi si consenta di notare- finito in gran parte nelle mani di chi, sul *non* libero mercato, comprò, al *proprio* prezzo, quel capitale. Finito anche, per la più gran parte, nei luoghi dove quel capitale ha potuto trovare il "mercato": come tra le classi sociali, così anche tra i Paesi le disparità crescono, o tra le zone più o meno "sviluppate" del medesimo Paese; migrazioni interne e migrazioni tra continenti sono fenomeni ben conosciuti di impoverimento, il "capitale umano" va dove può vendere se stesso: la disegualianza è un fenomeno che si autoalimenta.

Un'ultima riflessione vorrei dedicarla alla semantica racchiusa nel concetto di "capitale umano". Qui la parola "umano" che compare come aggettivo, perde tutto il significato che aveva condensato in sé nel tempo. Qui non è in conto l'umanità dell'uomo, ciò che conta è il capitale, che è il *sostantivo*, cioè la sostanza; "umano" è aggettivo, *accidens, synbekós; Beiwort*, come direbbe Müller-Armack: è ciò che definisce l'uomo nella sua *utilizzabilità*. È la Ragione calcolante, cioè il Razionalismo. La soddisfazione del piccolo-borghese che si sente valorizzato dallo scatto di stipendio è quella dello schiavo che si fa vanto del proprio prezzo, della prostituta orgogliosa della propria tariffa. Nel frattempo, l'uomo/cosa economicamente valutato va incontro a qualche inconveniente quando la ruota gira verso il basso: l'obeso e il fumatore possono non trovare lavoro, il malato terminale può vedersi negato il cibo: sarebbero investimenti a perdere.

Tutto questo può sembrare moralismo, forse lo è. *Pensare l'uomo come oggetto di calcolo è però un errore di calcolo*. L'uomo non è un punto su una curva, che si dispone là dove l'algoritmo lo colloca. L'uomo si ribella nei modi più vari e imprevedibili; comunque ha le proprie idee su se stesso e sulla propria collocazione che ne fanno un'incognita e, all'occorrenza, come si suol dire, una variabile impazzita. Il liberismo, quale che sia il prefisso che lo distingue, è sempre foriero di naufragio perché, come ogni forma di Razionalismo, perde di vista il *reale*.

Nella lezione successiva Foucault esordisce dando una descrizione del modello ordoliberalista e dell'individuo/impresa: un individuo che è in rapporto con se stesso, l'esistenza, la famiglia e l'ambiente, secondo lo schema investimento/costo/profitto. Tuttavia, nota, su questo assetto sociale il modello tedesco è ambiguo, tant'è che Röpke, considerando la concorrenza come un fattore di disgregazione della società, pensa all'esigenza di creare in essa "un quadro politico e morale" in grado di garantirne l'unità per altre vie.

Non ambiguo sull'argomento è viceversa il modello americano, radicale nel suo onnipervadente economicismo. Qui c'è da dire che Foucault coglie una differenza reale, ma non sembra in grado, per le ragioni che ho citato, di coglierne l'origine nelle diverse motivazioni e finalità delle due tradizioni culturali e delle esperienze storiche, oblitrate dalla comune fede nel modello neoclassico che, nel caso dell'ordoliberalismo, è anche responsabile di quell'ambiguità rilevata da Foucault.

Quel che è chiaro e che Foucault rileva (p. 198) è che l'economia è ora un principio che si applica anche "ad ambiti di carattere non economico"; persino le cure materne vengono considerate nella prospettiva di un investimento finalizzato alla costituzione di un "capitale umano" che, a suo tempo, produrrà un reddito: la famiglia diviene un nucleo aziendale (pp. 199-200). Si tratta, nota a p. 201, di decifrare in termini economici

<sup>227</sup> *Il Capitale*, ed. cit., vol. 1<sup>a</sup>, *passim* nella Terza Sezione.

rapporti che, di per loro, *non sono* di natura economica. Anche il Governo, con la sua azione, viene giudicato in permanenza dal tribunale economico del mercato (p. 202).

Ora, a prescindere dalle molte considerazioni che potrebbero farsi riguardo a questa riduzione dell'intera esistenza umana al calcolo di convenienza (un fatto che ci ricorda l'ossessiva presenza di Bentham in questa cultura) ciò che mi preme sottolineare è che nel paneconomicismo si realizza la riduzione dell'agire umano alla Ragione calcolante, cioè la resa della razionalità al Razionalismo con esiti assolutamente irrazionali. Si tratta di un ben misero approdo che culminerebbe, qualora davvero realizzabile, nella scomparsa dell'uomo come *vivente*. Per questa ragione segnalo ancora una volta la prospettiva ben diversa che ebbero le religioni, con il loro ben più ampio panorama, travalicante la Ragione, nel creare i principi costitutivi e organizzativi della società.<sup>228</sup>

In questo contesto Foucault introduce una riflessione sulla famiglia/azienda e sul capitale umano, che merita una particolare attenzione, per i motivi che saranno chiari alla fine. Dice Foucault (p. 199) che "le persone con redditi elevati detengono un elevato capitale umano, come è dimostrato dal carattere elevato dei loro redditi". Da ciò discenderà una particolare pianificazione familiare al fine di trasmettere tale capitale umano ai figli, etc.

Nelle parole che ho riportato in virgolettato si constata il fatto che, nella società liberista, l'uomo, secondo Foucault, è valutabile in base alla sua capacità reddituale. Ciò è noto, fa parte del saduceismo secolarizzato del pensiero liberista: è fantastico però che Foucault, che abbiamo visto non amare i francofortesi, ripeta alla lettera, nel 1979, quello che affermavano Adorno e Horkheimer nel 1947 (cfr., *supra*, la nota 209 in chiusura).

Foucault trascorre poi varie pagine ad esaminare in termini economici il problema della normativa penale, dal che conclude (p. 207) che l'uomo sarà "governamentalizzabile" (neologismo creato a partire dalla governamentalità) "ovvero si potrà aver presa su di lui solo e unicamente nella misura in cui egli è un *homo œconomicus*" e che questa sua astrazione unidimensionale diviene l'interfaccia tra l'individuo e il potere. In questa logica, come mostra Foucault, anche il crimine può essere pensato come un atto economico, come la scommessa su un profitto con il rischio di una perdita; e questa analogia è interessante perché suscita pensieri inquietanti, posto che l'analogia è un rapporto reciprocante (se un crimine può essere pensato *come* un atto economico, un atto economico può essere pensato *come* un crimine).

Certamente un liberista rifiuterebbe questa deduzione con buone ragioni: dovrebbe però riflettere su quali *conclusioni assurde si possono trarre partendo da fondamenta inconsistenti*. Fondamenta che, per quanto concerne la valutazione economicistica del crimine, s'iniziarono a costruire già sin dal XVIII secolo, come documenta Foucault: anche a lui sfugge però che dietro tanta bizzarria c'è il Razionalismo.

Queste mi sono sembrate le considerazioni più significative suscitate da un capitolo che si chiude sul tema del crimine e della giustizia nel pensiero liberista: la messa in atto (*enforcement*) della legge ha un costo; e *tutto* -la prevenzione, il danno, la punizione- va valutato entro un calcolo costi/benefici. Foucault non sembra particolarmente critico o perplesso al riguardo: ciò che sembra non dispiacergli, in accordo col suo pensiero, è che non ci si trovi comunque in presenza di una società normativa, o, come si usa dire, disciplinare.

Ciò lascia perplesso, perché una società che non sappia darsi delle norme -se volete, una disciplina- difficilmente può sopravvivere come *società*; il che non significa essere fautori di una qualche Santa Inquisizione o regime autoritario, significa soltanto che *il lecito e l'illecito non possono essere normati da un deresponsabilizzato calcolo di convenienza economica*.

Convenienze e inconvenienze sono, in questo caso, di altra e più ampia natura: un tempo si parlava di "etica", da *éthos*, costume, qualcosa che anche l'astratto individuo dei liberisti non può ignorare. Sono i costumi a identificare una società, in rapporto alla quale soltanto, ha senso pensarsi individuo; e non si costituisce una comunità sommando gli individui astratti della concorrenza, del mercato, del liberismo: indefinibili puntini disposti lungo curve oniriche.

Epperò, il liberismo USA si configura entro un economicismo omnicomprensivo, al cui fondamento si può porre quel *Human Action* di Von Mises che esaminammo a suo tempo (lo dice Foucault a p. 218, lezione del 28 Marzo 1979). L'uomo di Mises, lo abbiamo visto, è quella marionetta chiamata *Acting man*, e questo, lo abbiamo anche visto, non è casuale, anzi, è necessario per poter sviluppare una dottrina che, senza questa voluta astrazione, non potrebbe essere formulata.

Che si tratti di una conseguenza del pensiero razionalista lo confermano queste parole di Foucault (ivi): "l'economia non è forse l'analisi delle condotte razionali, e ogni condotta razionale, di qualunque tipo essa sia, non dipende forse, a sua volta, da qualcosa come un'analisi economica?".

Foucault sviluppa ulteriormente questa analisi a p. 219: "L'*homo œconomicus* è colui che accetta la realtà. E la condotta razionale è dunque ogni condotta che risulta sensibile a modificazioni nelle variabili dell'ambiente e che risponde a esse in modo non aleatorio, e dunque sistematico".<sup>229</sup> Ora, *accettare la realtà*

<sup>228</sup> Forse è opportuno tornare a meditare sul tema romantico del poeta/profeta e dell'intuizione intellettuale che travalica la Ragione. Quando ci si rapporta al vivente la Ragione è sempre destinata a fallire per semplicistica rozzezza: *there are more things in Heaven and earth.....*

<sup>229</sup> Questa è la dottrina di G. Becker (cfr. la nota 7 del Curatore a p. 323) allievo di Friedman e teorico del "capitale umano" (Audier, p. 377 nel testo e in nota 2) influente in quella Società del Mont Pèlerin, dalla quale uscirono per contrasti gli ordoliberalisti e della quale egli fu Presidente nel 1993.

significa una cosa: significa pensare l'immutabilità di *questo* mondo, ignorare l'Utopia, ritenere vano, esattamente come pensava Cartesio, ogni tentativo di cambiamento; accettare la "realtà" significa negare che l'uomo possa *creare* il *proprio* mondo, la *realtà*. Mi scuso di insistere: è la quintessenza del Razionalismo, è perseguimento della metafisica verità/epistémè, negazione della concreta ed esistenziale verità *testimoniata*, quella che si *crea* e che crea il mondo.

Andiamo oltre. Dopo aver ricordato che l'*homo œconomicus* nasce nel XVIII secolo e che esso "funziona in qualche modo come elemento intangibile nell'esercizio del potere" (p. 220) Foucault così prosegue: "Da un punto di vista della teoria del governo, l'*homo œconomicus* è colui che non si deve toccare.....È il soggetto, o l'oggetto, del *laissez faire*. Ma ecco che ora, nella definizione di Becker.....l'*homo œconomicus* -vale a dire colui che accetta la realtà o che risponde sistematicamente alle modificazioni nelle variabili dell'ambiente- appare invece come colui che è *possibile maneggiare* (corsivo mio) e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente. L'*homo œconomicus* è, insomma, *colui che risulta sistematicamente governabile* (altro corsivo mio). Da partner intangibile del *laissez faire*, l'*homo œconomicus* appare ora il correlato di una governamentalità che agisce sull'ambiente e modifica sistematicamente le variabili dell'ambiente".

Il Razionalismo appare qui in tutta la sua luce di *ideologia del dominio*: l'uomo, considerato *sub specie* economicistica è la pedina che si può manovrare sulla scacchiera dell'economia. Egli è l'elemento "di base della nuova ragione di governo, così come viene formulata nel XVIII secolo" (p. 221).

Qui Foucault riprende il fenomeno dalle origini, partendo da Locke e Hume, e secondo lui, con preciso riferimento allo Hume di *An Enquiry, etc.*, cit. e di *A Treatise on Human Nature*, cit., è lì che appare per la prima volta un "soggetto inteso come principio d'interesse" (p. 222). Per amore di precisione vorrei ricordare che in quei due testi Hume esprime essenzialmente una dottrina antirazionalista, il primato di una non razionalizzabile volontà: ma non m'interessa insistere su un piano che mi sembra marginale in questo contesto. Da Hume, Foucault passa naturalmente a Smith, e alla sua "mano invisibile", il cui ruolo gli sembra essere essenzialmente quello di screditare il Sovrano;<sup>230</sup> del ruolo del Deismo e della partecipazione della "mano invisibile" a questa ontologia, non parla. Egualmente non sembra interessato a collocare Smith e la sua critica del Sovrano, del mercantilismo e del monopolio in concessione, in un preciso contesto storico, quello degli Imperi coloniali e del rapporto con essi della nascente industria.

Ne conclude tuttavia che la nascita dell'economia politica e del liberismo con Smith, non rappresentò la nascita di una scienza di governo, perché l'economia rimase una scienza collaterale rispetto all'arte di governare (p. 235). Di questo si occupa ancora nell'ultima lezione, quella del 4 Aprile 1979: non entro nei dettagli perché saremmo fuori del campo d'interesse di queste note; tuttavia qualche cenno può essere utile.

Il problema trattato è quello dell'estraneità dell'*homo œconomicus* rispetto all'uomo come soggetto di diritto. Il dibattito riconduce inevitabilmente a un tema che era apparso all'inizio, a proposito dell'essenza del mercato: luogo della giustizia, ovvero della verità.

Il Sovrano, dice Foucault a p. 238, non ha, rispetto all'*homo œconomicus*, la stessa posizione che aveva rispetto al soggetto del diritto; aggiunge poi (ivi): "ancora nel XVII secolo c'era, al di sopra del Sovrano, qualcosa che risultava impenetrabile, i disegni di Dio". Aggiungo: questi disegni il Sovrano doveva rispettare, ovviamente tentando d'interpretarli, visto che erano impenetrabili alla Ragione. Si tratta della concezione religiosa di una Legge trascendente la cui incerta comprensione e dubbiosa applicazione è affidata alla limitata ragione umana. Tutto questo ha un nome molto semplice, è *la ricerca della giustizia*, obiettivo utopico di uno sforzo ermeneutico ed assiologico.

Dice poi Foucault a p. 257, che a partire dal XVII secolo si cerca di regolare il governo secondo la razionalità, secondo il calcolo inteso come calcolo delle forze; "labirinti" e "meandri" dell'economia (p. 238) hanno preso il posto dell'imperscrutabile Legge divina.

Che cos'è accaduto nel frattempo? È accaduto che non c'è più nulla da interpretare, perché il razionalismo deista ha trascinato in terra quella Legge, che perciò è divenuta completamente manifesta nei percorsi della storia e nelle leggi degli eventi fisici; non però enunciabile sul piano *predittivo* (si tratta pur sempre di labirinti e meandri) bensì *manifesta* nella "natura" degli eventi. Il *laissez faire* diviene quindi essenziale al disvelamento di una "verità" che sbarrava la via alla ricerca umana dell'inafferrabile "giustizia". "Vero" e "giusto" coincidono, nel senso che ciò che si mostra vero è anche giusto, *non c'è nulla da cercare oltre la datità del fenomeno, il "vero" s'identifica col "fatto"*: peccato che questa "naturale" datità, rivelandosi nel mercato, *riveli null'altro che l'ovvietà della forza così come essa si dà in questo mondo*. Strappata la Legge alla sua trascendenza, muore l'Utopia e prorompe il *Te Deum* allo *status quo*.<sup>231</sup>

Foucault, che non sembra affatto interessato a porre in luce questo percorso, si dedica piuttosto ad esaminare i modi attraverso i quali i legami economici che si stabiliscono tra gli individui nella società civile,

<sup>230</sup> Per la critica del Sovrano relativamente alla sua possibilità di indirizzare l'economia -tema classico di tutto il successivo liberismo, dove il "Sovrano" diviene il Governo e la critica si rivolge alla possibilità della pianificazione- cfr. *La ricchezza delle nazioni*, cit. p. 852.

<sup>231</sup> Vorrei ricordare un concetto che ho espresso più volte in *Storia, etc.*: procedere costantemente e *necessariamente* nella medesima direzione equivale a restare immobili entro un moto ineludibile, cioè perpetuare uno stato di fatto contro il quale non c'è alternativa; è giustificazionismo storico, il dato di fatto si *giustifica*, cioè diviene "giusto" per il solo motivo che è tale, è "fatto". Questa è la *negazione* del tradizionale concetto di giustizia come sguardo rivolto all'Utopia, origine del moto della storia che nasce, per l'appunto, dalla *differenza*.

tendono a disfare costantemente i legami spontanei che la medesima società civile aveva annodato. A tal fine ripercorre il testo di Ferguson (cit.) e ne cava un'interessante conclusione (pp. 252-253): questo moto di associazione/dissociazione ritma una storia dell'umanità che è *trasformazione* nell'ottica di Ferguson; *progresso* nella concezione economicista della storia. Anche qui Foucault non rileva come questo apodittico "Progresso" sia stato pensato essenzialmente come secolarizzazione di un concetto *religioso* e, come tale, sia ben connesso con il Razionalismo in generale, in particolare anche con il razionalismo deista.

Seguono altre considerazioni, ma ormai siamo fuori da un possibile rapporto con lo scopo di queste note, perciò chiudiamo qui l'analisi del testo di Foucault, analisi che si era resa necessaria non soltanto perché esso divenne rapidamente un vero e proprio oggetto di culto in materia di neoliberalismo, ma anche perché, in conseguenza, esso ha influenzato molti Autori che di ciò si sono occupati, tra i quali Dardot e Laval dai quali siamo partiti ma dei quali dobbiamo ancora parlare.

Certamente, Foucault teneva quel corso di lezioni nel 1978-1979, e non poteva prevedere quel che sarebbe accaduto nel 2007: qualcosa che va oltre i limiti e i difetti di un sistema economico, che perciò sposta il dubbio sul fondamento culturale di tutto ciò che è stato pensabile.

Passiamo finalmente tornare ora a quel testo di Dardot e Laval dal quale eravamo partiti e che avevamo lasciato alla p. 9. Possiamo infatti, perché ci siamo forniti degli strumenti che dovrebbero aiutarci a comprenderlo e, se necessario, ad averne una visione critica. Se, lungo questa strada, ci accorgeremo che altri strumenti sono necessari, ci concederemo ulteriori soste; per ora tuttavia ci sembra opportuno fare il punto sul rapporto tra gli strumenti acquisiti e il testo in oggetto.

Questo infatti, dopo la breve *Introduzione all'edizione italiana* (pp. 5-26) della quale ci occuperemo subito, affronta il proprio argomento in tre parti che scandiscono un ordine logico e temporale: la prima propone le vicende delle dottrine liberiste a partire dagli antefatti inglesi sino alla crisi del XX secolo. Protagonisti ne sono Locke, Hume, Smith, Ferguson e altri che abbiamo già incontrato o incontreremo.

La seconda parte è tutta dedicata al Colloquio Lippmann, del quale sappiamo già qualcosa e che costituisce, nel cuore della crisi, il punto di ripartenza del neoliberalismo. La terza entra in merito alla nuova ragione del mondo. Gli eventi sono ripercorsi sino agli effetti della crisi del 2007 (il testo è del 2014). Si tratta di percorsi che abbiamo in parte già indagato e ci accingiamo a ripercorre in una nuova lettura, che in qualche luogo potrà essere più rapida perché ci soccorrerà quanto già acquisito.

Avevamo lasciato il testo a p. 9 dove si parlava della "governamentalità" e si faceva riferimento a Foucault. La tesi di Dardot e Laval è che nel neoliberalismo non v'è alcuna opposizione tra Stato e "mercato": furono gli Stati a propagandare il modello "impresa" come modello per la società, operando una "mercificazione" di tutti i rapporti sociali (p. 15) Perciò la tradizionale critica marxista non è in grado di cogliere la novità del neoliberalismo, che non è ridotto a uno sviluppo del capitalismo.

Su questa via si focalizzerà dunque la ricerca degli Autori che tengono a sottolineare alcuni punti: il capitalismo potrebbe non rappresentare la logica del capitale, potrebbe essere una "figura economico-istituzionale storicamente singolare" (p. 17). Del resto, la borghesia non è una realtà statica, essa evolve, e il pensiero corre alle nuove borghesie emerse negli ultimi tempi, paradigmatiche quella cinese e quella russa (p. 15). Dunque, mentre la storia continua ad essere epifania della violenza (p. 11) e non è venuto meno il fenomeno di spoliazione caratteristico della "spoliazione originaria" (p. 15) il neoliberalismo si presenta come tentativo di inventare "un altro capitalismo differente dal primo" (p. 17); esso però, con la sua società, "è il risultato di un processo storico che non è stato programmato dai suoi pionieri" (pp. 15-16). Infatti, ricordo, ha subito un processo evolutivo che l'ha fatto diventare una "parolaccia".

La crisi attuale (quella del 2007) affermano Dardot e Laval, è la crisi della governamentalità neoliberale (p. 19); qui uso il termine "neoliberale" almeno per una volta perché il modello di governamentalità in crisi, secondo gli Autori, è quello emerso negli anni '60-'70 (pp. 17-18) che fu la risposta a una crisi non soltanto economica. Esso nasceva infatti dalle trasformazioni culturali e sociali che avevano reso inadeguato il vecchio modello di conduzione della società. Il nuovo modello nato con la crisi intese applicare all'intera esistenza la razionalità del mercato basata sulla concorrenza generalizzata che dava ("aveva la pretesa di dare" p. 18) a tutti "un diritto all'aspirazione di libertà in qualunque ambito, tanto sessuale o culturale, quanto economico" (ivi).

Attenzione: questa è l'interpretazione di Foucault. Ad una crisi *globale* che rigetta una precedente tecnica di conduzione, si risponde con una nuova ideologia globale che estende "la razionalità del mercato all'intera esistenza attraverso la generalizzazione della forma-impresa" (p. 18). Questo è dunque il modello che va in crisi nel 2007 e che Foucault definisce "biopolitica", modo di governare gli individui nei diversi settori della società, una risposta alle lotte sociali e culturali.<sup>232</sup>

La crisi attuale è dunque una crisi di questo modello di governamentalità; secondo alcuni sarebbe conseguenza della finanziarizzazione dell'economia capitalista su scala mondiale, ma i nostri Autori pensano che questo fenomeno sia stato l'effetto delle politiche che hanno stimolato la concorrenza su scala mondiale: in

---

<sup>232</sup> Occorre sottolineare che gli Autori dipendono molto da Foucault, lo si nota dal testo. In particolare, molto dipendenti sono nelle ultime pagine, specificamente nel ricondurre tutto sul piano politico. Come anticipato, non intendo però dare rilievo preminente a questi aspetti.

questo, gli Stati hanno agito in stretta complicità (p. 19) con i privati, producendo “le regole favorevoli al boom della finanza di mercato” (p. 20). Lo Stato, dicono a p. 23, difende incondizionatamente il sistema finanziario, è parte attiva di questa politica.

Qui vorrei introdurre una breve notazione da tener presente in tutta la futura analisi. Dardot e Laval svilupperanno un’argomentazione prevalentemente politico-ideologica che ho già omesso e ometterò, perché essa non è obbiettivo di questa indagine e tantomeno lo sono le frequenti chiamate in causa dell’Unione Europea, men che mai gli accenni alla politica italiana. A mio avviso il fenomeno in oggetto presenta connotati di più ampio respiro, perciò a me interessa lo sviluppo culturale che ha portato negli ultimi tre secoli l’economia a costituire il modello di comportamento “razionale” dell’uomo, quindi anche il luogo privilegiato dell’azione governativa per la conduzione della società; infine, che cosa stia a rappresentare questo spostamento e focalizzazione dell’interesse. In questa mia prospettiva intendo quindi seguire il testo di Dardot e Laval.

La mia tesi è che una cultura ormai radicalmente razionalista abbia orientato la prassi della “governmentalità” verso l’unico approdo del pensiero calcolante: il calcolo economico; lo abbiamo visto nel caso delle teorie di Becker. L’intero panorama umano, individuale e sociale è stato ricondotto a questo irrealistico economicismo che ancor oggi vede a propria Musa ispiratrice il semplicistico utilitarismo di Bentham, eliminando dal computo dell’esistenza, ovvero quantificando, ciò che non è quantificabile. A prescindere da ogni aspetto etico -e l’etica è ciò che conferisce identità ad una società- tutto ciò è semplicemente inadeguato e fuorviante, e *fa della politica l’appendice di una tecnica* nella quale l’uomo diviene oggetto misurabile ed eventualmente *oggetto di consumo*.

La conseguenza di questa inadeguatezza fa sì che l’approdo di questa scelta di conduzione sociale si risolva sistematicamente in una crisi originata dalle variabili sfuggite al calcolo; venuta meno, per il logorio del tempo, la normativa che aveva retto la società nei secoli passati, nessun nuovo messaggio sembra emergere per una nuova fondazione, e *la modernità assume i toni crepuscolari di un interminabile epigonismo*. Intravedere l’alba di un giorno diverso sembra ancora compito per Profeti di là da venire; il futuro però non potrà essere la “razionalità” del mercato perché, di razionale, il mercato mette alla luce soltanto la ragione della forza che azzera l’utopico concetto di “giustizia”. L’Utopia è uno dei due poli della dialettica storica senza il quale la storia non avanza e si estenua nella coazione a ripetersi: il Razionalismo ereditato dal XVIII secolo è ancora vivo, ma già si decompone e ammorba l’aria, come accadde al corpo di Luigi XV. Con questa premessa passo ad esaminare il testo di Dardot e Laval nella sua triplice scansione.

La prima parte (pp. 29-164) si intitola *Dei limiti del governo* e ripercorre la storia del vecchio liberismo con qualche vicenda in più. La espongo limitando l’esposizione a ciò che può essere utile per il nostro panorama.

Gli Autori esordiscono riprendendo la posizione di Foucault: nel liber(al)ismo si incrociano due petizioni, i diritti dell’individuo, argomentati su base giuridica, e i suoi interessi argomentati su una base -mi si consenta l’inciso- *pretosamente* scientifica. “Pretosamente” sta a significare che gli argomenti adottati sono la “natura” dell’uomo -cioè un concetto talmente vago da costituire soltanto una vuota petizione e così poco scientifico da originare le citate variabili sfuggite al calcolo- e il “Progresso”, concetto in sé di origine *religiosa* della cui mancanza di fondamento in un pensiero laico s’è già detto sin troppo.<sup>233</sup>

Entrano così in gioco, a limitare il potere del Sovrano, i “diritti naturali dell’uomo” che, criticati da Bentham, vengono riqualificati in termini di “utilità”.<sup>234</sup> Le due vie, rivoluzionaria e utilitarista, coincidono nel trasformare il fondamento della politica dal richiamo alla Legge divina a quello alle leggi “naturali”, ciò che mostra già sin d’ora la vaghezza della vagheggiata “natura”, parola vuota ma buona, forse per ciò, a tutti gli usi.<sup>235</sup> Il liberismo, dicono Dardot e Laval a p. 31 richiamandosi a Hume, Ferguson e Smith, è figlio di tre componenti: un discorso antropologico fondato sull’uomo delle passioni e degli interessi; uno economico modellato sulla dinamica delle forze in equilibrio; e il progressismo storico misurato sulla scala del progresso *economico*.

Qui vorrei introdurre un’osservazione: la terza componente, secolarizzazione di un assunto religioso, e la seconda, figlia di una Ragione cosmica cioè della secolarizzazione della Ragione divina, portano a concepire l’uomo come nella prima componente, secondo una tradizione che risale a Locke e a Hume, cioè al Deismo. Tutto si tiene -le tre componenti non sono indipendenti- all’interno di un pensiero razionalista.<sup>236</sup>

<sup>233</sup> Occorre fare attenzione a questo slittamento semantico: un concetto *religioso*, metafisicamente fondato, non ha fondamento in un pensiero laico, e perciò, in un pensiero razionalista: può ritrovare il senso *soltanto se il concetto stesso è misurabile*, perciò il “progresso” non può essere altro se non *economico*.

<sup>234</sup> Per la critica di Bentham si veda *Anarchical Fallacies. An Examination. The Declaration of Rights issued during the French Revolution, in The Works of Jeremy Bentham published, etc. etc.*, vol. II, Edinburgh, W. Tait - London, Simpkin, Marshall and Co., 1843, pp. 489-534. Si tratta di una critica molto circostanziata -sempre attuale- rivolta alla mancanza di fondamento di ciò che viene etichettato come “diritto naturale”. Questa è comunque l’interpretazione di Foucault, espressamente richiamata nelle note a p. 30.

<sup>235</sup> Rinvio a *Storia, etc.*, pp. 994-998 per un confronto con il più razionale tentativo del non razionalista Tommaso nel definire la legge “di natura” nei suoi rapporti con la legge positiva (e con quella divina).

<sup>236</sup> Per la critica di questo pensiero, che non fonda alcuna libertà, anzi *necessita* l’uomo, posso rinviare al testo di Pareyson, *Ontologia della libertà*, già citato brevemente alle pp. 699-700 di *Storia, etc.*, (nel testo e nelle note). La libertà umana si fonda su quella del Dio

Sono questi i “presupposti filosofici” che generano la “specificità rappresentazione dell’uomo” nel liberismo; sottolineati dagli Autori che, per conseguenza, tornano alle origini in Locke (p. 33)<sup>237</sup> ma anche a Smith e Ferguson. Ora, per quanto concerne Smith, al di là di presunte differenze tra *La ricchezza delle nazioni* e *La Teoria dei sentimenti morali*,<sup>238</sup> non c’è dubbio che “agli occhi dello scozzese una società pienamente morale e felice non può accontentarsi dell’interesse egoista del mercato” (p. 37). Su questo, per quanto abbiamo visto circa le motivazioni etiche di Smith, si deve concordare. Lo stesso può dirsi di Ferguson, che si tiene lontano dalla visione di Mandeville e dalla sua nota *Fable of the Bees*.<sup>239</sup> Come abbiamo già visto, per Ferguson il legame sociale è inscritto nella natura umana.

Tuttavia ciò che prende corpo nel XVIII secolo è una vera e propria “antropologia degli interessi” (p. 40) i quali, nella logica di un misterioso meccanicismo che muove *comunque* verso il Bene, sono interdipendenti e generano una reciproca utilità. È questa “la cornice della riflessione economica liberale” (p. 41); nel nome di questa armonia che genera il progresso economico, la seconda metà del XVIII secolo vede la divisione del lavoro erigersi a principio dell’organizzazione sociale (ivi).

Il XVIII secolo è il secolo della meccanica, il secolo degli automi, il secolo di una concezione meccanicistica del mondo e dell’uomo sorretta dal razionalismo deista; è anche il secolo dell’espansione europea e del mito del Progresso che porta a considerare “legge di natura” l’orizzonte positivo che si apre all’Europa. Non dimentichiamolo, perché qui s’innesta un interessante passaggio di Dardot e Laval relativo alla cultura che sottende la nascita del liberismo.

Dicono i nostri Autori: “la concezione dell’interdipendenza degli interessi e dei lavori è anche un portato della scienza dell’epoca. L’“invenzione” dell’economia, della quale parla Serge Latouche<sup>240</sup> è, infatti,

---

testamentario che dice: “Io son chi sono” e stabilisce il primato della volontà sulle presunte leggi meccaniche che *necessitano* il dio di filosofi. Il testo, naturalmente, non può essere esaurito nelle mie scarse citazioni, meriterebbe un’analisi a sé, se questo fosse il luogo.

<sup>237</sup> Dardot e Laval fanno riferimento al *Saggio sull’intelletto umano* che considerano “il massimo riferimento filosofico dell’economia liberale” (p. 33). Il riferimento potrebbe essere esteso anche ai *Saggi sulla legge naturale*; e tuttavia vorrei ricordare che, per Locke, la ragione resta quel che è, *un principio formale*, non quindi *un fondamento*, non può cioè far riferimento a se stessa *tautologicamente*. La ragione dunque, può convalidare *la coerenza* di un discorso, non la sua *fondatezza*. Si veda il riferimento all’*Organon* alle pp. 1029-1030 di *Storia, etc.*, e al tentativo di dare un fondamento alla Ragione classica. Dietro questo trionfo della Ragione, con la quale si può *dimostrare* tutto, anche il contrario come ben sapevano gli Scettici (si veda il caso di Carneade di Cirene a p. 702 di *Storia, etc.*) c’è dunque qualcosa di più, un fenomeno storico che va ben oltre Locke, alla luce del quale comprendere il pensiero stesso di Locke.

<sup>238</sup> Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 6<sup>th</sup> Ed. 1790, ristampato da MetaLibri su [www.biblio.org/ml/libri/s/Smith\\_Moral\\_Sentiments\\_p.pdf](http://www.biblio.org/ml/libri/s/Smith_Moral_Sentiments_p.pdf).

<sup>239</sup> B. Mandeville, *The Grumbling Hive: OR, KNAVES turn’d HONEST* (nota come *La favola delle api*). Testo originale su [www.csus.edu/indiv/...../mandevillefableofthe\\_bees.pdf](http://www.csus.edu/indiv/...../mandevillefableofthe_bees.pdf). La tesi di Mandeville è che la ricchezza nasce dai vizi umani e dai commerci (in tutti i sensi) che su tali vizi s’innestano; l’umanità si industria per soddisfare i propri vizi. Un popolo radicalmente onesto vivrebbe viceversa in una condizione di miseria prossima al minimo vitale, perché verrebbero meno i commerci. Smith critica Mandeville in *The Theory of Moral Sentiments* alle pp. 281-287 dell’ed. cit.

<sup>240</sup> Poiché questa è l’unica citazione di Latouche che trovo nel testo di Dardot e Laval, mi sembra opportuno aprire qui una lunga nota, ancorché sommaria, sulla sua opera. *L’invenzione dell’economia* è il titolo di un noto libro di S. Latouche (Trad. di F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2010). Latouche è autore prolifico di tantissimi testi critici verso l’attuale assetto mondiale governato dal liberismo, del quale ricostruisce la genesi e la storia nell’ambito del Razionalismo occidentale e del mito eurocentrico del Progresso. È autore dello *slogan* della “decrescita felice” alla quale ha dedicato molti dei suoi lavori, in parte divulgativi. Apro con un breve cenno al testo citato. Nella *Prefazione* all’edizione italiana, Latouche già espone in sintesi il proprio pensiero con espressioni come “nel guazzabuglio matematicizzato della pseudoscienza economica” (p. X); “l’economia è una religione” (p. XI); “rifiuto del produttivismo come matrice culturale universale” (p. XIII); “occidentalizzazione del mondo” (p. XV) e “ossessione della crescita” (ivi). Come egli sottolinea (e come abbiamo visto) la nascita della riflessione sull’economia è un fenomeno *occidentale* (p. 7) e avviene nell’ambito di una borghesia che vuole gestire lo Stato “come una grande ditta commerciale” (ivi) estendendo alla macroeconomia le ricette della microeconomia (ivi). Per inciso: ciò significa, nel mio linguaggio, che essa nasce in seno all’ideologia della Ragione, al Razionalismo occidentale. I concetti sui quali si fonda questa riflessione sull’economia li abbiamo visti; più interessante l’inquadramento storico. Latouche considera infatti questo nostro mondo dominato dall’economia come “un episodio della storia del pianeta e un’epoca della storia umana” (p. 14) transente come ogni altro. Suoi presupposti (“universo mentale implicito”, p. 25) sono, come abbiamo visto, naturalismo, individualismo, contrattualismo, lavorismo e tecnicismo: quest’ultimo è un aspetto che abbiamo sfiorato ma sul quale accadrà necessariamente di tornare. L’economia è dunque “la creazione di un campo di senso” (p. 28); ed è “un’invenzione della borghesia” (p. 56) nel momento nel quale elabora una propria ideologia egemone per liquidare l’aristocrazia; ideologia lavorista che prende le mosse da Locke (p. 57) e comunque dall’ambiente puritano scozzese. Per verità, come abbiamo visto, la dottrina di Smith (e di Marx) che fonda sul lavoro il valore delle merci (p. 71) non sopravvisse alla critica marginalista. Sul naturalismo (pp. 74, sgg.) non mi soffermo, perché abbiamo parlato sino alla noia delle ideologiche “leggi di natura”; debbo tuttavia notare che Latouche soltanto di sfuggita accenna ai rapporti tra l’ontologia che le sottende (già stoica) e il processo di secolarizzazione della cultura occidentale *cristiana* che aveva assunto lo Stoicismo dalla cultura romana del tempo; anche se non manca di sottolineare che la nascita dell’economia è un fenomeno tutto occidentale, tant’è che, a proposito della globalizzazione, parla di “occidentalizzazione del mondo”, argomento che fa anche da titolo a un suo testo. Un breve cenno si trova comunque a p. 111 a proposito della nota “etica protestante” di Weber. Interessante, a proposito di etica, è la sua lettura dei testi di Smith (pp. 183, sgg.) nella quale torna sulla vecchia questione dell’antitesi tra la dottrina individualista di *La ricchezza delle nazioni* e quella della *Teoria dei sentimenti morali*, con la sua critica a Mandeville. Secondo Latouche questa presunta contraddizione non esiste: dominante è sempre l’individualismo, la morale borghese e l’atteggiamento “filisteo” (pp. 186-200). In conclusione si può dunque dire che ne *La ricchezza delle nazioni* “la metafisica propria della visione *economicista* del mondo è esposta con una lucidità che non si ritrova in nessun altro testo” (pp. 204-205, corsivo suo) visione che si ritrova immutata in Hayek e Friedman (p. 205). La sua analisi critica prosegue molto netta sino a p. 219 su argomenti che già conosciamo, ma mi sembra significativo un passaggio di p. 212 ove egli scrive “ragione uguale razionalità economica occidentale”; l’argomento della Ragione è infatti centrale in ciò che vado scrivendo ma, come vedremo subito, è centrale anche nella critica di Latouche. Prima però vorrei interrompermi un attimo per alcune precisazioni sul vocabolario. Nel linguaggio di Latouche infatti, “razionalità” equivale a ciò che io definisco “Razionalismo” e “Ragione” (“ragione” con la minuscola per Latouche) mentre “ragionevolezza” corrisponde sia a ciò che il chiamo con lo stesso nome, sia a ciò che io definisco “razionalità”. Altrove poi, Latouche parlerà di *phrónesis*, contrapposta alla razionalità/Razionalismo, ma questo lo vedremo a suo tempo. Ci resta da esaminare, a questo punto, l’ultimo e conclusivo paragrafo (pp.

220-224) intitolato *Il crepuscolo dell'economia*, nel quale Latouche esprime la convinzione che l'Occidente stia vivendo la sua "tarda modernità" (p. 220) definizione che mi son trovato a coniare in chiusura del precedente capitolo, peraltro in via indipendente. Singolarmente, sempre a p. 220, Latouche esprime al riguardo una ragionata convinzione che ho appena documentato: il XVIII secolo è lontano, ma noi restiamo immersi nel medesimo "universo di senso" (p. 221). L'economia ha fagocitato politica e morale, "occupato la totalità dello spazio" (ivi); è un pensiero che "colonizza le menti" (ivi). E infine: "La razionalità (*scil.*: il Razionalismo) svela sua fondamentale irrazionalità" (ivi). Tuttavia "il sole della modernità e dell'economia ha raggiunto il suo occidente, cioè il luogo del tramonto" (p. 222) mentre "le formulazioni originarie dell'immaginario economico oggi raggiungono le vette audaci della globalizzazione ultraliberale e delle posizioni libertarie" (p. 223). Ora, ciò che trovo significativo della posizione di Latouche, è la sua affermazione (p. 223) che quanto pensato e attuato negli ultimi due secoli, non rappresenti altro che "una rielaborazione sempre più sottile ma anche sempre più sterile dell'opera smithiana. Basti vedere come le Facoltà di Economia si siano trasformate in *Business Schools* dalle quali è bandito l'insegnamento della storia del pensiero". Qui desidero aprire una digressione. C'è un rapporto stretto tra secolarizzazione, razionalizzazione, Deismo, dottrine di Locke e Hume sull'uomo e i suoi moventi, nascita dell'*homo aeconomicus* ed economicismo sino alle dottrine di Becker e compagni. La secolarizzazione, trasformazione di una cultura nata sul Cristianesimo (che a ciò si prestava, ma ne abbiamo discusso in *Storia, etc.*) cioè di un *contingente evento storico*, in un *assoluto della Ragione* -processo inevitabile per l'ovvio motivo che nessuno può uscire dalla propria storia culturale, salvo reinterpretarla- non poteva che sfociare nell'economicismo, perché quando si tenta di comprendere un comportamento sulla base della *Ragione* (e non della storia e della cultura, dell'etica che ne è derivata, etc.) non si può comprenderlo altrimenti che come "natura" o come calcolo. Questo processo condurrebbe ancor più a monte del XVIII secolo, dopo il quale diviene dominante, ma è tutto interno alla cultura occidentale, e mostra l'inadeguatezza della sua "*epistème*", di un pensiero che è soltanto pensiero della *téchne*. Si tratta di un pensiero persino più totalitario delle religioni intolleranti, che pone il fragile fondamento ideologico per l'occidentalizzazione del mondo: fragile perché una religione fonda una società e un modo di essere, mentre con la "Ragione" si può "dimostrare" di tutto, anche il contrario. Dunque, un pensiero che è nato in una precisa congiuntura storica, sociale e geografica (insisto sull'epoca dell'Europa colonialista) è divenuto un assoluto senza legami con il proprio referente, evento non casuale per quanto appena notato. Come dice però Latouche (p. 224) "la perdita del *referente*, del mondo reale, svuota a sua volta il significato di ogni pertinenza". Dopo di che chiude invocando nuovi profeti; ma con questa parola non allude affatto a ciò cui penso io, ai Profeti: più modestamente allude all'opera di studiosi controcorrente. Che gli studiosi possano cambiare i rapporti di forza, resta tuttavia a mio avviso quantomeno improbabile. Completo questa nota con qualche rapidissimo cenno ad altri tre dei suoi tantissimi testi, premettendo che le sue argomentazioni, ancorché diversamente sviluppate, restano comunque interne alla linea sopra esposta. *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Trad. di S. Vacca, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, si apre con l'analisi delle specificità culturali africane rispetto alla "razionalità occidentale"; il secondo articolo, *Il razionale e il ragionevole* attira tuttavia l'interesse di queste mie note perché, dopo aver precisato che la "ragione mediterranea" si identifica con la citata *phrónesis* i due concetti di cui al titolo vengono posti in contrapposizione. Appare subito evidente che il "razionale" si identifica con il "razionalista", del quale si sottolinea l'irrazionalità (p. 59). Il ragionevole trova posto a sua volta nella *retorica* (p. 60) che "il trionfo spesso arrogante della scienza" ha assimilato "a chiacchiere volte al sofisma". Questo, si ricorderà, è anche il mio vecchio tema (si veda l'Appendice) della critica alla verità/epistème in quanto pensiero della *téchne*; e della rivalutazione della parola che "fa" essere perché con-vince e sé-duce, in rapporto alla lotta *ideologica e politica* di Platone contro i Sofisti, il cui esito feconda i luoghi comuni dell'Occidente da venticinque secoli. "La ragione" scrive Latouche a p. 63 "è diventata imperialistica ed etnocentrica" (per verità lo è sempre stata); "la razionalità" aggiunge a p. 64 "si è costruita sulla ragione del XVIII secolo, vale a dire sulla trasposizione del metodo di ragionamento matematico al mondo morale". Con ciò egli non fa altro se non denunciare l'avvento del Razionalismo scientifico che peraltro, come spero di aver mostrato a suo tempo, è l'erede di quello classico. Il razionalismo occidentale è figlio di una lunga storia, con una sua archeologia. La felicità diventa dunque misurabile e si misura con il PIL (p. 66) una misura che, a prescindere da problemi di senso, è oltretutto *ingannevole*, perché non corrisponde neppure al benessere *materiale*. Cose interessanti si trovano ancora nelle pagine successive: l'*homo aeconomicus*, razionale, non è affatto ragionevole (p. 69); la razionalità è stata assimilata al calcolo economico (p. 70); insisto che quello è il suo unico possibile approdo, visto ciò che s'intende qui per "razionalità"); Becker fa rientrare tutte le manifestazioni della vita, anche affettiva, nell'ambito dell'economia (p. 71). Alle pp. 83-86, la denuncia dell'irragionevolezza della razionalità ha un passaggio che accenna al ruolo ancestrale di Platone, limitatamente però alla questione dello "Stato razionale"; viene poi ricordato l'utilitarismo di Bentham (p. 86) per concludere (p. 88): "Il fantasma di cogliere il sociale *more geometrico* si scontra sempre più con la resistenza del reale man mano che si entra in campi dov'è arduo eliminare l'uomo". Platone è di nuovo chiamato in causa a p. 102: "Sventuratamente chi governa la sua repubblica è un filosofo razionale" mentre "il ragionevole è dimostrabile e accessibile soltanto attraverso gli esempi"; ciò che ci ricorda che il mito parla per racconti e i Profeti per parabole, e significa che il reale non può essere *dimostrato*, ma soltanto *mostrato*; infatti una "scienza del ragionevole.....sarebbe contraddittoria" (p. 116). La sua *Conclusione generale* diviene perciò significativa: partendo dall'assillo di Platone e Lullo per la *mathésis universalis* (p. 141) il romanzo e la poesia vengono rivalutati come via per la conoscenza del reale, e con essi la *polisemia* del linguaggio volgare e della retorica come mezzo per *convincere e sedurre* (p. 145): "Tendere per mezzo delle parole verso un al di là delle parole, dire il non detto e il non dicibile sono un lavoro sull'intuizione che è propriamente quello del poeta" (p. 147: si ricordi il romantico poeta/profeta). Il reale è troppo complesso perché possa essere oggetto di calcolo: il pensiero corre all'inadeguatezza dei diagrammi nei quali marginalisti e neomarginalisti vorrebbero circoscriverlo. Qualche cenno ora a *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Trad. di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, nel quale Latouche indaga la Trimurti tecnica/economia/progresso che ha colonizzato l'immaginario del pianeta. "Il carattere macchinico del funzionamento del mondo contemporaneo si manifesta.....col fatto che gli uomini stessi sono divenuti ingranaggi di un gigantesco meccanismo (p. 30); la megamacchina infernale "anonima e irresponsabile" è diventata "praticamente incontrollabile" (p. 35). Legami sociali e politica ne sono stati distrutti (pp. 35-43) con effetti sulla vita quotidiana. Tralascio, a questo punto, la critica della tecnica in rapporto alla società e all'ambiente -un tema che fa parte ormai da tempo del dibattito critico sulla modernità- per dare uno sguardo alla terza parte del libro, dedicata al mito del progresso (cioè, nella mia scrittura, del Progresso con la maiuscola). "Il progresso, la tecnica e l'economia costituiscono un triangolo di *campi* (corsivo suo) interdipendenti che formano la base della modernità" (p. 137). Il ruolo principale spetta però al progresso che "*mette in orbita* l'immaginario che permette lo sviluppo degli altri due" (ivi, altro corsivo suo); l'economia è a sua volta "una *invenzione* storica" (ivi, ancora corsivo suo); mentre la tecnica è certamente una pratica che, però, nella sua forma moderna fa parte dell'immaginario come "bluff tecnologico" (ivi). Del concetto di progresso egli si adopera quindi a ricostruire la storia; debbo dire però che glie ne sfugge l'archeologia *religiosa* (benché parli del manicheo Agostino a p. 147) che risale al tempo di Zoroastro per poi fluire nelle religioni testamentarie. A conferma di ciò noto che Latouche considera un "ostacolo" al progresso il mito dell'età dell'oro che, al contrario, in un certo senso ne fa parte, *facendo della storia una "storia del ritorno"*, ovvero una "storia della salvezza". Si ricorderà che in Oetinger "die goldene Zeit" è infatti al termine della storia (cfr. *Storia, etc.*, p. 547) così come lo è l'Eden per Herder (ivi, p. 598): questo limite però fa parte della cultura di molti intellettuali moderni, che pensano la modernità, nel bene o nel male, nata come Minerva dalla testa di Giove; e la religione non come il fondamento di una società, ma come una vicenda *irrazionale* di creduloni. Di fatto, il progresso dal quale parte Latouche, è quello *già secolarizzato* dell'epoca dei Lumi, ed è un progresso divenuto "fatale": (p. 152) senza pensare che questa sua "fatalità" è il chiaro segno di un'origine religiosa, nella quale il progresso aveva un senso. In una visione *laica*, parlare di progresso -invece che di semplice *mutamento*- non ha alcun fondamento, se non *ideologico*: è la trasformazione della Volontà divina nella Ragione cosmica che fa funzionare il *meccanismo* del mondo e della storia. Delle origini religiose del mito, Latouche fa tuttavia distrattamente cenno a p. 154 allorché scrive: "Certe sette protestanti in Inghilterra hanno nondimeno (sic) fondato la credenza nel progresso sulla religione" senza accorgersi che questa è soltanto la tappa finale di una lunga vicenda. Quanto al

figlia di un'unione tra pratica commerciale e *scienza fisica*. È il prodotto di un meccanicismo che applica alla società i metodi di analisi delle forze e dei movimenti della meccanica, come si può intuire dalla proliferazione di metafore che paragonano la società a una formidabile macchina dagli ingranaggi complessi, o a un grande *orologio* in cui tutte le parti concorrono al movimento insieme” (pp. 41-42, corsivi miei).

Notano ancora Dardot e Laval, subito dopo, a proposito di questa fede nell'economia universale e nell'ineluttabile positività del moto del Progresso: “Crederlo significa pensare che Dio abbia creato e poi messo in moto una macchina una volta per tutte, e che non abbia più avuto bisogno di ritornarvi sopra” (p. 42). Il Dio del XVIII secolo è il *Dio orologiaio* di Cartesio, *Deus otiosus*, dio dei filosofi che *obbedisce* alle leggi meccaniche di una scienza agli esordi, *un Dio non libero e che non rende liberi*, contrariamente al Dio testamentario. Perciò a nessuno viene in mente che, se quegli ingranaggi e quelle lancette sono gli uomini, non è detto che siano felici di obbedire a regole esterne e debbano accondiscendervi. Potrebbero scegliere di segnare un'ora diversa, a meno che quelle leggi, più che dettate da un'astratta Ragione, non fossero il dettato di una concreta *forza*.

---

progresso come “invenzione della borghesia” (p. 156) c'è da dire che ciò vale senz'altro a partire dal XIX secolo: ma non fu la borghesia a inventarlo, la borghesia ne inventò la versione volgare come progresso tecnico-economico entro un altrettanto volgare Storicismo, adattando l'uno e l'altro al ciclo ossessivo del capitale. Le conseguenze sono state nefaste per il pluralismo culturale -di qui l'occidentalizzazione del mondo, ad opera dei “*progressisti* coerenti impregnati di evolucionismo” (p. 171, corsivo suo). Latouche vede e attende “il fallimento storico dell'Occidente e dunque dei suoi valori portatori del progresso” (p. 181) come unico punto d'arrivo; e a proposito della fine della civiltà occidentale afferma (ivi): “Questa fine sembra inevitabile non solo perché ogni civiltà è mortale, ma soprattutto perché essa può esser letta nei limiti e nei fallimenti della occidentalizzazione”. Aggiunge poi (ivi): “La decomposizione può avvenire dolcemente. Forse è già cominciata a nostra insaputa”. L'ultimo testo cui faccio riferimento è infine *Il mondo ridotto a mercato*, trad. di R. Magni e M. Pellegrino, Roma, Edizioni del lavoro, 1998. Qui Latouche afferma (p. 8): “La ragione razionale, unica per principio, è mercantile in quanto calcolatrice”: ciò che costituisce precisamente il punto dal quale parte la nostra ricerca. C'è quindi un “fondamentalismo economicista” (p. 9) e “lo spettro che si aggira ancora per il mondo” (p. 10) è il liberismo del 1776. Vorrei sottolineare che, per Latouche, l'attuale “neoliberismo” non è dunque altro che il vecchio liberismo, e che mi sembra si possa condividere questa sua *nonchalance* verso le nuove dottrine, le quali, almeno per quanto riguarda Mises e Hayek, “nuove” non sono affatto, tant'è che l'evoluzione ha portato il “neoliberismo” ad essere una “parolaccia”. Sorvolo le constatazioni più strettamente politiche sull'argomento, ma non si può non segnalare il disordine che sta dilagando nel mondo -dal Sud America, all'Africa, al Medio Oriente- a seguito della mondializzazione di questa economia: che il liberismo generi disastri è cosa già sottolineata sin dall'inizio di queste note. Del resto, nota Latouche a p. 28 “l'accumulazione capitalistica per sua natura e per sua essenza, non ha legami con la patria”. Inoltre, con essa viene veicolata una cultura “*globale*” (p. 55, corsivo suo); di questa cultura sono protagonisti “professori di economia.....pagati in tutte le università del mondo per raccontare sciocchezze già mille volte confutate” (p. 61 in nota) cosa che avevamo già rilevato. Gli apparati dello Stato si sottomettono alla tecnoeconomia. I cittadini si spolticizzano e sono sempre meno disposti a pagare per il sociale -scuole, ospedali, prigioni- (p. 72) mentre la privatizzazione totale regala enormi profitti alle assicurazioni (p. 73). C'è poi il problema di una umanità ridotta a prosaici lottatori a causa della concorrenza generalizzata (p. 123 in esergo, da Renan) che rende impossibile la sopravvivenza per le persone sensibili. Qui apro una parentesi ricordando che cosa diceva Veblen, all'inizio del XX secolo, circa la società concorrenziale conosciuta negli USA (*La teoria della classe agiata*, in *Opere*, cit. in Bibl. a p. 745 di *Storia, etc.*). Diceva Veblen (p. 224): “le doti di buon carattere, equità, simpatia per tutti, non favoriscono notevolmente la vita dell'individuo.....l'individuo in regime di competizione se la cava meglio quanto meno è fornito di quelle doti. Si può dire che, entro certi limiti, la libertà dagli scrupoli, dalla simpatia, dall'onestà e dal rispetto per la vita, favorisca il successo dell'individuo nella civiltà finanziaria. Gli uomini di tutti i tempi che hanno ottenuto grandi successi sono stati generalmente di questo tipo”. Ancora, a p. 228: “Le attitudini industriali sono un ostacolo considerevole per l'individuo. Sotto il regime di emulazione i membri di una società industriale moderna sono rivali, ognuno dei quali raggiungerà meglio il suo profitto individuale e immediato se, attraverso una eccezionale mancanza di scrupoli, è capace di sopraffare e colpire freddamente i colleghi che gli vengono a tiro”. Infine, dopo aver ricordato che “l'accesso alla classe agiata si trova negli impieghi finanziari” (ivi) affermava alle pp. 232-233: “Si entra nella classe agiata attraverso gli impieghi finanziari, e questi impieghi, mediante la selezione e l'adattamento, promuovono l'ammissione ai ranghi superiori soltanto a quegli esemplari che siano finanziariamente idonei a sopravvivere sotto il sistema predatorio. E non appena in questi ranghi superiori si dà un caso di regressione alla natura umana non predatoria, questo di regola viene sradicato e ricacciato nei ranghi finanziariamente inferiori”. Insomma, in parole povere il regime competitivo e il mondo finanziario promuovono i temperamenti delinquenziali. Forse in rapporto a questa sociologia, Latouche cita a p. 143 queste parole di Castoriadis: “Il capitalismo ha potuto avanzare solo perché ha ereditato una serie di tipi antropologici che non ha e non avrebbe potuto creare esso stesso: magistrati incorruttibili, burocrati integerrimi e weberiani, educatori fedeli alla loro vocazione, operai forniti di coscienza professionale eccetera.....Ora noi viviamo in una società in cui questi valori sono, come è noto, divenuti risibili, in cui conta soltanto la quantità di danaro che vi siete messi in tasca”. E, dopo aver constatato le mutazioni prodotte da questa società, fa concludere a Castoriadis (p. 145) con il dubbio circa la possibilità di autoriproduzione di un sistema che ha distrutto il tipo di umanità che gli aveva consentito di prosperare e che, come diceva a p. 143, era stata creata “in periodi storici precedenti con riferimento a valori allora consacrati e incontestabili: l'onestà, il servizio dello Stato, la trasmissione del sapere, l'opera bella, eccetera”. Latouche dedica infine le ultime pagine al problema della mondializzazione, tema al quale dedicò anche un suo noto testo. La creazione di una cultura unica sul pianeta (quella occidentale) è consustanziale all'ideologia occidentale del Progresso e alla sua teleologia della storia; lo è anche al concetto di Ragione e di *epistème*. Guarda caso, lo è anche agli interessi del capitale finanziario, essa procede dunque all'insegna dell'ideologia occidentale. Questo “universalismo” è dunque “cannibale” (p. 157) nel senso che tende a marginalizzare le culture diverse (alle quali Latouche si è interessato) imponendo il Verbo unico. Questo azzeramento di cultura porta alla disintegrazione di società (p. 157). Infatti “miti e credenze contribuiscono alla *costruzione sociale* delle persone” (ivi, corsivo suo) e “ogni cultura canalizza le pulsioni, aggressive o esplosive, controlla l'eccesso, l'ambizione, l'avidità degli individui” (ivi); peccato che non tenga presente che questa fu l'opera delle religioni e dei loro Profeti. Questa disintegrazione ha però un effetto di ritorno: irrompono le rivendicazioni identitarie (p. 164) che tentano di ricostruire l'identità su altri livelli, etnici, localistici, religiosi e generano nuovi estremismi, sintomi del fallimento di questa modernizzazione (p. 166). Di qui a pensare al mondo islamico il passo è breve e obbligatorio per Latouche, che vede nell'estremismo il risultato della deculturazione provocata dall'ideologia occidentale e dalla sua “metafisica materialista” (p. 171); cita al riguardo anche i fenomeni in atto nel continente indiano. Mi permetto tuttavia di ricordare il già citato articolo di O. Roy su *Le Monde* del 25 Novembre 2016 nel quale il noto studioso sosteneva -a parer mio con molta lucidità- che l'attuale estremismo islamico non costituisce una radicalizzazione dell'Islam, ma un'islamizzazione del radicalismo. In altre parole: il “ritorno al rimosso” del quale parla Latouche (p. 166) sembra avvenire in un *nuovo* (ancorché antico) ruolo: un credo rivoluzionario antico fa da cemento a nuove ribellioni, e lo fa perché *soltanto le religioni sembrano essere state in grado di costruire le società*: un compito per il quale è necessario un messaggio costruito al di là degli angusti limiti del razionalizzabile. I Profeti (con la maiuscola) furono di altra statura rispetto agli intellettuali.

Di tutto ciò una cosa mi preme tuttavia segnalare, perché è il motivo d'essere di queste note: *l'economicismo del mondo contemporaneo è l'approdo del Razionalismo*; e il fatto che nel XXI secolo si vada trascinando una storia nata nel XVIII *su presupposti "filosofici" che nessun pensiero pensante potrebbe pensare ancora di sostenere*, mostra quanto sia *vecchia* la nostra modernità; vecchia non soltanto per l'inconsistenza "filosofica" del suo fondamento, ma anche perché l'una e l'altro poterono essere pensati in un contesto planetario -di fatto e di prospettiva- che oggi appare semplicemente onirico.

Tralascio qui, per non ripetermi, l'analisi dettagliata delle pagine dedicate al ruolo della "legge di natura" e del "Progresso", e passo a quella del testo di Ferguson (pp. 58-65) nella quale Dardot e Laval si ricollegano a Foucault per sottolineare che Ferguson considera la concorrenza un elemento di disgregazione sociale.

A proposito di Ferguson e della sua visione di un individuo indissolubile dalla società, contrariamente a quel che pensa l'ideologia liberista, c'è da ricordare un'interessante osservazione dei nostri Autori a p. 56. Secondo loro, il ritorno alla concezione hobbesiana di un fantastico "stato di natura", è legato, nel XVIII secolo, al mito stesso del Progresso che porta ad ipotizzare un "prima" rispetto alla storia; una storia nella quale l'individuo esiste soltanto come membro di una società. Metafisica razionalista, dunque.

Anche l'analisi del pensiero di Smith, che già conosciamo per quanto riguarda *La ricchezza delle nazioni*, condotta in parallelo con la *La teoria dei sentimenti morali*, mostra il fondamento ancora etico del suo liberismo e del suo ottimismo -direi quasi religioso- nei confronti della natura e del cammino umano, destinato a superare con la razionalità dell'operato qualsiasi impedimento di un potere invadente. Dardot e Laval parlano di "teologismo provvidenzialistico" (p. 69) e di una "meditazione sulla vanità dell'accumulazione dei beni, probabilmente ispirata da un certo attaccamento alla filosofia stoica (p. 68). Si ricorderà che lo Stoicismo era stato invocato, a proposito della legge di natura, da F.P. e G. Maier-Rigaud.

Dardot e Laval sottolineano poi un aspetto del liberismo che era già implicitamente emerso nelle pagine iniziali di questa nostra ricerca: contrariamente a quanto accade con Smith e Ferguson, i liberisti del XIX e XX secolo si abbandoneranno ad un autentico mito scienziato del Progresso e al più sfrenato darwinismo, trasformando il liberismo in un dettato autoritario imprescindibile. La sua lettura corsiva giunge sino alle macroscopiche sciocchezze di Fukuyama, ma cita soprattutto il ruolo di Spencer sul quale ci dovremo soffermare in seguito perché, per i nostri Autori, rappresenta un significativo passaggio nella crisi del liberismo.

Vediamo ora come Dardot e Laval delineano questo percorso in due capitoli centrati sui diritti dell'individuo e i limiti del Governo; il primo (pp. 77-130) dedicato ai fondamenti filosofici del liberismo nel XVIII secolo, il secondo dedicato alla crisi del liberismo nel XIX e XX secolo. Nel primo si parla di Locke, Hume e Bentham e tenterò di essere breve per non ripetere il già detto; nel secondo emergono spunti nuovi e interessanti che sarà utile seguire.

Venendo ai fondamentali filosofici del liberismo<sup>241</sup> Dardot e Laval adottano la distinzione di Foucault tra due percorsi del fenomeno, quello "giuridico-deduttivo" e quello "radicale utilitarista" (p. 77). Il primo percorso è stabilito a partire da Locke, che resta il punto di riferimento per i successivi sviluppi.

I diritti naturali dell'individuo si fondano, per Locke, nella legge naturale radicata nell'uomo da Dio stesso. Il tema della legge di natura, lo abbiamo visto, è sviluppato da Tommaso e dal successivo tomismo, che si ritiene sia stato un precedente nella riflessione di Locke. Come ho ricordato sopra, la Ragione è per Locke un principio *formale*, dunque non può *fondare* quella Legge, può soltanto *interpretarla*; Dardot e Laval lo ricordano a p. 82 per sottolineare subito dopo, a p. 83, che il fondamento di quei diritti è esattamente ciò che distingue la riflessione di Locke da quella di chi verrà dopo di lui. Per Locke quei diritti non possono esser fondati sui desideri e sui bisogni, il loro fondamento è *teologico*; ma il progressivo affermarsi dello scientismo consentirà a Spencer, che scrive nella seconda metà del XIX secolo, di dar loro un fondamento *biologico*.

Di lui, come anticipato ci occuperemo tra breve; qui però debbo citare l'attenta osservazione di Dardot e Laval i quali, a p. 87, notano come questo diverso "fondamento" significhi negare l'esistenza della società, e quindi un bene sociale generale.

Qui essi spingono il loro discorso sino alle tesi dell'anarco-liberista Nozick, un esponente di quel pensiero *libertarian* del XX-XXI secolo che si presenta come estremizzazione del pensiero di Friedman e che rappresenta un'autentica deriva del soliloquio razionalista del quale vedremo soltanto un piccolo esempio. Per ora trovo più interessante una riflessione di Dardot e Laval (pp. 87-88) la cui conclusione è: sostenere che l'individuo possieda diritti in quanto individuo -prescindendo dal rapporto sociale grazie al quale ciascun individuo si individua- fa sì che abbandonare il fondamento teologico dei diritti dell'individuo conduca alla pura e semplice tautologia. Quella cioè, aggiungo, della Ragione autoreferenziale che pretende di trovare il proprio fondamento in se stessa, di emulare perciò il celebre Barone che si cavò dalla palude tirandosi per il codino.

Il "diritto" che maggiormente interessa il liberismo è peraltro il "diritto di proprietà", sul quale il testo si sofferma subito dopo; gli Autori ne trattano a partire da Locke, che nell'ideologia liberista è considerato il

---

<sup>241</sup> Sottolineo ancora una volta che è del liberismo che stiamo parlando, per la semplice ragione che questo è il vero obiettivo nella sua rappresentazione di condizione necessaria -di fatto persino sufficiente- per la realizzazione di una società liberale. Sfocia nel liberismo infatti tutta la discussione sulle libertà individuali e sui limiti del Governo, che interseca ma non ricopre il tema dei diritti umani, tant'è che il liberista Bentham poté elaborare una critica distruttiva della Dichiarazione dei diritti dell'uomo.

fondatore di questo diritto. Secondo Locke, il passaggio dalla proprietà comune, indivisa, della terra e dei suoi beni, alla proprietà privata di parte di essi, si fonda sul lavoro. Il suo ragionamento (§§ 25-26 della seconda parte di *Two Treatises, etc.*, cit) è sottile. Tutta la terra e i suoi frutti sono, per decreto biblico, proprietà comune nel loro “stato di natura”; tuttavia ciascun individuo è padrone del proprio corpo e della forza che in esso consiste e che si esplica nel lavoro; perciò chi applica il proprio lavoro alla natura trasformandola in uno stato non più “naturale” (coltiva un campo, pota e innesta alberi da frutto, addomestica e alleva animali, etc.) ha diritto di proprietà su quella parte di natura che egli ha trasformato, perché a ciò che era comune ha aggiunto ciò che era soltanto suo (il lavoro del suo corpo).

Il ragionamento è sottile, ma mi permetto di notare che questo è il fondamento della colonizzazione, cioè anche del colonialismo, dell’espropriazione della terra da parte di coloni a spese di chi quella terra non sfruttava, limitandosi alla caccia, alla pesca e ad altre attività non trasformative. Tutto ciò ad alcuni sembra ovvio anche ora: Locke poneva tuttavia due limiti a tale espropriazione: che essa non impedisse ad altri di appropriarsi del suo e che l’appropriazione non provocasse uno spreco (§ 30).

Notano Dardot e Laval che il liberismo, dopo Locke, nel fondare il diritto di proprietà tenterà di evitare il fondamento sdruciolevole della “legge di natura”, e abbiamo visto, parlando di Bastiat, quale sacertà raggiungesse quel diritto nel XIX secolo. Le pp. 95-97 ci offrono però un ottimo esempio di come il pensiero di Locke possa evolvere nel moderno Razionalismo degli anarco-liberisti: qui dunque merita di essere riportato un breve accenno a Nozick, con il caso citato da Dardot e Laval che è tratto da *Anarchia, stato e utopia*, Trad. di G. Ferranti, Pres. di S. Maffettone, Milano, Il Saggiatore, 2000.

Nozick, che fa dell’individuo un fine in sé sino al punto di rendere la stessa vita proprietà dell’individuo che ne è il portatore, usa i rigidi strumenti della logica -cioè sviluppa un pensiero razionalista- per derivarne la proprietà assoluta dell’individuo sui prodotti delle proprie capacità. Il ragionamento di Locke viene dunque amputato dal proprio riferimento alla “legge di natura”, e ciò è determinante per condannare ogni ipotesi di giustizia redistributiva. Quanto ai limiti posti da Locke al diritto di appropriazione, trovo importante esaminare in che cosa diverga da lui il pensiero di Nozick, e trovo ciò importante perché esemplare degli approdi del pensiero razionalista.

Dardot e Laval fanno riferimento ad un passaggio che copre le pp. 190-193 del testo citato (note incluse). La profonda differenza che distingue Nozick da Locke si nota nel punto di partenza del ragionamento, religioso per Locke, razionalista per Nozick: mentre per Locke, legato al messaggio testamentario, il mondo, prima dell’appropriazione tramite il lavoro del singolo, è proprietà *comune*, per Nozick esso non è proprietà di alcuno. *La proprietà nasce dunque come proprietà privata*, e questo è coerente con una concezione che conferisce realtà soltanto all’individuo, non all’umanità collettivamente intesa. La società non esiste, esiste soltanto la moltitudine degli individui.

Dunque il lavoro individuale è fondamento della proprietà privata di ciò che in origine *non apparteneva ad alcuno; nessuno quindi, su quella proprietà, può accampare alcun diritto o limitazione in nome di un bene comune*.<sup>242</sup>

Molto significative sono al riguardo le pagine di Nozick evocate da Dardot e Laval. Dopo aver ricordato a p. 190 la clausola limitativa di Locke (l’appropriazione non deve peggiorare la situazione di altri) nella nota \*\* a p. 191 Nozick introduce questo ragionamento: “il diritto alla vita non è un diritto a qualsiasi cosa di cui si abbia bisogno per vivere.....Al massimo.....sarebbe un diritto a lottare per ciò di cui si ha bisogno per vivere, *purché possederlo non violi il diritto di qualcun altro*” (corsivo mio) e conclude “il diritto alla vita non può fornire il fondamento per una teoria dei diritti di proprietà”.

Tutto questo va messo in rapporto con quanto viene detto alle successive pp. 192-193. Qui si afferma che in base alla clausola limitativa di Locke “non è lecito per una persona appropriarsi dell’unica pozza d’acqua del deserto e far pagare l’acqua quanto vuole”. Né una persona può farlo nel malaugurato caso che si prosciughino tutte le pozze d’acqua del deserto eccetto la sua” perché questo non dipende da lei, cioè dal suo lavoro. Aggiunge tuttavia in nota “la situazione sarebbe diversa se la sua pozza d’acqua non si fosse prosciugata grazie a precauzioni da lei prese per impedirlo”. In questo caso infatti, come notano Dardot e Laval, entrerebbe in gioco il lavoro; e aggiungono che il diritto resterebbe anche nel caso che chi non è in grado di pagare dovesse morire di sete.

*Quis non vult operare nec bibat !* se è concesso parafrasare Paolo; ma ancora una volta l’irrazionalità del Razionalismo che ignora la concretezza della vita, non capisce che “il diritto a lottare per ciò di cui si ha bisogno” può spingere l’assetato povero a far uso della violenza, e a far notare al proprietario del pozzo che se “il diritto alla vita non fonda quello alla proprietà” il diritto alla proprietà neppure fonda quello alla vita. Non si

---

<sup>242</sup> Il senso di quanto sopra detto appare chiaro se si guarda ai §§ 42-43 del primo dei due Trattati di Locke, dove si afferma che: “Dio non ha lasciato alcun uomo alla mercè di un altro” (§ 42) e perciò non può negare ad alcuno ciò che attiene ai suoi bisogni più pressanti; non c’è soltanto un diritto alla proprietà, c’è anche un obbligo di farne uso a favore di chi si trova nel bisogno. Qui dunque entra in gioco *un fattore etico che precede lo stesso diritto di proprietà*. Inoltre il § 43 si apre con l’affermazione che il benestante è il beneficiario delle “benedizioni di Dio riversate su di lui con mano liberale” (qui c’è analogia con il fondamento della *zakat*) e si conclude con la seguente affermazione: “Da tutto ciò è chiaro che, sebbene Dio abbia concesso ad Adamo il dominio privato (*scil.*: sul mondo) tuttavia *il dominio privato non gliene conferisce la sovranità*” (corsivo mio). Si noti come i principi sociali di una religione muovano da una visione ben più ampia dell’elaborato razionalista, e perciò sono razionali, al contrario di quello.

pensa che l'assetato potrebbe procedere con la violenza infischandosi delle cosiddette "regole del gioco", care ai liberisti, almeno sinché possono imporre *le proprie* regole, grazie allo Stato. Non si capisce a quali gravi conseguenze per la stabilità sociale può condurre il liberismo, posto che la vita tende ad autoconservarsi ignorando qualunque "regola": e comunque la vita non è un "gioco".

Proseguendo con l'analisi della dottrina di Locke, Dardot e Laval giungono al punto nel quale si ricollegano alla tesi di Foucault, al contrasto tra l'*homo oeconomicus* -che tende a massimizzare il proprio interesse- e l'uomo "giuridico", il soggetto cioè del contratto che fonda il *Covenant* e che lo fa per poter godere in sicurezza del proprio diritto di proprietà.<sup>243</sup>

Questo contrasto, notano gli Autori a p. 102, è all'origine della critica di Hume nel suo trattatello *Of the Original Contract*.<sup>244</sup> Questo brevissimo trattato merita di essere letto; vi si discute infatti delle due dottrine, quella che riconduce il potere a un fondamento divino e quella che lo riconduce a un fondamento contrattuale. Hume osserva che entrambe hanno un fondamento logico ma che nessuna delle due può essere portata agli estremi; conduce perciò un'analisi della realtà fattuale che fonda l'esistenza di un Governo, mostrando la sostanziale inesistenza del presunto contratto originario, le circostanze *storiche* che hanno fondato gli Stati esistenti o esistiti e le ragioni che inducono i popoli ad accettare i Governi che hanno avuto in sorte, per giungere ad affermare che il rispetto per l'autorità delle istituzioni è sufficientemente motivato dalle esigenze e dagli interessi della società. Se mi chiedessero le ragioni di questa obbedienza, conclude, risponderei: perché la società altrimenti, non potrebbe sussistere.

In altre parole egli non individua i fondamenti dell'organizzazione statale nell'astratta Ragione, ma *nella concretezza dell'esistenza sociale*. In questa concretezza, l'interesse immediato dell'individuo si razionalizza nell'interesse del cittadino.

Questa posizione è però diversa da quella di Locke, per il quale la legge positiva deve fondarsi sulla legge di natura (p. 103) e la "dogmatizzazione" della sua posizione nel XIX secolo (p. 107) sarà la via che conduce sino alla dottrina dei *libertarians*.

S'inserisce a questo punto l'analisi del pensiero di Bentham che Dardot e Laval conducono sulla scorta della rivalutazione della sua importanza, operata da Foucault. Secondo la loro opinione, la frattura interna originaria non è tra liberalismo (politico) e liberismo (economico) (p. 110), ma tra due diversi principi limitativi del potere: i diritti dell'uomo e l'utilità. Di qui la lunga digressione sull'utilitarismo di Bentham (pp. 113-130) e sulla sua critica all'astrattezza di una legge naturale originaria, quindi ai "diritti dell'uomo", forieri, tra l'altro, di continua ribellione a qualunque legge positiva. Deve valere invece il principio di utilità: ed è questo a porre limiti al Governo. Infatti la felicità generale, che il Governo deve favorire, presuppone lo sviluppo delle ricchezze materiali, frutto delle attività spontanee che il Governo non deve intralciare, deve anzi favorire canalizzando i desideri individuali in attività produttive (p. 126). Leggi e società devono essere giudicate dal tribunale dell'utilità (p. 127).

La più grande utilità per il maggior numero di persone presuppone però strumenti di educazione, orientamento e sorveglianza su una popolazione di per sé variegata (p. 128) e in questo senso deve essere intesa la logica del Panopticon (p. 129). La gestione della vita sociale e l'educazione dei singoli devono tendere a fare di ognuno un efficiente calcolatore (p. 130). A me, di tutta questa discussione preme mettere in evidenza una cosa soltanto: il porto naturale di ogni concezione razionalista è la razionalità economica.

La crisi del liberalismo fu dunque, per Dardot e Laval, una crisi interna maturata tra la metà del XIX secolo e la prima Guerra mondiale; ma poiché essi seguono la tesi di Foucault (distinzione tra liberalismo [giuridico] e liberismo [economico]) essa non sarebbe stata una crisi del liberismo in sé, ma, sempre secondo la tesi di Foucault, della *governamentalità liberale* (p. 132). I diritti inviolabili dell'individuo avrebbero costituito un fattore di blocco all'attività di governo (ivi). I conflitti di classe e le relative risposte dei Governi misero in evidenza la crisi.

Personalmente ho qualche difficoltà nel recepire una tesi che disloca un conflitto reale sul suo livello ideologico perché, se le lotte di classe e l'appello ai diritti umani avevano un fondamento, ciò avveniva sul piano della *crescente disparità*, e questa era il frutto dell'*economia liberista*. Sono *gli effetti del liberismo* che mettono in crisi la "governamentalità", *non le contraddizioni* di un "liberalismo" che, *da Smith in poi, è soltanto liberismo*; ed è tale perché ipotizza che gli ideali liberali abbiano *conditio sine qua non* nella libertà economica per realizzarsi: cioè *che l'autoritarismo del Sovrano per diritto divino dovesse essere sostituito dalla legge di bronzo del "mercato"*. Per il sottomesso, la seconda dà persino meno garanzie, non foss'altro perché è spacciata per "naturale", quindi *altrettanto "divina" ma meno discutibile* del diritto divino di un Re, perché così meccanica da metter sull'attenti lo stesso Onnipotente. La "giustizia" e la Legge divina si prestano infatti a *interpretazioni*, l'evidenza "scientifica" della "natura", no.

Molto prima della crisi del '29 però, dicono Dardot e Laval, il capitalismo reale aveva già poco a che vedere con il "libero" mercato, era costituito da oligarchie finanziarie legate a doppio filo con la politica dei Governi; grandi cartelli marginalizzavano il piccolo capitalismo; era chiara la finzione di un "libero" mercato del lavoro e si poneva un problema di eguaglianza che richiedeva l'intervento dello Stato; si ponevano dubbi sul

<sup>243</sup> Cfr. i §§ 123-124-125 del secondo dei due *Treatises on Government*.

<sup>244</sup> Sul web in [www.constitution.org/dh/origcont.htm](http://www.constitution.org/dh/origcont.htm).

fondamento del diritto di proprietà: “naturale” e quindi sacro, o da valutarsi in base alla sua utilità relativa? “Ideologicamente” si vedrebbe quindi rispuntare la dottrina di Bentham contro quella di Locke, secondo la tesi di Foucault seguita da Dardot e Laval; questo però a me sembra soltanto *l’esito ideologico del conflitto reale*, quello nato dalle diseguaglianze create dal liberismo.

Sintomo di quella che essi considerano una crisi di “governamentalità” è la violenta reazione contro le intromissioni dello Stato sferrata da Spencer su un fondamento darwinista.<sup>245</sup> Verso la fine del XIX secolo egli dà alle stampe alcuni suoi articoli sotto il titolo *The Man versus the State* che esamineremo nell’edizione Caxton del 1960. Dardot e Laval se ne occupano con una certa ampiezza.

Per Spencer i poveri sono dei fannulloni e dei poco di buono che hanno quel che si meritano e che non vanno compatiti: il *vero* messaggio cristiano è quello paolino, chi non lavora non mangi; perciò chi non lavora può anche morire (!).<sup>246</sup> Interessante è che la premessa a questa affermazione è che tutto ciò è confermato dalla scienza, e che l’enunciato paolino è “simply a Christian enunciation of the universal law of Nature under which life has reached its present height”: cioè coincide con il darwinismo *low cost* di Spencer.

Già a p. 28 Spencer critica la possibilità di una politica sociale, perché questa comporta l’uso della tassazione: argomento che è un *leit-motiv* del liberismo di sempre, non soltanto del XIX secolo (si ricordi Bastiat) perché le tasse rappresentano un attentato al diritto di proprietà.<sup>247</sup> Il suo darwinismo *do it yourselves*<sup>248</sup> esordisce alle pp. 101, sgg. per poi ripresentarsi più volte nel testo, ed è preso in considerazione da Dardot e Laval perché è evidente il suo obiettivo: ristabilire un diritto di natura contro un diritto appannaggio del Governo secondo la linea Hobbes→Bentham,<sup>249</sup> sul quale si fondavano gli interventi.

Il “darwinismo” di Spencer si mescola anche a malthusianesimo e razzismo (si vedano le pp. 106-111) quando sconsiglia di “rendere gli inferiori in grado di moltiplicarsi” (p. 107) sino a giungere a una vera e propria eugenetica (p. 108) e risolversi nell’esplicito appello a Darwin (p. 110) per addurre a prova (ivi, in nota *e con tutta serietà*) la notizia che una ragazza di strada assai prolifica aveva avuto, nelle generazioni successive, oltre duecento discendenti criminali (sic).

Si faccia attenzione dunque: questa è la “scientificità”, queste le “leggi” della “natura”; a p. 113 però si capisce qual è il vero problema di Spencer: sovvenire ai mali sociali comporta tasse, amputazione dolorosissima per un sadduceo che valuta la salvezza dell’anima dallo spessore del portafogli. In realtà, e lo si vedrà meglio, il suo è un attacco contro l’autorità dei Governi *e dei Parlamenti* nello stabilire le norme del diritto perché essi, costretti a un minimo di realismo nella gestione della società, mettono in atto ormai un minimo di politica sociale che disturba le delicate armonie del *laissez faire*. Tutto questo Spencer lo definisce..... “una concezione scientifica della società” (p. 116).

Mi sembrano perciò opinare ragionevolmente Dardot e Laval quando vedono nel testo di Spencer un segnale della crisi alla quale stava andando incontro il liberismo già nella seconda metà del XIX secolo. In questa prospettiva va letto tutto il suo lungo articolo *Over-legislation* (pp. 121-173) nel quale conduce violenti attacchi contro i poteri di Governi e Parlamenti, in punto di diritto e con specifici esempi.<sup>250</sup>

Così, nell’ultimo articolo (pp. 174-209) esordisce dicendo che il diritto divino dei Re -superstizioso- è stato sostituito con quello altrettanto divino e superstizioso dei Parlamenti. Il Re, almeno, si pretendeva eletto da Dio, ciò che il Parlamento non può pretendere. Viene da osservare che forse, in funzione della divina armonia delle leggi di natura, il diritto divino spetta ora al mercato. Spencer però ha pronta la soluzione: dopo aver elogiato “i più rigorosi tra i calvinisti scozzesi” (p. 175) propone il diritto della “scienza” sotto l’egida di Darwin.

Così, nei ripetuti attacchi a Hobbes e Bentham, può affermare che l’utilitarismo di quest’ultimo si mostra inadeguato dinnanzi alle leggi della natura -quelle, evidentemente, della selezione delle specie- e che fare politica sociale con le tasse mette a rischio il diritto (naturale) di proprietà dei tassati. Il problema dunque è

<sup>245</sup> Già Lippmann, *An Inquiry into the Principles of The Good Society*, Boston, Little, Brown and Company, 1938, aveva dedicato attenzione a Spencer considerandolo ad esempio dell’*impasse* del liberismo nella seconda metà del XIX secolo (di coloro che egli definisce “Latter-day liberals”); su di lui aveva espresso un giudizio negativo come “dottrinario” e come propugnatore di dottrine inapplicabili o destinate a portare l’umanità alla crisi: cfr. p. 182, pp. 186-188, p.208, p. 240. Lippmann mostra attenzione anche ad un altro testo di Spencer, *Social Statics. The Condition of Human Happiness*, N. York, D. Appleton and Company, 1883, dove, a p. 406 sgg. viene sviluppata la singolare teoria che abbiamo ritrovato in altre forme in Friedman, quella cioè di consentire, in nome delle libertà individuali, il libero esercizio della ciarlataneria in campo medico.

<sup>246</sup> Chi pensa che queste parole non possano essere state scritte realmente, può consultare il testo in ed. cit., p. 23. Naturalmente i poveri sono costituiti da una folla di delinquenti, ubriacconi, sfruttatori, fannulloni e quant’altro. L’antropologia del povero è “pensata” nella mentalità stereotipa del benpensante; agisce però anche, su Spencer, un darwinismo d’acatto.

<sup>247</sup> Si veda in particolare p. 207, dove Spencer è anche contro la costituzione di Musei e Biblioteche; subito dopo (p. 208) si dichiara contrario a ogni politica redistributiva perché le tasse, a tal fine pretese, rappresentano un attentato al diritto di proprietà. Questo non deve sorprendere: già a p. 37 aveva mostrato diffidenza verso la cultura, a favore di un “sapere pratico”: evidentemente quello degli uomini d’affari che dovrebbero avere maggiore, e non minore, prestigio sociale rispetto ai funzionari (p. 36). Ad ogni buon conto i poveri non debbono studiare, altrimenti potrebbero nutrire ambizioni sbagliate (p. 38). Temi che ritroveremo in Hayek!

<sup>248</sup> Confusamente misto a lamarckismo nell’esordio a p. 101.

<sup>249</sup> Si ricordi la critica di Bentham ai “diritti umani” in *Anarchical Fallacies*.

<sup>250</sup> Singolare, ancorché comune in campo liberista, la mentalità rivelata a p. 160: il Governo non deve proteggere la seta inglese imponendo dogane a quella francese; se i tessitori inglesi restassero disoccupati potrebbero fare altro con più profitto per il Paese. Magari gli elettricisti, i contadini o gli infermieri, verrebbe da dire. Per il calcolo liberista, che mostra tutta la sua astrattezza, la realtà concreta fatta di uomini e mestieri sembra non esistere: gli uomini sono considerati astratte *fiches* da spostare sul tappeto di una *roulette* in funzione delle prospettive di vincita.

sempre il medesimo, quello della divina proprietà, rispetto alla quale non c'è che accettare, in nome del darwinismo, la scomparsa dei meno adatti alla competizione. Compito dei veri liberali del futuro, conclude, sarà limitare i poteri del Parlamento a legiferare.

Ho voluto dare un rapido sguardo al testo di Spencer per due motivi: per dar conto della lettura che ne fanno Dardot e Laval e per far notare quanto vicini a lui siano i “dinosauri” Mises e Hayek. Non per caso, credo, una simile farneticante nullità “scientifica” venne ristampata nel 1960 e messa online dal Von Mises Institute. C'è poi ancora qualcosa da dire: l'ideologia liberista vi appare sostenuta, per chi legga il testo, non tanto da un vuoto di argomentazione “scientifica”, quanto, piuttosto, da duecento pagine di retorica. Ripeto, il testo *va letto* per riflettere su come questa dottrina sia stata instillata nell'opinione pubblica grazie a una martellante retorica generalizzata; di per sé essa non contiene altro.

Il liberismo vi si mostra per quel che è: ideologia di una classe in ascesa lanciata verso il dominio senza altro fondamento che il dominio stesso: la “governamentalità” è la traduzione occidentale della *siyâsah*. I testi sacri del liberismo si pretendono “verità” *dimostrata* per evitare il contraddittorio dell'esperienza e hanno successo perché, retoricamente, vellicano gli istinti peggiori: non saranno “l'oppio de popoli” ma certamente lo sono dei benpensanti che vi sperimentano estasi tossiche.

Le loro dottrine non sono applicabili perché generano disastri sociali e rivolta; messo in atto, il darwinismo sociale sarebbe in primo luogo autodistruttivo del capitalismo stesso che *ha bisogno* della società; e comunque, come notano Dardot e Laval (p. 158) ha generato un contro-movimento di resistenza della società ai meccanismi del “mercato”. Questa è la tesi di Polanyi del quale essi si occupano per alcune pagine (pp. 157-162) dandone una corretta interpretazione; ma poiché questo Autore, pur avendo scritto il suo *The Great Transformation* nel 1944, ha detto cose molto importanti sul XIX secolo e sui primi decenni del XX, penso utile dedicargli una certa attenzione. Lo faccio a partire dall'edizione del 2001<sup>251</sup> con la quale posso giovarmi dell'accurata *Prefazione* di Stiglitz e della *Introduzione* di Block per sintetizzare l'argomento, fermo restando il riferimento diretto al testo come faccio, ad esempio, per le pp. 135, sgg.

Polanyi parte dall'apparente trionfo dell'economia liberista nel 1914 per sottolinearne i limiti che la porteranno alla crisi: il contro-movimento generatosi nelle società a causa dei guasti che il liberismo aveva prodotto e che egli sintetizza in una contraddizione di fondo: il “mercato” del lavoro. Sotto questo nome gli uomini erano diventati merce da vendere a un prezzo chiamato salario (pp. 135-136). Il lavoro però può essere soltanto fittiziamente considerato una merce, perché l'uomo si oppone a questo piano inclinato che lo conduce all'autodistruzione come uomo.

Il contro-movimento rispetto al mercato autoregolantesi del *laissez faire* prese corpo nella protezione sociale per l'uomo e per la natura: lavoratori e agricoltori (pp. 138-139). Nacque un contrasto tra la classe media interessata al *business* e i lavoratori che sperimentavano sfruttamento fisico, distruzione della vita familiare, devastazione delle periferie, delle foreste, dei corsi d'acqua, e un degrado generale dell'esistenza (p. 139); cioè di tutti gli aspetti della vita privata e pubblica che non attenessero al profitto (ivi).

F. Block (pp. XXIII-XXIV) sintetizza così: Polanyi mostra il contrasto tra questa situazione e la *società umana storica*; l'economia, prima del liberismo, era sempre stata inserita nel contesto umano, politico, religioso, relazionale; al contrario, con il liberismo si pretese che tutto questo contesto fosse subordinato all'economia, e ciò non era possibile (p. XXVI).

Polanyi (p. 141) definisce il liberismo come “fede” nella salvezza mondana grazie al mercato autoregolantesi, e ne ripercorre le vicende iniziali nelle pagine che seguono, non senza sottolinearne una caratteristica che lo rese un'utopia<sup>252</sup> fondata su tre pilastri: il libero commercio internazionale, il tallone aureo e un mercato del lavoro competitivo. Il tallone aureo era indispensabile per evitare disturbi causati dalle politiche monetarie degli Stati; il lavoro ridotto a merce per togliergli tutte quelle componenti umane che rendono non razionalizzabile la risposta dell'uomo alle sollecitazioni esterne e mettono in crisi l'astrattezza dell'impalcatura ideologica liberista. Perciò il liberismo dovette divenire una religione non appena fu chiaro che comportava evidenti pericoli (p. 145).

Polanyi sottolinea poi una verità: nell'economia del liberismo non vi è nulla di “naturale”: *si trattò di un progetto politico sostenuto dai Governi*: “gli utilitaristi liberali (*scil.*: liberisti) videro nel Governo il grande strumento per giungere alla felicità” (ivi). Il “libero” mercato richiese un enorme e continuato intervento dello Stato (p. 146).

Qui nasce un paradosso: mentre il liberismo fu un prodotto dell'azione dei Governi, la *resistenza* ad esso fu un evento *spontaneo* (p. 147) una “autoprotezione” della società (p. 148).<sup>253</sup> Il passaggio è notato da

<sup>251</sup> Polanyi, K., *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Foreword by J.E. Stiglitz, Intr. By F. Block, 2<sup>nd</sup> Beacon Paperback Ed., Boston, Beacon Press, 2001,

<sup>252</sup> Polanyi usa il termine “utopia” per sottolinearne il carattere contraddittorio e l'irrealizzabilità, dunque in senso *negativo*. Lo segnalo perché nel corso delle mie note “utopia” ha il senso positivo di un traguardo ideale, dunque non si deve far confusione, con la medesima parola stiamo parlando di cose diverse.

<sup>253</sup> Polanyi sottolinea perciò a p. 151 e alle pp. 156-158 l'inconsistenza del “mito liberista” di una congiura anti-liberista che minò il sistema, “mito” (il termine è di Polanyi) che non troviamo soltanto ai tempi di Spencer, ma ancora in tempi recenti in Mises e Hayek. Come già notato, i fallimenti della dottrina vengono attribuiti ad un eterno “nemico” esterno, come facevano gli eresiologi attribuendo le eresie al Male rappresentato dal Demonio, dal Giudeo, dalla donna, e così via; insomma, all'alterità che, nel caso dei liberisti, è un generico “comunismo”. L'argomentazione di Polanyi è perfetta al riguardo: il liberismo ipostatizzato e “spiritualizzato” è avversato da forze nemiche della “ragione

Block (p. XXVIII); io noto inoltre che, nel medesimo passaggio, Polanyi sottolinea che ciò non fu compreso dai liberisti, tra i quali include Mises; e che Stiglitz a p. VIII, afferma: “Oggi non c’è *nessun rispettabile supporto intellettuale per affermare che i mercati, da soli, siano risultati efficienti, per non dire equi*”. Ho messo in corsivo questa sua affermazione perché, al di là di ogni contrapposizione ideologica, affermare il contrario sarebbe un falso, un falso purtroppo ancora in auge presso molti Accademici. Un falso per evidenti esiti storici e per assoluta mancanza di fondamento logico.

Come nota sempre Stiglitz (p. XV) il mercato è soltanto un particolare del più vasto contesto dell’economia che, a sua volta, non può essere pensata se non in rapporto con, e all’interno di, una società. Osservo per inciso che ciò riconduce alle osservazioni di Latouche sulle culture non occidentali e sulla forzata occidentalizzazione del mondo, *necessaria* per diffondere l’ideologia e la prassi del “libero” mercato. “Occidentalizzazione” degli occidentali stessi, vorrei aggiungere, perché siamo in presenza di una ideologia di “Occidente” che si è storicamente formata in opposizione a quell’*altro* *occidente* del quale ho ripercorso le vicende. Dunque è in atto una governamentalità/*siyâsah* che vuole *colonizzare le menti*.

Il fenomeno ha anche riflessi difficilmente valutabili per i quali il calcolo razionalista non trova collocazione: i riflessi distruttivi sulla società. Così, ad esempio, Polanyi sottolinea (p. 167) che le popolazioni indiane, nella seconda metà del XIX secolo non morirono di fame per lo sfruttamento inglese, ma per la distruzione delle tradizionali strutture sociali a seguito dell’avvento dell’economia competitiva (Spencer avrebbe forse giustificato tutto ciò con il darwinismo sociale); e le carestie e le morti furono sì, dovute ai cattivi raccolti di grano, ma essenzialmente al “libero” mercato del grano che non consentiva ai più poveri di acquistarne.

Come nota Stiglitz a p. XVI, non c’è soltanto la “libertà” *del* mercato, ma anche quella *dalla* paura e *dalla* fame. Stiglitz ricorda infatti nella stessa pagina quanta gente sia stata gettata nella miseria dal liberismo, quanti lavori furono distrutti, quanto il conseguente sentimento di paura e di impotenza agì sull’aumento della violenza; e sempre a p. XVI sottolinea la grande illusione suscitata dalla caduta del comunismo, quella del trionfo annunciato del mercato autoregolantesi.

“Separare il lavoro dalle altre attività della vita e assoggettarlo alle leggi del mercato significò annullare tutte le forme di esistenza e sostituirle con un diverso tipo di organizzazione, atomistico e individualistico”: così inizia il capitolo *Market and Man* di Polanyi a p. 170, che prosegue ricordando le devastazioni prodotte nel mercato agricolo africano dal “libero mercato” del *colonialismo* europeo. Polanyi prosegue a p. 172 sottolineando la distruzione delle strutture sociali causate dal “libero” mercato del lavoro occidentale in Africa: e va avanti così per molte pagine, nelle quali non manca di sottolineare la subordinazione culturale della stessa ideologia marxista a questo efficientismo ideologico. In effetti è doveroso ricordare che il regime sovietico non rinnegò l’economicismo occidentale, fu più semplicemente convinzione di migliori risultati grazie a un capitalismo di Stato.

Nel trattare della crisi generale dell’agricoltura in Europa, Polanyi guarda anche ai fenomeni del comunismo, del fascismo e del nazismo per sottolineare un punto importante della sua tesi (pp. 199-200): anche se la pretesa di Mussolini di aver salvato l’Italia dal bolscevismo era infondata (il bolscevismo non aveva le basi per imporsi in Italia) le ribellioni violente, che vi furono, di operai e contadini mostrarono che i lavoratori in crisi “possono ignorare le regole del mercato che stabiliscono come assoluti la libertà dei contratti e la santità della proprietà privata” (p. 200). Sul fenomeno tornerà in seguito (pp. 245, sgg.) ma ora (p. 201) Polanyi apre un interessante capitolo che ha molto a che vedere con quanto disse Keynes circa la crisi depressiva del ’29 e l’errato concetto di considerare anche la moneta -non soltanto il lavoro- come una merce (si ricordino i “tre pilastri” del liberismo). Si trattò di un errore che, investendo il ruolo delle banche centrali (p. 207) mostra come il liberismo non sia comprensibile senza una scelta *politica* di metterlo in atto (p. 205): ciò che conferma quanto ho più volte notato.

Per di più, l’azione politica delle banche nazionali nel difendere il ruolo internazionale delle proprie industrie (concorrenza *tra nazioni*) ebbe un ruolo nella crisi del tallone aureo che non poteva reggere le oscillazioni dei prezzi senza effetti devastanti sulla produzione, il reddito e l’occupazione (p. 208). Anche il protezionismo ebbe dunque un senso come difesa da un “mercato” che tendeva a distruggere la società (p. 210).<sup>254</sup> Il nazionalismo, aveva detto a p. 207, fu il corollario dell’internazionalismo liberista: mi permetto di notare che il secondo decennio del XXI secolo sembra manifestare un analogo problema.

L’argomento della crisi generale conduce così all’analisi della “Grande crisi” e all’ascesa dei regimi autoritari negli anni ’20 e ’30. Il socialismo, dice Polanyi a p. 242, è *la tendenza di una società industriale* a superare il mercato autoregolantesi per sottometterlo alle regole di una società democratica, ed è una soluzione *naturale per l’operaio*. Al contrario, esso rappresenta una rottura rispetto al controllo privato dei mezzi di

---

illuminata” operanti nella società. Si noti che Polanyi, che cita più volte Spencer, fa la *storia* dei decenni liberisti, parla con gli eventi, non con l’ideologia; tra l’altro segnala a p. 154 il doppiopesismo degli industriali tra la *realtà* dei cartelli e l’accusa ai sindacati di ostacolare la concorrenza (tra poveri): il bello è che certe tesi preistoriche si trovano ancora in Mises e Hayek. Polanyi (p. 156) trova sorprendente pensare che un’economia che incide nel tessuto sociale, abbia potuto non trovare resistenze da parte di chi ne era danneggiato; come fa Stiglitz a p. VII, è infatti risultata falsa l’ipotesi liberista che quell’economia avrebbe gradualmente arricchito *tutti*. Eppure, aggiungo, c’è ancora chi pretende di sostenerlo, dai giornali e dalle Cattedre.

<sup>254</sup> Cfr. *Storia, etc.*, p. 1337: “il danaro fa scomparire una società dove crede e ne crea un’altra dove vuole”.

produzione; questo fu però possibile per la particolare storia e cultura della Russia, altrove il conflitto tra capitalisti e operai si radicalizzò portando alla paralisi dei sistemi politici (pp. 243-244).

Il fascismo fu un fenomeno universale che riguardò vincitori e vinti, popoli settentrionali e meridionali, “ariani” e non “ariani”, cattolici e protestanti, vecchie e nuove culture. Benché desideroso di un seguito di massa, la forza gli venne dall'appoggio dei ceti alti. Al di là dei fenomeni culturali anticonformisti che lo accompagnarono, il fascismo, dice Polanyi a p. 248 “come il socialismo si radicò in una società di mercato che rifiutava di funzionare”.

Questa osservazione è importante per la critica di Polanyi al liberismo: che fosse incapacità o rifiuto, l'evidenza e il risultato fu comunque il *rifiuto*, e con ciò viene all'evidenza *l'assurdità di una dottrina* -in specie nelle sue moderne versioni *matematizzate*, aggiungo io- che ignora la *libertà* dell'uomo di non inserirsi nelle curve e nelle rette di un diagramma. Per questo molto si è insistito, da parte di Foucault, Dardot e Laval, sul tema della governamentalità e sullo sforzo neoliberista *per educare l'uomo a essere quel che non è, e che lo disumanizzerebbe qualora lo divenisse, col risultato di distruggere la materia prima di ogni possibile economia*. Come ho detto e ripetuto, in questo forsennato ciclo di produzione e consumo, l'uomo consuma se stesso.

Tralascio le conclusioni di Polanyi perché qui devo condividere il giudizio che ne danno Dardot e Laval (p. 161): l'ottimismo delle sue previsioni sugli sviluppi post-bellici (armonizzazione di società ed economia) oscura la natura specifica del neoliberismo, che invoca lo Stato per creare il quadro giuridico in grado di far funzionare la concorrenza, e quindi il “libero” mercato.

Dardot e Laval chiudono infine questa prima parte del loro testo dedicata alla crisi del liberismo con un brevissimo accenno (pp. 162-164) introduttivo alla seconda parte, nel quale pongono il tema delle differenze tra liberismo e neoliberismo, Mi limito a condensare le loro osservazioni senza entrare nel merito, salvo porre qualche domanda su una di esse, obbiettivamente incontestabile ma che apre a sua volta interrogativi sulla genealogia dell'ordoliberalismo. Si trattò, dicono gli Autori a p. 163 “di far fronte a qualcosa che per un momento era sembrata quasi una ‘fine del capitalismo’”. Si trattava di dar “ragione, forma e senso all'intervento statale” (ivi) ciò che presupponeva “una crisi profonda del naturalismo liberale” (ivi).

Qui essi accennano a due ricette perché, accanto al neoliberismo, ci fu anche il “nuovo liberismo” di Keynes, che tuttavia “accetta di restringere gli interessi individuali per meglio garantire l'interesse collettivo” soltanto al fine di “garantire le condizioni reali della realizzazione dei fini individuali” (p. 164). Come abbiamo già visto viceversa, il neoliberismo -ma mi sembra più esatto dire l'ordoliberalismo, Mises e Hayek sono pezzi da museo- vede l'intervento pubblico come promotore di un quadro giuridico che garantisca un mercato fondato sulla concorrenza, una visione “la cui fonte è.....lo spencerismo” (ivi): ciò che mi sembra una forzatura intellettuale, e lo dico senza remore avendo esposto le relative dottrine che poggiano su un fondamento umano e culturale ben diverso. Qui si ripete un po' l'abitudine di Foucault di cercare sofisticati schemi ad alta quota per collegare in terra il diverso. Contro le fobie antistataliste di Spencer si riconosce però che “l'ordine di mercato non è un dato di natura, ma il prodotto artificiale di una storia e di una concezione politica” (ivi).

Tutti hanno però un comune nemico: i regimi totalitari che possono sorgere dalla distruzione della società liberista (“liberale” è il termine usato da Dardot e Laval, ma il problema resta quello del liberismo; comunque abbiamo visto che questo è il tema che accomuna gli ordoliberalisti con Mises e Hayek). Di ciò ci siamo già resi edotti scorrendo i testi; su questo punto ritengo però di dovermi porre degli interrogativi ai quali non pretendo di rispondere, ma nei quali è tutta l'essenza del problema. Un problema che doveva essere presente nella mente di Benedetto Croce quando coniò il termine, tutto italiano, di “liberismo”, dubitando che l'ideale liberale fosse riducibile al “libero” mercato.

Il punto è: la risposta al liberismo è necessariamente nel totalitarismo? E viceversa. *Liberalismo* e totalitarismo certamente si oppongono; *ma l'intervento statale sul mercato per contrastare il liberismo conduce necessariamente al totalitarismo?* Questa, lo abbiamo visto, è la convinzione che conduce gli ordoliberalisti a pensare le loro ricette contraddittorie, che chiedono l'intervento statale per rendere *regolato* un sistema *autoregolantesi*, posto che essi accettano l'equilibrio neoclassico e il marginalismo. D'altra parte, abbiamo ben visto che il liberismo conduce a una società *tutt'altro che liberale*, se mai darwinista, di un “darwinismo” destinato a generare la ripulsa. Che da questa ripulsa siano nati i totalitarismi è stato però il frutto di circostanze storiche, non di un processo causa→effetto.

*Post hoc, ergo propter hoc* è una logica abusiva: si *postula*, non si *dimostra* come logica vorrebbe, in un discorso che, oltretutto, è razionalista, posto che accetta la dottrina neoclassica e il marginalismo; ma allora i fatti *mostrano* anche l'inesistenza dell'ircocervo noto come “libero” mercato, e i danni di una politica ispirata da tale fandonia.

Si tratta dunque di uscire da questo circolo vizioso e comprendere quali specifiche circostanze portarono a concepire un'ideologia con un suo *hic et nunc*, quindi *necessariamente* transeunte: l'ideologia del libero mercato come *conditio sine qua non* per una società liberale. Si tratta di capire come e perché la grande utopia di una società *libera*, nata nel momento della crisi dei regimi assolutisti, si sia trasformata nell'occasione per lo scatenamento della forza come “verità” in grado di sostituire il sempre controvertibile concetto di “giustizia”.

Che cosa è stato il *ti kreïtton* sul quale ha potuto poggiare il *lógos* liberista? forse l'occasione ghiotta di un lucroso commercio coloniale (in tutti i sensi) frenato dalle prerogative del Sovrano e dall'economia

mercantilista? Leggendo Smith verrebbe da pensarlo: in fondo, a questo mira il supporto ideologico dottrinale messo in essere; un discorso *generale* a supporto di un interesse particolare; in ogni caso in uno scenario che ha dominato ancora il XIX secolo, ma che dopo due guerre mondiali non esiste più.

Esistono però i rapporti di forza che nel frattempo si sono creati, e allora il liberismo non avrà significato: impadronirsi dello Stato? E, considerate le reazioni suscitate nella società, il “neo” liberismo, non sarà chiedere allo Stato di svolgere un’opera pedagogica per convincere tutti che la strada è aperta a tutti, è bello competere, e chi vince è “il migliore”? e chi è che dubita di esserlo? non si tratterà perciò di convincere il solito Pinocchio che lo attende il Paese di Bengodi? e che l’albero moltiplicherà i suoi zecchini? (penso ai tanti ingenui - ma non candidi- illusi dalle banche con investimenti improbabili ma luccicanti di sogni inconfessabili).

Finché l’economia galoppa il gioco riesce; ma quando interviene un grave arresto, come nel 2007, i fumi dell’oppio diradano e ciascuno si trova a contemplare il *proprio* destino come destino *comune*, scritto altrove. Allora il “neo” liberismo si rivela per quello che è: il liberismo in maschera. Con questi dubbi passo ad esaminare la seconda parte del racconto di Dardot e Laval (pp. 167-284) intitolata *La rifondazione intellettuale*, che parte dal Colloquio Lippmann e lo fa a partire dallo stesso Lippmann che, con il suo ben noto libro sulla “good society” (cit.) fu all’origine del Colloquio. La trattazione è alquanto diffusa (pp. 178-198) ma preferisco rifarmi al testo originale di Lippmann, in particolare al suo nucleo critico-propositivo delle pp. 183-240. Le ragioni di questa mia scelta saranno chiare al termine dell’analisi.

Lippmann esordisce con un’affermazione generale che denuncia la crisi del liberismo: cent’anni dopo *La ricchezza delle nazioni* la dottrina, che aveva avuto un dirompente ruolo *progressista*, era divenuta “una collezione di queruli scibboleth” invocata dai detentori della proprietà in difesa dei propri interessi (p. 183). Il nocciolo della crisi fu nella dottrina del *laissez faire*, inizialmente distruttrice di regole ormai fossili, poi divenuta argomento di “trattati metafisici” (p. 184) che pretendevano di stabilire quali attività umane dovessero esplicarsi senza vincoli, cosa assurda perché non c’è diritto alcuno che non debba essere regolato da una legge (p. 186). Come si vede, Lippmann si esprime subito contro il “naturalismo” dei liberisti del XIX secolo (infatti, lo abbiamo visto, critica Spencer) e in favore di una concezione benthamiana del diritto.

Lo si vede ancor di più a p. 187 quando afferma la più semplice verità che soltanto l’ideologia può negare: tutto il mondo dei diritti, dei doveri e delle transazioni all’interno del quale ha agito il cosiddetto *laissez faire* è stato di fatto regolato da un preciso quadro giuridico: “Un sistema legislativo capitalista si cristallizzò nel XIX secolo” (ivi). Segue la critica a Spencer già citata, che gli serve come introduzione al concetto più generale: la critica al diritto di proprietà come “naturale”, al cosiddetto naturalismo del pensiero liberista del XIX secolo che vedeva ogni intervento legislativo come “intrusione” dello Stato, finendo così col considerare “naturale” null’altro che lo *status quo* (p. 189). Il progressismo era diventato conservatorismo.

Ora, io vorrei sottolineare ancora una volta il ruolo del Deismo del XVIII secolo, quindi del Razionalismo, nella fondazione di questo pensiero; ma avrò modo di farlo più esplicitamente tra breve. Proseguo perciò con Lippmann che chiarisce ancora a p. 190 il ruolo del quadro legislativo nel creare il *laissez faire* del XIX secolo: il capitalismo si sviluppò in un contesto *storico* di leggi, “not in the free realm of Nowhere” (ivi). La preoccupazione dei “latter-day liberals” era dunque priva di senso sul piano dei fatti, ma fece di costoro gli indifendibili difensori degli abusi e delle miserie sviluppati da quel contesto di leggi (p. 191).

Qui viene il punto per quanto riguarda il ruolo del Deismo, che né Lippmann, né gli altri autori citati, sembrano ricordare con il dovuto rilievo. Dice infatti Lippmann (ivi): “Avendo assunto che in ciò (*scil.*: negli abusi e nelle miserie) non agiva alcuna legge (*scil.*: legge positiva) ma si trattava di un ordine naturale stabilito da Dio, essi (*scil.*: i capitalisti) potevano soltanto insegnare gioiosa accettazione o stoica rassegnazione”. Ciò è esattamente quanto affermava Carabelli a proposito del Deismo (cfr. *supra* e, in *Storia, etc.*, p. 288 in nota 107).

Lippmann che è, in accordo con la cultura dal suo tempo, un cultore del Progresso -al tempo stesso economico e sociale- critica dunque l’evoluzione liberista in quanto divenuta un pilastro del conservatorismo, e si dilunga sulla positività della divisione del lavoro che obbliga l’uomo a riqualificarsi continuamente (in questo è nella linea di continuità che va dal liberismo al “neo” liberismo) e pensa che *questa* sia la missione *pedagogica* del liberismo (p. 194) che resta dunque un ideale da perseguire (pp. seguenti, in particolare pp. 201-202). Perciò esordisce a p. 203, nel capitolo successivo, rimproverando espressamente ai liberisti “la metafisica del *laissez faire*” che aveva trasformato il liberismo in una “compiacente difesa delle classi dominanti” in nome, appunto, di una presunta legge di natura, col risultato di reclutare soltanto dei mediocri (ivi).

Teme persino la fine della rivoluzione industriale (p. 204) e inizia un confronto tra liberismo e collettivismo/marxismo fondato sul ruolo propulsivo del primo precisamente in virtù della sua efficienza; onde la crisi del XIX secolo deve essere attribuita “ad un errore intellettuale, piuttosto che a un destino storico” (p. 207). Questo passaggio è interessante: la dottrina non è colpevole, colpevoli sono gli errori degli uomini; un tipico ragionamento da razionalista e da eresiologo. L’errore fu per l’appunto quello del naturalismo che fece considerare inevitabili le sofferenze delle vittime cui si insegnava la rassegnazione (p. 208). Però, dice a p. 209, un sistema di produzione non è né giusto né ingiusto; giusto o ingiusto è soltanto l’adattamento delle leggi, delle istituzioni, dell’educazione e dei costumi sociali a quel particolare modo di produzione. Dunque l’obbiettivo umano resta comunque quello di produrre quanto più possibile: una tesi che risente molto del XIX secolo e che oggi si presta a qualche dubbio, se non altro ecologico.

“Gli uomini odierni possono riformare l’ordine sociale cambiando le leggi” non rivoluzionare il modo di produzione (ivi). Questa sembra un’affermazione che definisce un personaggio e un pensiero, perché sembra configurare l’azione politica non soltanto in termini di intelligenza (sarebbe il minimo da pretendere) ma anche di buona volontà e buon cuore, come se il gioco delle forze non incidesse sul quotidiano. In questa come in altre prese di posizione sembra di scorgere il preludio dell’ordoliberalismo: conseguenza di una crisi, coscienza che “frizioni” e “disturbi” del sistema si manifestino nelle crisi sociali (p. 210); al tempo stesso radicata e non discutibile convinzione -vera e propria *fede*- che si dovesse seguire il “progresso” e che il progresso fosse misurabile in termini di produzione. Al tempo stesso però anche timore che la crisi conducesse al disincanto o alla rivoluzione (p. 212) quindi al collettivismo: un timore che appare una costante nel successivo pensiero di coloro che avevano vissuto l’epoca delle dittature.

Qui inizia l’esame delle possibili riforme. Le prime cose cui pensa Lippmann (pp. 212-213) sono il problema eugenetico che crea dei disadattati e la necessità di educare la popolazione alla specializzazione ma anche alla flessibilità, perché tutti dovranno essere in grado di affrontare l’esigenza di successivi cambiamenti di specializzazione imposti dall’evoluzione tecnologica. Per avere successo nel mondo dinamico della produzione è necessaria una “ragione illuminata”; ed è necessaria anche la conservazione dell’ambiente perché la terra, ciò che racchiude ciò che la ricopre -le infrastrutture- sono un patrimonio da trasmettere *arricchendolo* (p. 213).

L’adattabilità degli uomini non può però essere disgiunta dalla mobilità del capitale. Il concetto è interessante: è il capitale a doversi muovere (p. 214) recandosi là ove necessario; *non l’uomo ad essere sradicato dalla propria comunità* per essere ammassato nell’ambiente anonimo delle periferie urbane, là dove c’è l’industria. Dunque c’è una chiara preoccupazione per il rapporto dell’uomo con l’*habitat* espressa in termini analoghi a quelli di Rüstow e di Röpke: la rivoluzione industriale ha “decivilizzato grandi masse di uomini” gettandoli in topaie squallide, anonime e congestionate (ivi).

Lippmann prosegue pronunciandosi contro le pratiche monopolistiche (anche in questo ricorda gli ordoliberalisti) parlando poi del credito e del problema monetario (era già nota la *General Theory* di Keynes) per fare infine una singolare scoperta alle pp. 220-221. Ciò che “scopre” è davvero rimarchevole perché i liberisti non ne avevano mai parlato: il “mercato” è un luogo di *non* libertà, perché vi sono svantaggiati coloro che sono economicamente e socialmente più deboli, *in particolare i lavoratori nei confronti dei datori di lavoro*. La scoperta è però troppo sconvolgente per non generare un rimedio, peccato appartenga alla vasta categoria dei *wishful thinkings*: una società liberale deve controllare che i mercati siano onesti! (p. 221) dimenticando che *licet mercatoribus inter sese invicem circumvenire*, dunque.....

Tutto ciò è importante per capire un po’ dell’atteggiamento ordoliberalista: la *fede* (non trovo altra parola) nel mercato è così incrollabile che la scoperta della sua non-libertà fa sperare ipotetici e astratti rimedi, senza riflettere che la non-libertà è *costitutiva* del mercato stesso, posto che due contraenti, soltanto se immaginati in astratto e fuori dalla realtà, risulteranno avere la medesima forza contrattuale; onde il mercato è *precisamente il luogo dove la differenza si epifanizza*. Sia come sia, la fede nel mercato è tanto incrollabile, che Lippmann sviluppa da qui in poi una lunga requisitoria contro i monopoli, esattamente come faranno gli ordoliberalisti.

A p. 226 Lippmann inizia a parlare dell’esigenza di una spesa sociale finanziata con la tassazione, che deve essere progressiva anche in vista di una minore disuguaglianza tra i redditi (p. 227); un discorso che si fa ancora più deciso alla p. 228, dove si invoca espressamente una “economia sociale” anche perché l’investimento privato è caratterizzato da una logica che mira soltanto al profitto sul breve periodo. Si tratta di un passo importante *che smentisce la possibilità di pensare la sua visione in rapporto a quella di Hayek*; anticipo questa considerazione perché è connessa con un tema che vedremo in seguito.

Parlando dell’esigenza di una spesa pubblica in una prospettiva sociale, Lippmann cita una riflessione di Burke ricordando che “una società, come ha detto eloquentemente Burke, comprende i morti, i viventi, e coloro che debbono nascere”.<sup>255</sup> Siamo dunque all’opposto del “naturalismo” di Hayek (e Mises) per il quale esiste soltanto l’individuo e non la società. Ho esposto il pensiero di Hayek e penso che ciò sia evidente per il lettore; Lippmann è a sua volta così lontano da lui, da concludere: “ciò comporta l’obbligo di reinvestire una parte del reddito nelle fondamenta dell’economia sociale” (ivi). E aggiunge (p. 229) che la quantità reinvestita deve crescere al crescere del PIL.

La sua visione del ruolo del lavoro nella vita nell’individuo va poi ben oltre il gretto sadduceismo di Hayek e Mises quando afferma (ivi) che “oltre un certo punto l’uomo vorrà piuttosto lavorare di meno che guadagnare di più” (una versione individuale del finale “stationary state” di J.S. Mill). Soprattutto ciò lo induce a dedurre (ivi) che “l’uso dell’imposizione fiscale è indicato per riversare i fondi in eccesso del ricco fuori dal mercato dei capitali e dentro gli investimenti pubblici”. *Nulla potrebbe portarlo più lontano da Hayek e Mises*.

---

<sup>255</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, sul web in [socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/burke/revfrance.pdf](https://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/burke/revfrance.pdf), p. 80. Il passo di Burke è il seguente: “Society is indeed a contract.....As the end of such a partnership *cannot be obtained in many generations* it becomes a partnership not only between those who are living, but those who are dead and those who are to be born” (corsivo mio). Con ciò Lippmann afferma la *realtà* (giuridica) della società e il suo potere *vincolante* nei confronti degli individui e nel tempo, a causa della sua natura contrattualistica. La società non sarà dunque “naturale” come in Ferguson, ma, come in Ferguson, *esiste* e può anche avere priorità sugli interessi individuali.

Ma c'è di più. Subito sotto aggiunge che un eccesso di accumulo non serve all'industria, al contrario, rappresenta una sottrazione all'uso" (ivi). La ricchezza, afferma, è maldistribuita.

Nella successiva p. 230 prosegue auspicando un miglioramento economico della classe media piuttosto che l'arricchimento dei già ricchi, e inserisce nel discorso frasi come "l'uomo non ha interesse ad accumulare ricchezze all'infinito"; quando si giunge ad uno standard economico medio "guadagnare di più non vale la pena"; "l'uomo preferisce la comodità, la sicurezza, e i *valori intangibili* (corsivo mio) all'ulteriore guadagno". Ci ricorderemo di queste considerazioni tra breve perché Lippmann è molto insistente (si veda p. 231) su due aspetti congiunti della cattiva distribuzione la cui correzione comporterebbe due contemporanei e convergenti vantaggi: l'incremento degli appartenenti alla classe media e l'attenuazione delle diseguaglianze economiche tra ricchi e poveri.

Apprendo una parentesi, vorrei ricordare che Lippmann considera scandalose le diseguaglianze in essere negli USA di allora; che tuttavia oggi, dopo il trentennio postbellico che vide l'attenuazione del fenomeno, sono ancora maggiori. Questo mi sembra un ulteriore motivo per riflettere sulla sensatezza di definire "neo" l'attuale liberismo. Tornando però a Lippmann, il cui attacco alla cattiva distribuzione della ricchezza e il cui auspicio di potenziare la classe media prosegue a p. 232, trovo significativa una sua citazione da Aristotele in questa pagina. Quando egli afferma (p. 232): "L'ampliamento della classe media in rapporto ai ricchi e ai poveri deve essere perciò ricercato da chiunque desideri una società che stia in buona salute e viva a lungo" egli lo fa, per l'appunto, con un riferimento allo Stagirita che, in *Pol.*, 1295b, 34-35, aveva affermato: "È chiaro comunque che la società<sup>256</sup> migliore è quella che si regge sulla classe media" con riferimento alla stabilità perché vi si contengono gli estremismi; e precisa: quella in cui la classe media è più numerosa e più potente.

Il riferimento alla *Politica* di Aristotele deve essere ritenuto significativo, sia perché costituisce un riferimento a chi privilegiò l'esperienza rispetto alle posizioni ideologiche e alle verità epistemiche (penso a Platone e alla sua concezione della società); sia perché, nel caso di Lippmann, ciò ha un significato rispetto agli sviluppi successivi e alla loro interpretazione.<sup>257</sup>

Naturalmente, poiché Lippmann resta comunque un sostenitore del Progresso<sup>258</sup> come progresso economico, la sua opzione è auspicare un liberismo che si assuma il compito di "riadattare la razza umana a un nuovo modo di esistenza" (p. 233): quello, cioè, della società industriale. Nella successiva apologia del Progresso inteso come progresso dei commerci (che risale alla mitica Regina Elisabetta) gli accade così di dimenticare il ruolo delle colonie: non si può pretendere da lui più di tanto.

Lippmann prosegue quindi con la critica dei monopoli ma anche con una difesa del liberismo contro l'economia collettivista, e c'è da dire che le sue posizioni sono sostanzialmente le medesime (a prescindere dall'accento tedesco) che esprimono Rüstow e Röpke, appartengono cioè a una medesima *facies* culturale dell'epoca. In ciò egli mostra di non capire -a differenza di Polanyi- la diversa origine di fascismo e comunismo; e l'incomprensione dipende -come in Rüstow e Röpke- precisamente dall'approccio, che è quello del dualismo, dell'incompatibilità e dell'opposizione tra liberismo (in sé progressivo, errori a parte) e collettivismo, disastroso perché inefficiente sul piano produttivo.

Significative al riguardo sono le pagine conclusive (pp. 238-240). Vi si parla di errori ma anche di impegno alla rinascita del liberismo, che non deve essere identificato con le sue interpretazioni che hanno fallito, come quella di Spencer con la quale l'umanità non potrebbe concordare. Dunque l'ideale resta luminoso, si tratta di ricominciare da capo evitando gli errori del passato.

Vediamo ora come sviluppano il proprio discorso Dardot e Laval, che avevano iniziato a parlare di Rougier per poi rivolgersi a Lippmann (p. 178) con una serie di citazioni tratte dalle pagine che abbiamo appena analizzato e aprire infine un ragionamento nel quale vengono invocati tanto Rougier quanto Lippmann con nuove citazioni. Si tenga presente che Rougier appartiene a una linea di pensiero che vede nello Stato il responsabile delle "distorsioni" a causa delle sue "ingerenze" (p. 185); perciò egli invoca uno Stato semplicemente chiamato a far "rispettare le regole" (della concorrenza).

In questa complessa ricostruzione delle premesse al neoliberismo, le parole di Lippmann assumono perciò una sfumatura nuova, sembrano essenzialmente invocare un'opera educativa, intellettuale e morale, che adatti gli uomini alla società liberista (cfr. p. 189) anche perché ciò ben si accorda alla concezione benthamiana del ruolo della legge nell'economia (pp. 191-193) che Lippmann aveva sostenuto in opposizione al naturalismo del XIX secolo.

<sup>256</sup> "*Koinonía he politikè*" la comunità della *pólis*, cioè la società.

<sup>257</sup> Ripporto per chiarezza l'intero passo di p. 232: "Sin dai tempi di Aristotele, il saggio ha riconosciuto che gli estremi della ricchezza e della povertà, la spettacolare disparità di reddito, sono pericolosi e perniciosi in ogni società. L'ampliamento della classe media in rapporto ai ricchi e ai poveri, deve perciò essere ricercato da chiunque desideri una società in buona salute e che viva a lungo. E infatti le grandi diseguaglianze non rappresentano le reali differenze di capacità tra gli uomini, nel loro carattere o nella loro diligenza; perciò le diseguaglianze oscurano e distorcono l'intera concezione del reddito come ricompensa dell'utilità del lavoro, della povertà come punizione della pigrizia e dell'imprudenza. Poiché oggi non si può dire sinceramente che la ricchezza sia il premio della virtù, la stessa nozione che l'uomo deve guadagnarsi da vivere con il lavoro ne viene gravemente screditata. E sinché la cattiva distribuzione del reddito crea eccessivo accumulo di capitale in presenza di emarginazione e bisogno, abbiamo il paradosso della povertà nell'abbondanza che fa apparire l'intera economia irragionevole e ingiusta". Nel 2017 la situazione è di nuovo questa e c'è di nuovo instabilità sociale.

<sup>258</sup> Si tratta, per lui, di un fenomeno di uscita da ciò che definisce "tempi oscuri" (Dark Ages) cioè dal "Medioevo", un'epoca che anche da noi è abitudine dell'ignoranza definire "secoli bui", in omaggio all'ideologia e ai luoghi comuni del XIX secolo borghese.

Di fatto, Lippmann sosteneva il principio che la proprietà e il suo uso non sono tali per legge “di natura”, ma per leggi dello Stato: e lo sosteneva per affermare che queste leggi *possono essere cambiate*, non sono tali per *diritto divino*; e che *sono esse a generare la possibilità del profitto*: si vedano le pp. 268-281 del suo trattato sulla “good society”. Non sembra quindi questa la premessa giusta per invitare lo Stato ad un’opera di educazione in nome di verità “scientifiche”.

Dardot e Laval vedono inoltre in Lippmann il teorico di un “Governo delle *élites*” (p. 195) e introducono l’argomento a p. 194 con una citazione da p. 325 di *The Good Society* che peraltro, riportata nel contesto del capitolo di Lippmann (*The Regime of Peace*, pp. 313-325)<sup>259</sup> non assume una tale valenza, né la assumono le parole di commento di Dardot e Laval a p. 195. Ciò che però appare conferirgliela è il proseguire del ragionamento, nel quale viene ad essere configurato come “Governo delle *élites*” il regime di democrazia rappresentativa, parlamentare, comunemente diffuso in occidente. Ciò avviene per opera di riferimenti ad altri due testi di Lippmann, ad uno dei quali in modo indiretto e allusivo.

Gli Autori affermano a p. 195: “L’autorità dovrà ora accontentarsi di fare da garante a una legge comune di governo indiretto degli interessi. E soltanto uno Stato forte sarà in grado di far rispettare questa legge comune. Lippmann lo ribadisce del resto in tutti i suoi scritti: bisogna abbandonare l’illusione di un Governo debole, diffusasi nel corso del XIX secolo”. Questa affermazione viene corroborata con una citazione da un testo che Lippmann pubblicò nel 1955, dopo averlo iniziato nel 1938, come riflessione sulle due guerre mondiali.<sup>260</sup>

Intercalando questa citazione -che fa riferimento alla crisi delle democrazie parlamentari nel XX secolo- con citazioni da Rougier e da letteratura secondaria, emerge il quadro di un Lippmann precursore di Hayek e di un pensiero che permise “almeno per qualche tempo di mantenere nella stessa corrente gli ordoliberali tedeschi e gli austro-americani” (p. 198). Questa è la conclusione del capitolo che apre quindi alla successiva discussione sull’ordoliberalismo.

Ora, tutto ciò mi lascia perplesso per varie ragioni. La prima è che la citazione proviene da un testo pubblicato nel 1955. Si potrà obiettare che le idee di Lippmann erano già note e già espresse in testi degli anni ’20,<sup>261</sup> ma la lettura di questi testi, soltanto con molta fatica può giustificare il giudizio di Dardot e Laval a p. 196: “Lo Stato forte deve essere governato da un’*élite* competente”. Nei testi citati nelle mie due ultime note però, Lippmann sostiene di fatto tesi assai meno urticanti. In *Public Opinion* sostiene semplicemente la logica della democrazia rappresentativa, parlamentare, contro il pericoloso populismo della democrazia diretta i cui effetti sarebbero perniciosi sia per la natura avventata delle decisioni parlamentari cui condurrebbe, sia per l’incoerenza che provocherebbe negli obiettivi di governo.

In una democrazia parlamentare il popolo elegge i Governi, li giudica ed eventualmente li cambia; ma poiché è incompetente a giudicare saggiamente sulle singole decisioni (non ne ha la competenza specifica e non ha la saggezza dell’esperienza politica) la conduzione politica va lasciata a una classe *politicamente* competente (attenzione: qui Lippmann non parla del cosiddetto “Governo dei tecnici”, concetto equivoco con il quale si contrabbanda la deresponsabilizzazione nelle decisioni).

Quanto a *The Public Philosophy*, in esso Lippmann esamina la crisi di questo modello di democrazia nel corso della quale Governi “deboli” nel senso di incapaci e paurosi, non avendo il coraggio e l’autorità per assumere decisioni gravi e difficili da fare accettare, *hanno abdicato al proprio ruolo* demandando al “popolo” (magari opportunamente influenzato) responsabilità che il popolo *non poteva e non doveva assumersi*.

Tra l’altro, tutto ciò viene interpretato come propensione ad una visione della politica di tipo platonico, cosa poco proponibile per un autore che cita la *Politica* di Aristotele e che, nel finale di *Public Opinion* (pp. 411-418) cita sì, la *Repubblica* e la sua parabola della nave nella tempesta, ma lo fa mettendo in luce l’eterno problema della politica, quale dev’essere il luogo della decisione, e lo fa sulla scorta di una cautela figlia dell’esperienza e della prudenza, che richiama piuttosto il pensiero aristotelico, fors’anche la *phronesis* evocata da Latouche.

La cosa che mi lascia più perplesso è però la conseguente formulazione di una linea che da Lippmann conduce ad Hayek (p. 197) posto che abbiamo già notato la radicale diversità del loro pensiero. La possibilità di questa formulazione poggia anche sull’affermazione che la dottrina di Hayek non rappresenta un ritorno al liberismo classico (ivi) che evidentemente Dardot e Laval identificano con la dottrina del Governo minimo. Ora, scorrendo i testi di Hayek abbiamo ben visto piuttosto la sua adesione al naturalismo e al darwinismo del XIX secolo, in linea anche con la trasformazione della “mano invisibile” in una serie di formule analitiche, tant’è che ho definito il suo un “paleo” liberismo, conformemente all’opinione di Rüstow che ne fa un dinosauro.

Tant’è, soprattutto, che il “neo” liberismo di Reagan e della Thatcher, che fa riferimento direttamente alle dottrine di Hayek e che segna la grande svolta degli anni ’80, è tutto fondato di nuovo sul naturalismo del liberismo ottocentesco; e si ricordi che Reagan apprezzava Bastiat. C’è di più: dagli “austroamericani” -Mises, Hayek e Friedman- discende quell’anarcoliberalismo che abbiamo sfiorato con Nozick e che è un ritorno puro e semplice al naturalismo.

<sup>259</sup> Il titolo è giustificato dalla trattazione dedicata precedentemente (pp. 131-155) all’associazione del collettivismo con il nazionalismo e la guerra. Lippmann è sostenitore del regime del *Common law* e della tradizionale tendenza anglosassone ad una democrazia liberale.

<sup>260</sup> W. Lippmann, *The Public Philosophy*, Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 1955. La citazione è tratta dalla p. 10.

<sup>261</sup> Il riferimento evidente è a: W. Lippmann, *Public Opinion*, N. York, Harcourt, Brace and Company, 1922.

Ne consegue che altrettanta perplessità suscita questa funzionalità di Lippmann all'unificazione temporanea degli ordoliberalisti e degli "austroamericani", posto che la loro ruvida divergenza appare già dai resoconti del Colloquio Lippmann. Dardot e Laval sembrano dunque seguire Foucault anche nel metodo: inseguire linee luminose assai in alto nel pensiero per rintracciarvi percorsi altrimenti nascosti nella banalità dei fatti. Il Kant citato nella precedente nota 221, tuttavia ammonisce a non confondere la logica con la realtà.

Dopo aver trattato del Colloquio Lippmann, il testo di Dardot e Laval prosegue ordinatamente la sua seconda parte con ulteriori tre capitoli, dedicati in sequenza all'ordoliberalismo, a Mises e ad Hayek. Iniziamo dall'ordoliberalismo (pp. 199-231).

Dardot e Laval espongono temi che già conoscevamo e sui quali non v'è motivo di tornare. Almeno sino a p. 210 c'è poco da aggiungere, se non un paio di note. La prima (pp. 203-204) è che viene identificata nell'ordoliberalismo una duplice linea di approccio: quella di Rüstow e Röpke, animata da preoccupazioni sociali, morali e religiose (a questa viene associato di sfuggita Müller-Armack); e quella di Eucken e Böhm, principalmente orientata alla configurazione dell'ordine giuridico nel suo rapporto con quello economico.

La seconda è che i nostri Autori, come si nota a p. 206, si muovono nel solco dell'interpretazione di Foucault, che identifica il nuovo ordine economico introdotto in Germania come funzionale alla *legittimazione* dello Stato tedesco. Non torno sul già detto; mi limito a segnalare che in seguito vedremo altri importanti esempi che testimoniano la dipendenza di Dardot e Laval da Foucault.

Qualche osservazione in più deve essere fatta per le pagine a seguire. Ad esempio, a p. 212 si attribuisce all'ordoliberalismo la messa in atto di un "condizionamento psicologico" ma il riferimento è *alla politica di Erhard* e abbiamo visto come questa si configurasse come una *strumentalizzazione* (politica) delle dottrine ordoliberaliste (tant'è che gli ordoliberalisti abbandonarono la squadra del ministro), dunque come una vicenda *politicamente* significativa che non riguarda direttamente la dottrina e quindi le presenti note sulle "derive della Ragione".

A p. 213 si fa notare l'incompatibilità dell'ordoliberalismo, che prevede la totale flessibilità dei prezzi e dei salari, con le proposte keynesiane. L'osservazione è connessa al ruolo di Müller-Armack nella costruzione dell'Unione Europea,<sup>262</sup> argomento che sta molto a cuore ai due Autori. A me sta a cuore una diversa osservazione che si collega a quanto si è notato più volte circa il rapporto che si tende a stabilire tra l'ordoliberalismo e Hayek, un rapporto che non è in un comune desiderio di ripristino del tradizionale liberismo (quello tedesco è un tentativo fallito di fondare un nuovo ordine liberista, quello di Hayek di irrobustire un liberismo che aveva fallito).

Ciò che lega l'ordoliberalismo a Hayek e a Mises (e che ne determina il fallimento secondo la parabola del drago) è l'aver assunto acriticamente la dottrina neoclassica del mercato, argomento sul quale non torno ma che viene sfiorato da Dardot e Laval a p. 209 a proposito di Eucken, Böhm e l'ipotesi della "rarietà dei beni", cuore del marginalismo. Questa interiore contraddizione dell'ordoliberalismo era stata già notata da F.P. e G. Maier-Rigaud (si veda sopra) ed è determinante per assimilare *a posteriori* l'ordoliberalismo con le ricette di Hayek affermatesi con la fine degli anni '70. È evidente, in conclusione, dove sia da rintracciare l'antikeynesismo ordoliberalista non dissimile da quello di Mises e Hayek, che rende possibili le sovrapposizioni.

Una riflessione più ampia merita poi l'enfasi sul consumatore della quale abbiamo già parlato, ma che ci viene riproposta alle pp. 214-221. Qui Dardot e Laval, dopo aver parlato di fede nel mercato (p. 218) affermano a p. 219: "l'economia di mercato poteva dirsi 'sociale' perché obbediva alle scelte dei consumatori, e perché realizzava di conseguenza una democrazia del consumo per mezzo della concorrenza, facendo pressione sulle imprese e sui lavoratori per migliorare la produttività"; e subito dopo: "l'aumento della produttività costantemente preteso dal sistema della concorrenza, agisce come una fonte di progresso sociale".

Queste affermazioni sono attribuite a Müller-Armack -che non era un ordoliberalista, benché fosse vicino al movimento- ma hanno come fonte Hans Tietmeyer che era stato suo allievo, Presidente della Bundesbank, un politico. Ho già parlato della *Soziale Marktwirtschaft* con le parole dello stesso Müller-Armack, perciò non vi torno sopra; qui m'interessa una riflessione sullo scenario aperto da Tietmeyer.

Si noti il circuito che viene posto in atto. La concorrenza dei lavoratori sulla produttività favorisce il consumo dei consumatori; ma poiché lavoratori e consumatori nel complesso coincidono, tutto si risolve in un lavorare/consumare di più, ma che questo sia il senso della vita, in questo l'uomo realizzi la propria umanità, è assai dubbio; quindi, razionalizzando se stesso come strumento di produzione/consumo, l'uomo, di fatto, consuma se stesso, la propria umanità ridotta a economia. Poiché però questo continuo aumento del volume del ciclo aumenta l'interesse economico a creare nuove iniziative, quindi nuovo lavoro, la spinta al lavoro/consumo si autoalimenta. L'uomo dunque si consuma *nel* lavoro in due sensi: *a causa* del lavoro e *al fine* del lavoro. Laicizzandosi, il monito paolino si fa minaccia e ricatto.<sup>263</sup>

<sup>262</sup> Si veda *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, cit., pp. 319-469 dedicate alla costruzione economica europea, della quale Müller-Armack fu protagonista.

<sup>263</sup> Diceva Paolo (2Thes., 3,10) "Quando eravamo tra voi, vi abbiamo ammonito: chi non vuol lavorare non mangi. Venimmo a sapere infatti che tra voi (c'erano) alcuni che si aggiravano senz'ordine, senza far nulla, ma occupandosi di pedanterie. Noi li avvisammo e li esortammo in nome di Gesù Cristo affinché mangiassero il loro pane lavorando in silenzio". "Occupandosi di pedanterie", *curiose agentes*, così la Vulgata traduce il greco *periergazoménous* la cui semantica spazia dalla vana fatica all'ingerenza indebita. Il comando di Paolo è certamente brusco e forse si riferisce a incipienti speculazioni gnostiche; tradotto nell'economicismo -lo abbiamo già visto in Spencer ma è concetto diffuso-

Mi sia concesso perciò di esprimere qualche dubbio sulla razionalità di una secolarizzazione razionalista che ha appiattito l'uomo nella dimensione economica; la figura dell'uomo, nel dettato sociale delle religioni, era più complessa, il compasso più ampio oltre il misero panorama aperto dalla Ragione.

Proseguendo nell'esame dell'economia di mercato sociale (che nel testo, *more solito*, viene tradotta come economia sociale di mercato) che non fa parte della dottrina ordoliberalista ma di quella di Müller-Armack, Dardot e Laval ne notano a p. 220 il carattere davvero angusto *nell'ordoliberalismo*: qui si constatano però cose che avevamo già sottolineato parlando dell'ordoliberalismo, mentre non riguardano direttamente la *Soziale Marktwirtschaft*.

Questo offre però agli Autori l'opportunità per parlare, alle pp. 221-224, della *Gesellschaftspolitik*, che viene presentata come dottrina ordoliberalista, pur essendo di Müller-Armack. Non che Dardot e Laval lo ignorino, il fatto è che hanno incluso Müller-Armack nell'ordoliberalismo di Rüstow e Röpke. Qui però essi non fanno che ripetere alla lettera l'analisi di Foucault che, come abbiamo visto a suo tempo, non trova riscontro nei testi di Müller-Armack ed è smentita dallo stesso curatore del testo di Foucault; evito perciò di ripetermi e passo ad altro limitandomi a constatare ancora una volta questa dipendenza che certamente ha una sua ragione.

Questa ragione mi sembra essere *lato sensu* "politica", nel senso che tracciare una linea unificante tra posizioni diverse e compattare un movimento eterogeneo che va da Lippmann ad Hayek e Friedman,<sup>264</sup> offre la possibilità di una critica *tranchante* ad una realtà molto sfaccettata senza entrare in quella che è, a mio avviso, la vera debolezza *comune* di queste dottrine: la "natura" del mercato, che di una cosa soltanto è *veridizione*: della disuguaglianza. Argomento che peraltro appare assai difficile ad elaborare e che richiede una buona dose di coraggio dopo la disastrosa esperienza dei regimi collettivisti nei quali il mercato era stato praticamente abolito, con risultati certamente non invidiabili. Il punto di partenza potrebbe però essere questo: constatare che anche quei regimi erano figli di una concezione razionalista -Hayek e gli altri lo denunciano in continuazione- che riduceva tutto all'economia ed era un razionalismo *subalterno*, visto che seppe pensare soltanto un capitalismo "di Stato".<sup>265</sup>

A p. 231, Dardot e Laval concludono infine il capitolo denunciando che la "coerenza d'insieme della dottrina (*scil.*: ordoliberalista) resta problematica" (ciò che abbiamo ben visto); che nell'ordoliberalismo esistono due correnti (Rüstow-Röpke e Eucken-Böhm) e che esso si risolve nell'esaltazione della concorrenza e dell'individuo/impresa.

Coerentemente con la linea foucaultiana che i due Autori intendono perseguire, dopo il capitolo dedicato a Lippmann e quello dedicato all'ordoliberalismo, i due capitoli che seguono sono dedicati a Mises e Hayek: la linea pensata è già evidente nella struttura del testo. L'esposizione delle tesi di Von Mises (pp. 232-255) è condotta essenzialmente dal testo di *Human Action* che abbiamo già esaminato, perciò evito di ripetermi. Mi soffermo però per qualche osservazione sull'esposizione di Dardot e Laval, su ciò cui essi danno rilievo e sulle deduzioni che ne traggono.

La prima osservazione ho modo di farla già ad *incipit* della p. 232, perché vi viene immediatamente enunciata l'interpretazione del neoliberalismo da parte dei due Autori, che è la medesima data da Foucault: caratteristica generale che accomuna *tutte* le dottrine è il "rapporto tra le istituzioni e l'azione individuale"; le sole differenze intercorrenti tra le varie dottrine riguardano "le differenti soluzioni prospettate a questo problema".

Il giudizio sembra a me tanto limpido e netto quanto superficiale: non che esso non possa essere sostenuto con qualche ragione, il fatto è che implica un livello di astrazione tale da far perdere di vista non soltanto le minuzie, bensì anche qualcosa di importante.

Scusandomi di dover ripetere analisi già formulate, con il rischio di annoiare più del lecito, devo ribadire questo diverso quadro interpretativo, un'astrazione anch'esso, ma di più modesto livello. *Tutti* sono coscienti del fallimento del liberismo del XIX secolo: è nata l'Unione Sovietica, sono nate due dittature che

---

implica un obbligo a inserirsi nel circuito del capitale, per giunta *cum silentio* -così traduce la Vulgata il greco *metà hesuchias*- che significa anche "tranquillamente". In fondo, anche chi scrive si sta occupando (gnosticamente?) di pedanterie, nel tentativo di individuare le debolezze di una lezione che ci viene inculcata *ex cathedra* da oltre due secoli.

<sup>264</sup> Il quale Friedman con il suo monetarismo, rielaborazione neoliberalista della riflessione keynesiana, si distacca radicalmente da Mises e Hayek cui lo accomuna essenzialmente l'insensibilità alla realtà sociale caratteristica del vecchio liberismo catafratto nella ineludibilità di "leggi" prima divine, poi matematiche. Al contrario, gli ordoliberalisti, uniti ad Hayek e Mises nell'antikeynesismo, se ne distaccano per la coscienza dei pericolosi guasti sociali prodotti dal liberismo, condivisa per via autonoma da Müller-Armack, professore sì, ma con una logica pratica e politica da *grand commis d'Etat*.

<sup>265</sup> A proposito della linea interpretativa di Foucault, seguita da Dardot e Laval che, come lui, analizzano gli ordoliberalisti prevalentemente tramite letteratura secondaria, si tengano presenti le idiosincrasie di Foucault segnalate da Audier, pp. 20 sgg., nel testo e nelle note. Foucault doveva trovare perciò la propria interpretazione in un campo delimitato da tutto ciò che non gli era congeniale; a proposito di ciò si può riflettere su quanto afferma Audier a p. 23: "A nostro avviso Foucault è stato catturato, esattamente come i suoi innumerevoli epigoni, dalla parola 'neoliberalismo' come se la stessa parola significasse sempre la stessa cosa (corsivo mio) e trascinato dallo *spirito di sistema* (altro corsivo mio) che fa la grandezza e il limite della sua opera, ha troppo amalgamato nella medesima categoria esperienze e teorie in verità assai diverse. Certo, non ignorava le differenze interne a questa nebulosa, ma il suo paradigma unificante dell'individuo/impresa lo ha condotto, secondo noi, a sottostimare nettamente l'ampiezza della differenza tra, per esempio, il liber(al)ismo tedesco (parentesi mie), le teorie del 'capitale umano' e il libertarismo americano". A mio avviso ciò è stato agevolato anche dall'uso dominante della letteratura secondaria (lo segnala anche Audier) ma soprattutto dal desiderio di formulare un giudizio essenzialmente "politico" in grado di coinvolgere *d'emblée* un movimento in sé problematico a causa delle contrastanti direttrici interne che lo condizionavano: superare il fallimento del liberismo mantenendo la fede nel mercato.

conoscono un consenso anche fuori dei propri confini, è imminente un conflitto mondiale. A tutto questo non fu estranea la rivolta contro i guasti dell'economia del XIX secolo (che però per Mises e Hayek resta comunque epoca di grandi conquiste) quantomeno il dubbio sulla possibilità di darle un seguito. Gli ordoliberalisti, e con essi Müller-Armack (ma su un piano del tutto diverso, una visione *politica* indipendente dalle preoccupazioni *teoriche* degli ordoliberalisti) ritengono di doversi confrontare con l'evidenza della crisi sociale e intendono proporre un nuovo quadro giuridico regolatore del sistema che eviti il riproporsi delle cause. A tal fine si pongono il problema delle esigenze sociali che inquadrano in uno scenario storico-culturale un po' di maniera e tutto tedesco.

Oltre non vanno perché -in ciò *all'unisono* con Mises e Hayek- avversano il collettivismo che sta già provocando evidenti esiti negativi e perciò non ritengono si possa andare *oltre* l'economia di mercato garanzia di efficienza e libertà. Come Mises e Hayek respingono perciò anche le formule keynesiane che implicano l'intervento dello Stato sugli squilibri del mercato: *tutti* i "neoliberisti" sono infatti fedeli alla teoria neoclassica dell'equilibrio. Quanto al mercato, lo Stato, per gli ordoliberalisti, deve però vigilare affinché vi si realizzi *in purezza* la logica della concorrenza, visto che il mercato stesso qualche peccatuccio lo commette anche, per la tendenza ("naturale"?) a generare monopoli. Inoltre, visto che l'economia capitalista tende a formare pericolose masse proletarie, il quadro giuridico deve favorire anche l'eventualità che l'individuo possa affrontare il proprio ruolo nel mondo del lavoro con una logica analoga a quella imprenditoriale: non proletario dunque, ma imprenditore di se stesso.

Diversa è la posizione di Mises e Hayek, fedeli sostenitori di un sistema nel quale la teologica "mano invisibile" è sostituita dalla geometrica catallassi, senza che nulla cambi circa la *sicura bontà* degli esiti. *A loro, della società importa ben poco* tant'è che per loro neppure esiste, come recitò compuntamente l'allieva Thatcher. Affinché gli esiti del loro mondo ideale siano *sicuramente* buoni, occorre tuttavia un fondamento metafisico che ne giustifichi gli esiti *non per tutti* positivi: e questo, *come nel XIX secolo*, è il professato darwinismo sociale.

Il mondo è una palestra, un *ring* dove competono gli *acting men*, dove chi vince "ha" Ragione, nel senso che la possiede, la ha perché ha vinto. La stessa logica di Friedman che però è un po' più attento ai possibili deragliamenti e perciò non deroga dall'intervento monetario (il diavolo per Mises e Hayek) non certo però quello di Keynes, possibilmente neppure gestito dalla politica ma da attenti burocrati, oggi diremmo da un *software*. Ciò che Mises, Hayek e Friedman rifiutano è infatti uno Stato che faccia *politica*, intendendo però con ciò una politica *sociale*, coprendo perciò con un silenzio ipocrita il fatto che *non farla è anche quello "far politica"*: a favore dei più forti.

In effetti, per loro tutto ciò è soltanto seguire l'ordine "naturale" delle cose, anche se ora catallattico e non più teologico. Quanto all'individuo, essendo ormai imbullonato nello "*acting man*", sa da sé quel che deve fare, se ha cervello. L'opera pedagogica non gli viene dall'ordine giuridico degli ordoliberalisti, ma dai fatti: "I am a failure, and that is that". Mi sembra perciò un po' forzato associare Mises e Hayek al progetto pedagogico degli ordoliberalisti, come si fa a p. 240 sulla base del loro assegnare al mercato "il compito di costruire il soggetto imprenditoriale": si tratta di un modo foucaultiano di procedere verso una sintesi che non trovo convincente.

"La dottrina austriaca privilegiava una dimensione agonistica fatta di competizione e rivalità" dicono a p. 235 Dardot e Laval, che non mancano di sottolineare l'avversione di Mises e Hayek ad ogni intervento che regoli questo scatenamento di "acting men".<sup>266</sup> Forse la loro logica può essere indirettamente compresa da ciò che essi ricordano a p. 243 riprendendolo da Hayek: l'astuzia e la pratica che danno il successo nel mondo della competizione (la cosa si applica logicamente all'operatore finanziario) sono ingiustamente sottovalutate rispetto al sapere tecnico e scientifico: è giusto, viceversa, che siano economicamente più redditizie. Il ragionamento di Mises è, a dir poco, primitivo, se usciamo dagli angusti limiti del profitto individuale il cui orizzonte temporale è sempre l'immediato: tant'è che, come avevo ricordato, un profitto *finanziario* è sempre possibile tramite la distruzione di una fonte di beni. Al contrario, scienza e tecnica sono il fondamento di un possibile futuro aumento del benessere.

Mi chiedo poi: "giusto" in quale logica? Quella del fatto compiuto? E l'utilità sociale? Per Mises non esiste per l'ovvia ragione che non esiste la società, assunto quanto meno *sbadato*, perché il profitto non può realizzarsi se non in un rapporto (di mercato) quindi in una società. A me non interessa elevare giudizi etici (anche se la società non esiste senza un'etica condivisa); a me interessa soltanto mostrare che *la dottrina liberista non ha alcun fondamento razionale perché pretende di trovarlo in un'astrazione razionalista*, in una metafisica dell'uomo che ci insegue dai tempi di Hobbes.<sup>267</sup>

Comunque sia, per Dardot e Laval, come per Foucault e forse in modo ancor più certo, esiste la categoria generale del "neoliberalismo" che "si presenta proprio come un progetto politico" un progetto che "tende a creare una realtà sociale che si presuppone già esistente" (p. 234, citato da un saggio di Lemke dedicato alle

<sup>266</sup> Si ricordi quanto avevo segnalato a suo tempo, la funzionalità fondativa dello *acting man* ai fini della costruzione del sistema "neoliberalista" di Mises e Hayek. Lo *acting man* ricorda l'uomo metafisico dello "stato di natura" hobbesiano, un'astrazione fuori della storia, lo notava già Ferguson. Ciò che sto cercando di mettere a fuoco è che *tutta la dottrina liberista è una costruzione metafisica*, razionalista; quindi che i suoi guasti sono "*derivate della Ragione*".

<sup>267</sup> Mi permetto di far notare che si tratta di una metafisica analoga a quella che sostiene l'esistenza di cosiddetti "diritti naturali dell'uomo"; lo faccio per sottolineare che non sto facendo un discorso politico, sto più semplicemente, ma anche più generalmente, criticando l'ideologia occidentale della Ragione.

lezioni di Foucault sulla “biopolitica”). Certamente il progetto politico c’è stato, sostanziato nella politica reaganiana e thatcheriana grazie anche al fatto che “die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich die herrschende *geistige* Klasse”.

Quanto al fatto che si tendesse a “creare una realtà che si presuppone(va) già esistente” questo ossimoro -altamente significativo della mancanza di fondamento del paleoliberalismo di Mises e Hayek- vale certamente per le dottrine di questi due, un po’ meno per Rüstow e Röpke che guardavano, con un po’ di tradizionalismo, a una sorta di pedagogico ammodernamento di un modello romantico e ideale -un po’ *biedermeier*- della società tedesca.

Il mondo di Mises è un altro, un mondo fatto per dei dominatori (ce lo ricordano Dardot e Laval nella nota 33 di p. 249) per dei vincitori in una continua lotta per il sopravvento, continuamente protesi al profitto immediato a scapito dei concorrenti, un mondo che ha già ben descritto Veblen, un mondo nel quale ciascuno può vedere bene il carattere socialmente disgregante della concorrenza: tranne Mises per il quale la società non esiste.

Von Mises e Von Hayek dicono Dardot e Laval a p. 250 (e Friedman, aggiungo io) furono soprattutto “temibili imprenditori ideologici” schierati contro ogni riforma del sistema capitalista; l’imprenditore diventa il modello per l’umanità. La “dimensione del discorso neoliberalista” si rivela allora come una comunicazione volta a creare un “nuovo modello umano generico” (pp. 254-255): singolare contraddizione dato che questo uomo, prima di essere progettato come “nuovo”, è l’uomo *naturaliter æconomicus* proposto come *acting man* a fondamento della dottrina liberista di Mises. La coerenza del potere, del resto, è soltanto nel potere; le motivazioni si aggiustano all’occorrenza; a meno che l’uomo così descritto non somigli allo Gnostico che riceve la rivelazione della propria “vera” natura, in questo caso non divina, più terrestremente economica.

Più originale, concludono infine Dardot e Laval a p. 255, è dunque Hayek che ha “apertamente legittimato il ricorso alla coercizione statale quando si tratti di far rispettare il diritto del mercato, anche detto diritto privato”. Così concludono il capitolo Dardot e Laval, aprendo poi il successivo e ultimo che conclude la loro discussione sulla “rifondazione intellettuale”.

Quest’ultimo capitolo esamina il pensiero di Hayek, e va attentamente considerato nelle sue implicazioni. Senza entrare nella ripetizione di argomenti già esposti, sarà necessario soffermarsi su *come* è trattato e interpretato questo pensiero dagli Autori, perché ciò è fondamentale sia per comprendere la loro dipendenza da Foucault, sia per cercar di comprendere se quella è davvero l’unica chiave di lettura del “neo” liberismo, l’unica via per comprendere il sistema economico del quale stiamo facendo esperienza. Posso anticipare sin d’ora che Hayek viene presentato non come un nostalgico del vecchio modello liberista, ma come il punto focale di tutta la “svolta”, *in continuità* con Lippmann e in contiguità con l’ordoliberalismo e l’economia di mercato sociale.

Una simile interpretazione del “neo” liberismo non è di poco conto, perché consentendo, come si suol dire, di fare “d’ogni erba un fascio”, apre la via ad un possibile giudizio globale su tutto un percorso di pensiero molto più problematico nella genesi, la cui progressiva evoluzione verso le attuali forme potrebbe essere ricercata altrove, non in una sorta di programma ideologico implicito nelle origini ed esplicito nei risultati, che accomuni Lippmann, l’ordoliberalismo, l’economia di mercato sociale, Mises, Hayek, e magari Milton Friedman e gli anarcoliberalisti.

A mio avviso siamo in presenza di riflessioni sul passato assai diverse e con obiettivi diversi, che tuttavia hanno in comune (questo, sì!) la *non discussa fede*, oserei dire il *dogma*, nella *bontà* del mercato; ed è questo, forse, ma non soltanto, che ha condizionato l’evoluzione verso gli attuali assetti. Con questa premessa, e considerando anche le forze in gioco dopo il superamento della fase post-bellica (dal 1945 alla prima metà degli anni ’70) si potrebbe comprendere l’evoluzione dell’economia *reale* verso il ritorno di un liberismo che di “neo” non ha molto. Ciò potrebbe spiegare anche l’importante ruolo di Hayek ma non come punto focale verso il quale converge il fenomeno, al contrario, come esplicito sostenitore e continuatore del liberismo di sempre; anche perché l’eternamente condannato *laissez faire*, più che una linea d’azione del passato, rivela fallimento, fu una petulante petizione del capitalismo contro quegli interventi sociali che i Governi non potevano assolutamente risparmiarsi.

Ciò che è cambiato è il passaggio da una situazione nella quale il sostegno dello Stato non è più implicito (lo Stato minimo) a una nella quale esso deve essere esplicito: perché, sia ben chiaro, l’invocato *laissez faire* non sarebbe mai stato possibile senza l’assenso dello Stato, cioè del Governo. I Governi dell’occidente devono essere oggi, indipendentemente dai partiti dei quali sono espressione, *esplicitamente* sostenitori del mercato, e ciò rappresenta l’evoluzione di un pensiero che ha radici assai lontane nell’Occidente ideologico.

La tesi foucaultiana è, come sappiamo, diversamente angolata: con gli anni successivi alla prima Guerra mondiale sarebbe andata in crisi la “governamentalità” liberista, e il Colloquio Lippmann avrebbe costituito la pietra miliare per la fondazione di una *nuova* governamentalità, quella “neoliberalista”. *Perciò* diviene importante mostrare uno sviluppo convergente di pensieri di fatto assai diversi: Lippmann, Rüstow, Röpke, Eucken, Böhm, Müller-Armack, Mises, Hayek, Friedman e -perché no?- gli anarcoliberalisti che, di Stato, non vogliono sentir parlare. Che il *trait-d’union* di pensieri così diversi sia la fede nel più o meno “libero” mercato non lo si dice, perché questa è la fede che unisce in una Santa Madre Chiesa Universale tutti coloro che hanno assistito al naufragio dei regimi collettivisti.

Su questo c'è da dire che poche notazioni potrebbero più precise e sintetiche di quella di Foucault quando parla del passaggio del mercato da luogo di giustizia a luogo di veridizione: perché la irraggiungibile "giustizia" richiede *discussione, consenso* e *intervento* (da parte dello Stato) per essere umanamente approssimata; mentre l'epifania della verità avviene soltanto nella chimera razionalista della Ragione cosmica: a meno che non si consideri "verità" il *fait accompli* stabilito dalla Forza. A mio avviso dunque, *non siamo in presenza di una nuova governamentalità, quanto piuttosto della continuazione di una deriva.*

Ciò premesso torniamo a Dardot e Laval i quali esordiscono (p. 256) ricordando che Hayek non aveva mai dato importanza al Colloquio Lippmann (abbiamo visto infatti il suo -e di Mises- distacco dalle conclusioni emerse) se non come incoraggiamento "alla riaffermazione degli ideali fondamentali del liberalismo classico (ivi) distorcendone così radicalmente gli scopi e i contenuti. Affermano tuttavia i nostri Autori (p. 257) che in realtà Hayek era preoccupato di "smarcarsi dal vecchio liber(al)ismo manchesteriano", tant'è che "condivideva, nel 1938, buona parte di quella critica del 'vecchio liberalismo' emersa nel Convegno Lippmann" (ivi). Ora, dagli Atti riportati da Audier, ciò non sembrerebbe: perlomeno nei confronti di Rüstow si potrebbe parlare di lite; quanto a Lippmann abbiamo visto quali fossero le sue preoccupazioni *sociali*, dalle quali il darwinista e negatore della società, Hayek, non poteva essere più lontano.

Ne consegue che subito dopo (pp. 258-259) Dardot e Laval non possono comunque fare a meno di rilevare e riferire l'atteggiamento nettamente antisociale del pensiero di Hayek, senza peraltro soffermarsi su questo aspetto *dirimente*; dopo di che iniziano a sviluppare la propria interpretazione, che è bene riassumere nei tratti essenziali prima di esaminarne le implicazioni.

Gli Autori iniziano parlando della catalassi -concetto che ho già esposto e sul quale perciò sorvolo- della "natura" e della "norma", quest'ultima dipendente dalla volontà umana, nello specifico dall'atto del legislatore; mentre "natura" e "naturale" hanno in Hayek un significato particolare sul quale sarà necessario soffermarsi. Per ora, seguendo il testo, troviamo di nuovo a p. 260 i concetti già esaminati di *táxis*, ordine costruito dall'uomo, quindi dalle norme; e di *kósmos*, ordine "naturale" indipendente dalla volontà dell'uomo. Il mercato fa parte dell'ordine "naturale", affermazione il cui fondamento avevo già criticato *supra* in nota 88; e tuttavia è opportuno riprendere ora il discorso sulla "natura" in Hayek in termini più generali.

L'ordine "naturale" del mercato si identifica, per Hayek, con il diritto privato (Dardot e Laval, p. 264; *Legge, Legislazione e Libertà*, cit., p. 218) e quello "artificiale" con il diritto pubblico, a loro volta battezzati rispettivamente *nómos* e *thésis* (ivi, locc. citt.). Esempio di *nómos* è il *common law*, circa il quale abbiamo visto a suo tempo le inclinazioni di Hayek. Ora, qui c'è il punto fondamentale sul quale si impernia l'interpretazione della posizione di Hayek da parte di Dardot e Laval, ed è qui che mi permetto di vedere le cose in una prospettiva diversa.

I nostri Autori fanno riferimento ad un articolo di Hayek, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, che io citerò nell'originale inglese apparso in *Studies in Philosophy and Economics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967, dove occupa le pp. 106-121. La frase da loro citata (nelle parole finali) a p. 266, in *Studies, etc.*, p. 111, suona così; "Gli standards di moralità e di giustizia sono ciò che Hume chiama 'artefatti'; non sono né disposti da Dio né parte integrante della natura umana, né rivelati dalla pura ragione. Essi sono il risultato dell'esperienza pratica dell'umanità".

Dunque il *nómos* non è una "legge di natura" nel senso di Locke, dicono Dardot e Laval, ma, egualmente al *common law* è, come in Hume, un prodotto artificiale ma non arbitrario in quanto leggi "elaborate progressivamente, proprio come le lingue e il denaro, a partire dall'esperienza ripetuta degli inconvenienti causati dal fatto di trasgredirle" (p. 267). Qui i nostri Autori citano letteralmente Hayek che a sua volta cita Hume.<sup>268</sup>

Hayek dice però qualcosa di più. Nella stessa p. 111, a conclusione di quanto sopra citato, dice infatti: "Hume può essere detto precursore di Darwin nel campo dell'etica. In effetti egli proclamò la dottrina della sopravvivenza della più adatta (*the fittest*) tra le convenzioni umane; la più adatta non in termini di buoni denti, ma della massima utilità sociale".

In questo passaggio, a parte il singolare richiamo alla società da parte di chi la nega, non soltanto abbiamo un'interpretazione quantomeno soggettiva -se non strumentale- del pensiero di Hume, ma viene coinvolto anche Ferguson e il suo concetto di "società civile" che era stato citato poche righe sopra nella medesima pagina. Il doppio riferimento vuole evocare ciò che Hayek definisce: "una teoria (*scil.*: quella di Hume) della crescita delle istituzioni che diviene la base.....del lavoro dei grandi filosofi naturali scozzesi, di Adam, Ferguson" etc.

Dunque, nella logica di Hayek, un processo *storico* diviene un processo "naturale", ciò che è pensabile soltanto riducendo la storia, frutto delle decisioni degli uomini, a prosecuzione di una "natura" -se vogliamo, di una "storia naturale"- retta da leggi deterministiche che si compendiano nel darwinismo. Come abbiamo ben visto infatti, Hayek è un propugnatore del darwinismo sociale (non privo di occasionali inciampi

---

<sup>268</sup> Hume è citato da Hayek da *A Treatise on Human Nature*, Book III, Part II, Section II; nell'ed. cit. in queste note, pp. 252-260. Questo capitolo di Hume è frequentemente ripreso da Hayek (cfr. *La società libera*, cit., pp. 148-149 e 288-289). Hayek ha scritto molto, ma per ribadire sempre i medesimi concetti, sovente ripetendo in testi diversi un medesimo capoverso, o quasi.

razzisti) per il quale l'avvento del liberismo è frutto di un'evoluzione tanto storica quanto interiormente necessitata che si compendia in una sorta di teleologia storicista, una storia/disvelamento della Ragione.

La formazione della società civile (distinta da quella politica, dallo Stato) la formazione del diritto privato (*nómos*) la formazione del *common law*, sono tutte espressioni di un *kósmos* -ordine naturale emerso storicamente- che, per essere l'uno e l'altro al tempo stesso (e anche l'ordine "sopravvissuto" come "il più adatto") necessitano di una *storia deterministica*<sup>269</sup> in quanto preordinata a un *télos*. Perciò le due sole vie d'uscita sono il darwinismo (quella abbracciata da Hayek) o il giustificazionismo storicista del dato di fatto.<sup>270</sup> Il darwinismo fu la scelta di Spencer, cioè del liberismo del XIX secolo; e il dato di fatto è una "realtà" soltanto apparente, perché è frutto di percorsi volontaristici ed è storicamente transeunte, dunque il suo fondamento è sdruciolevole. Anche ammesso che l'umanità abbia un fine, sembra comunque un po' pretenzioso identificarlo con la società borghese e sempre più borghese: la montagna delle nostre utopie avrebbe partorito il topolino.

La "natura" di Hayek non è dunque ipostasi, né "*natura sive Deus*": è un processo storico, peraltro determinista, darwinista, e con un *télos* nello *status quo*: questo rende Hayek non troppo dissimile dai vecchi liberisti alla Spencer, e nel Museo delle Scienze Naturali potrebbe collocarsi nella vetrina dei dinosauri, come pensava Rüstow. Quanto alla storia, figlia delle volontà degli uomini, essa non sembra ubicabile in un percorso.<sup>271</sup>

C'è poi un'altra osservazione, più indiretta, che vorrei fare circa l'ipotetica distanza di Hayek dal vecchio liberismo. Il richiamo a Ferguson, quindi alla "società civile" pone il diritto privato tra le istituzioni maturate nel corso di quella pretesa "storia naturale" (darwiniana) che sarebbe la storia della "società civile" contrapposta alla storia (non "naturale") delle istituzioni e degli ordinamenti discesi dalle decisioni dei pubblici poteri. Ora, al riguardo vorrei notare che il parallelismo può estendersi anche a ciò che le due "storie" non possono e non hanno potuto partorire.

Come l'evoluzione della "società civile" non ha partorito l'organizzazione statale delle comunità (essa infatti non può andare oltre la creazione di un'etica del quotidiano, dal punto di vista organizzativo non oltre la creazione della tribù) così la microeconomia che si rispecchia nel diritto privato non può giungere a partorire un'economia politica. Ora, il problema del liberismo è sempre stato questo, sin dall'inizio: la pretesa di costruire un'economia politica come estensione della microeconomia: e questo è stato sempre il suo fallimento che lo ha costretto a mentire a se stesso, a realizzare il proprio progetto soltanto grazie al concorso dello Stato: salvo essere abbandonato dallo Stato davanti agli evidenti disastri. Mi riferisco a quegli interventi sociali che suscitavano l'ira di Spencer e sono oggetto di *damnatio* da parte di Hayek.

L'aspetto del pensiero di Hayek che m'interessa comprendere è però ora quello esaminato e messo in luce da Dardot e Laval nelle pp. 270-284. Ho già anticipato certe mie impressioni, le metterò ancora più in chiaro; anche perché il discorso torna a quell'articolo sul pensiero politico e giuridico di Hume, già citato. È là, a mio giudizio, che si rivela il pre-giudizio *conservatore* di Hayek, che peraltro non si riteneva tale. Mi sembra infatti superfluo ricordare che si può anche auspicare che tutto cambi affinché nulla cambi.

Dardot e Laval ripartono da quell'articolo e dal concetto di "Stato di diritto" (pp. 271-272) per sottolineare che Hayek concepisce tre livelli giuridici (p. 273): il livello metalegale proprio dello Stato di diritto; il livello legale, cioè quello della legislazione che pone le regole generali di condotta; e quello di Governo che promulga decreti e regolamenti particolari. In questo quadro i poteri dello Stato, inclusa la legislazione, sono limitati dai principi che regolano lo Stato di diritto (potremmo anche dire: dai principi costituzionali).

Da ciò "prende corpo la critica alla concezione integralmente artificialista di Bentham" (p. 274) perché i diritti individuali vanno "di pari passo con l'elaborazione delle regole di diritto privato" (ivi) che, come abbiamo visto citando l'articolo di Hume, sono frutto di una evoluzione "naturale". Ne consegue che in Hayek "l'ideale dello Stato di diritto si confonde con l'ideale di una società di diritto privato" (p. 275, in corsivo nel testo). Questo "ordine spontaneo" (del genere della spontaneità dell'ordine della società civile di Ferguson) è frutto, secondo Hayek, di atti liberi (*La società libera*, cit., p. 292)) e la cosa è argomentata nell'articolo *The Principles of a Liberal Social Order in Studies, etc.*, cit., alle pp. 162-163 (articolo richiamato anche da Dardot e Laval) dove si sottolinea la differenza tra questo tipo di ordine (*spontaneous order*, in corsivo nel testo di Hayek) e l'ordine fondato sui dispositivi legali, vincolanti, dei Governi.

<sup>269</sup> Si noterà che questo concetto della storia umana intesa come momento di una storia naturale, è il medesimo, in chiave materialista, di quello di Herder in chiave spiritualista (cfr. *Storia, etc.*, pp. 594-595): ma Herder era un romantico, nel quale il *télos* era l'Eden. Hayek però non perde occasione per denigrare il Romanticismo, quindi è incoerente. Il fatto è che la sua mente non è molto "filosofica" quindi raccoglie per strada tutto ciò che gli fa comodo per sostenere le proprie non disinteressate tesi. L'esito comico è che lo "Eden" diviene, in questo caso, la società borghese! La grandiosa impalcatura della Ragione cosmica sorregge dunque l'ovvio quotidiano: miseria della Ragione.

<sup>270</sup> Noto che le due vie d'uscita potrebbero coincidere se si guardasse alla storia con la logica del *laissez faire* e della mano invisibile. *Honi soït qui mal y pense*.

<sup>271</sup> "Die Geschichte.....ist nichts anders als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen" Marx-Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, [www.infoladen-wiesbaden.de/index.php?option=die\\_heilige\\_familie](http://www.infoladen-wiesbaden.de/index.php?option=die_heilige_familie), p. 40. Colgo l'occasione per ricordare (si torni alle prime pagine di queste note) che il vago concetto di "natura" e "naturale" è stato sempre invocato dai liberisti sin dal tempo di Bastiat, con accenti e sfumature diversi ma sempre al fine di "fondare" l'assolutezza dei propri principi. Ciò che appare "naturale" e "natura" è semplicemente ciò che per loro è *ovvio* e non entra in discussione: *un tratto totalmente irrazionale è al fondamento del loro razionalismo*.

Nel medesimo articolo Hayek pone quindi la distinzione tra una “società libera o nomocratica (governata dalla legge)” e “un ordine sociale non libero o telocratico (governato dagli scopi)” (p. 163). “Questo significa” commentano Dardot e Laval a p. 276 “che l’esecutivo non deve dare ‘ordini o comandi..... all’individuo’” deve soltanto sorvegliare l’applicazione delle regole. In ciò, nella sicurezza che ne viene al privato cittadino, è in questione “la salvaguardia dell’efficienza dell’ordine del mercato” (Dardot e Laval, p. 276, in corsivo nel testo). Si tratta, aggiungono, “di garantire la sicurezza degli agenti economici” e ciò giustifica il monopolio della violenza da parte dello Stato (p. 277).

Quanto all’altra competenza dello Stato, i servizi che implicano la tassazione, essi possono essere esercitati purché non in monopolio (Dardot e Laval, p. 278; Hayek, *The Principles, etc.*, cit., p. 175). Ciò significa assicurazioni sociali private, scuole private, ma anche carceri private ed eserciti di *contractors*, come vuole l’anarcoliberismo di David Friedman e come avviene ora negli USA.<sup>272</sup> C’è da dire che Dardot e Laval tengono Hayek lontano da questa (ovvia) conclusione con una citazione dalle pp. 143-144 di *La società libera* che essi riportano a p. 281 ma che, di fatto, se riportata al contesto dal quale proviene -che fa riferimento alle differenze tra i liberisti inglesi e quelli francesi- appare poco pertinente.

Di fatto le posizioni di Hayek sono talmente “liberali” (nel senso inglese della parola) da essere assai meno “democratiche”: Dardot e Laval citano da un’intervista ad Hayek (p. 283) gli stessi concetti da lui espressi a p. 206 di *La società libera* (qui già citati a suo tempo) relativi alle “autocrazie liberali” e alle “democrazie totalitarie”: come abbiamo visto in seguito, ciò è perfettamente coerente con il suo darwinismo e con l’elogio di “the fittest”. Notano Dardot e Laval a p. 283: “uno Stato che adotta il principio di sottomettere la propria azione alle regole del diritto privato non può prendersi il rischio di una discussione pubblica sul valore di tali norme e, *a posteriori*, non può accettare di rimettersi alla volontà popolare per decidere”.

Le loro conclusioni sono queste (pp. 283-284): Hayek ha certamente influenzato Reagan e la Thatcher ma, a prescindere dalla sua influenza politica, una considerazione si rende necessaria circa il suo apporto alla costituzione della razionalità neoliberale *nel senso di Foucault*. In questo senso egli avrebbe dato “un’ampiezza inedita a temi che appartenevano già al bagaglio originario del neoliberalismo (che è stato costruito da Rougier e Lippmann, sottolineando l’importanza delle regole giuridiche e la necessità di uno “Sato molto liberale”)” (pp. 283-284). A lui si deve “aver approfondito l’idea avanzata da Böhm del governo come guardiano del diritto privato” (p. 284).

Queste le conclusioni sul “neo” liberismo di Hayek, che sono argomentate e si possono accettare ma che meritano una riflessione nel corso della quale mi scuso di dover ripetere concetti già espressi, qui però a valere come considerazioni finali e, dalla mia prospettiva, dirimenti: perché c’è un’altra, diversa e a mio avviso più significativa angolatura, per guardare alla figura del Nobel austriaco.

Abbiamo visto che per Hayek esiste una certa primazia del diritto privato, motivata dal fatto che esso è “naturale” nel senso di “formatosi storicamente”; e che questa sua formazione nel corso della storia equivale a una sua formazione “spontanea” che gli conferisce una sorta di “verità”, quantomeno come autoevidenza e, in un certo senso, cogenza. *Prima facie*, si potrebbe qui configurare una visione “storicista”, una “Storia” che *ha* ragione nel senso che in essa si disvela la Ragione.

Si dà il caso tuttavia che la storia non sia uno spettacolo per educande, quindi, se non si vuol cadere nel giustificazionismo si deve ammettere che nel suo teatro va in scena, più che la ragione, la Forza: dunque “naturale” è l’affermazione della forza, che certamente ha le proprie ragioni, tuttavia sempre ragionevolmente discutibili; e poi la storia è fatta anche dagli “ordini e comandi dell’esecutivo”, dunque la “società civile” non evolve fuori da questo più complesso quadro, non “naturale” secondo lo stesso Hayek.

Visto più da vicino poi, il maestoso quadro della “Storia” si sbriciola in infiniti episodi che hanno generato infinite decisioni le quali, se fossero inconsapevolmente irrilevanti per l’eterogenesi dei fini (è l’ipotesi di Hayek ma anche quella di Smith quando ritengono positiva la loro imprevedibile componente che supera le razionalistiche capacità previsionali del Sovrano o del Governo) richiederebbero l’esistenza di una Storia eterodiretta da una Ragione tanto astratta quanto deterministica nel *télos*: che per Smith aveva almeno il fondamento metafisico deista (la mano invisibile) per Hayek neppure quello, la sua *catallassi* essendo un assunto tutto da dimostrare.

Infine, se tutto ciò fosse plausibile (ma l’eterna domanda gnostica, *unde malum?* resta ineludibile, tant’è che i cortei degli anni ’70 la ripetevano in forma assai meno forbita) se fosse plausibile, dicevo, il processo non avrebbe alcun motivo di arrestarsi (cheché ne pensi Fukuyama) mentre Hayek rifiuta gli ulteriori processi decisionali che modificherebbero lo *status quo*. Si può quindi pensare che, secondo lui, lo *status quo* al quale si è giunti a seguito di quei “naturali” sviluppi, rappresenti il *télos* della Storia; “naturalità” e datità si sovrappongono, “naturale” diviene un modo come un altro per definire l’ovvio quotidiano. Come ho già detto, scopo della montagna era partorire il topolino.

Quanto poi alla “naturalità” degli sviluppi storici, si deve concludere che per Hayek (lo abbiamo già detto) la “natura” è un processo necessariamente darwinista: infatti Hayek è, per sua stessa dichiarazione, un darwinista, anzi, sempre per sua stessa dichiarazione, Hayek pretende che lo sia anche Hume. Certamente il suo vorrebbe essere un darwinismo nel quale a competere sono i concetti tra i quali si affermerà “the fittest”: tuttavia

<sup>272</sup> Cfr. Dardot e Laval, che citano questi sviluppi a p. 281 al fine di tenerne lontano Hayek.

sarebbe davvero ingenuo pensare che i “concetti” (meglio, le ideologie) nascano dal nulla, non siano espressione di interessi, dietro di loro non vi sia la ragione della Forza che non è, almeno in teoria, la forza della Ragione: anche se di fatto sembrano scambiarsi dei favori.

La medesima domanda e la relativa risposta possono riproporsi così: perché mai Hayek è ostile a questa forza darwinista della storia quando essa si manifesta negli interventi di un Governo che poggia -per definizione, in occidente- sul consenso popolare? Forse perché coloro che sinora “hanno vinto” (con i loro “concetti”) sono “i migliori” e chi vorrebbe sostituirli non lo è? Hayek lo afferma anche esplicitamente, lo abbiamo visto.<sup>273</sup> Il darwinismo di Hayek non è meno “strano” del suo storicismo: se la storia ha raggiunto il *télos* con la società borghese, la selezione della specie (e dei “concetti”) lo ha raggiunto con i suoi rappresentanti e con la loro ideologia. Dunque “the fittest” è il “libero” mercato e questo, è vero, accomuna Hayek a tutti gli altri, tedeschi inclusi, e anche a Lippmann: ma Hayek, e prima di lui Mises e dopo di lui Friedman, non ha meditato come Lippmann o Polanyi o lo stesso Müller-Armack, sui danni *sociali* che esso genera e sull’esigenza di porvi riparo, come ammonirono gli eventi tra le due guerre.

Per Hayek, l’ho già notato accomunandolo a Mises e Voegelin, la società borghese del XIX secolo è l’archetipo eterno dell’ordine “spontaneo”;<sup>274</sup> non per nulla Hayek e Voegelin furono sodali nel circolo di Mises a Vienna (cfr. nota 45, *supra*). L’uomo è *naturaliter* borghese, e chi non ha raggiunto questo stadio finale dell’evoluzione culturale è culturalmente e darwinisticamente un fossile vivente; che la storia e la “natura” proseguano riserbando novità non sembra possibile, anzi, *non è possibile* per Hayek perché in lui manca totalmente la componente utopica, quella che mette in moto la storia. È stato bello, verrebbe da dire, purtroppo è finito: lo *status quo* è il terminale della storia, oltre il quale è soltanto in chaos. Arroganza o paura?

Questo suo peculiare atteggiamento, che lo accomuna ad altri ma lo pone in antitesi rispetto alla riflessione di chi meditò sui guasti del liberismo (anche se rimase prigioniero della *fede* nel mercato) mi ha fatto definire Hayek un “paleo” liberista, un dinosauro nella definizione di Rüstow. In lui non c’è nulla di nuovo se non ciò che annotavano Dardot e Laval nelle loro conclusioni. Ma chiedere una *siyâsah* liberista è una “novità” che può sembrare una richiesta di aiuto *esplicito*, non più implicito, allo Stato; una dichiarazione d’impegno per salvare l’antico. Può sembrare anche il suo contrario, aver piantato la bandiera sulla fortezza conquistata. In ogni caso, una nuova “governamentalità” non mi sembra una gran novità: con tutto il rispetto per Foucault, la dottrina “neo” liberista di Hayek mi sembra in buona continuità con il liberismo del XIX secolo, di certo non con i dubbi di Lippmann sui guasti sociali.

La conclusione di Dardot e Laval consente loro tuttavia di creare, sulla scorta di Foucault, quella categoria omogenea della storia recente che è il neoliberalismo, sulla quale è lecito avere dubbi se si guarda alle origini *teoriche*. Al contrario, si dovrebbero invocare i *fatti* -una storia *politica* del dopoguerra, che non rientra nelle competenze di queste note- per indagare i successivi sviluppi *concretamente* convergenti verso quella “parolaccia” che è ora il “neo” liberismo. Infatti, ciò che consente a Foucault (e a Dardot e Laval) di creare questa categoria è il concetto-guida individuato e, in un certo modo, creato da Foucault: la *governamentalità*, tecnica di conduzione/ammaestramento dell’uomo posta da Foucault al centro della propria riflessione.

Poiché, come mi sono permesso di far notare, questa tecnica ricorda da vicino la *siyâsah* invocata dai sostenitori del regime shariatico, è comprensibile che uno studioso della devianza come Foucault ne sia rimasto affascinato e vi abbia centrato l’attenzione. La domanda che mi pongo è però questa: è possibile unificare riflessioni e ricette tanto diverse tra loro in nome di una “governamentalità” nuova che dovrebbe sostituirci una passata e andata in crisi? O non sono più importanti le differenze tra chi ritiene di dover eliminare o attenuare i guasti sociali del liberismo, e chi rivendica al (vecchio) liberismo il merito darwinista di aver promosso e promuovere, ora e sempre, “the fittest” tra gli individui, ignorando quel che accade ad una società che comunque non esiste? Nel mondo teorico di Hayek gli sconfitti si ritirano con la coda tra le gambe: “I am a failure, etc.”: ma non sempre è così. Ad ogni buon conto per Hayek, quando la macchina s’incepta, dietro il male c’è una “colpa” (come per gli eresiologi: il Razionalismo ha le proprie costanti) ed è la “invidia sociale”.

Lascio la domanda in sospeso e passo ad esaminare il lungo capitolo (pp. 287-341) dedicato da Dardot e Laval a ciò che essi definiscono *La grande svolta*, ovvero l’avvento ideologico del “neo” liberismo divenuto ideologia generale in grado di annullare le differenze tra ciò che si usava definire “destra” e “sinistra”. Non intendo con ciò inoltrarmi in un’analisi politica: quel che emerge è altro e lo vedremo a conclusione di questo discorso.

I fenomeni intervenuti con la “grande svolta” aperta al tempo dei Governi Reagan e Thatcher, seguiti presto dai Governi dell’intero occidente, e non solo, li conosciamo per esperienza; non è quindi necessario ripercorrere il breve racconto offerto dagli Autori. Quel che però si deve rimarcare, a partire dal racconto stesso, è che le ideologie operanti e gli interventi concreti sono essenzialmente legati alle dottrine di Friedman e di Hayek -ovvio, se il movimento viene dal mondo anglosassone- ora vincenti. Il ruolo di Friedman è espressamente evocato, per esempio, a p. 291, dove si parla anche di una “conversione delle menti” e di una

<sup>273</sup> Secondo il suo metro di valutazione, i “migliori” non sono certamente gli uomini della scienza e della tecnica che ampliano e migliorano la disponibilità dei beni, men che mai eventuali uomini di governo illuminati: i “migliori” -lo abbiamo visto per sua esplicita presa di posizione- sono i navigati uomini di finanza così ben descritti da Veblen.

<sup>274</sup> Sull’invenzione della Storia/Geschichte come attestato dei diritti della borghesia, si veda *Storia, etc.*, pp. 708-709.

“trasformazione dei comportamenti” che costringono “gli individui a governarsi sotto la pressione della competizione”.

A p. 294, tra gli interventi concreti, si ricorda anche un’operazione che è stata sottolineata da Piketty come punto di cesura rispetto al trentennio post-bellico: la lotta all’inflazione e il ristabilimento dei profitti (reddito da capitale) che sono tra loro collegati. Questo però è soltanto un aspetto di una manovra complessiva che comporta la privatizzazione del sistema bancario e il ricorso agli investitori internazionali per il finanziamento del debito pubblico.<sup>275</sup> Questa impetuosa crescita del ruolo della finanza si riflette anche nel mondo della produzione, dove gli azionisti impongono i propri obiettivi al *management* e questo preme sui salariati (p. 298) in una logica di “creazione di valore azionario” (ivi); in altre parole, il criterio di gestione è il valore di borsa, dove la finanza realizza i profitti. Ciò apre a un nuovo sistema di remunerazione dei dirigenti, basato sulla crescita del valore delle azioni (p. 301).<sup>276</sup>

La deflazione salariale è realizzata mettendo in concorrenza le forze-lavoro su scala mondiale (p. 299) mentre le privatizzazioni e la pressione per il risparmio individuale aumentano il potere di banchieri e assicuratori (p. 301). Il drenaggio del risparmio verso le istituzioni finanziarie crea un potere “diffuso, globale e incontrollabile” (p. 302) che si mantiene con le operazioni di rischio esplose nel 2007, ma che mette le istituzioni finanziarie in grado di essere “*too big to fail*” (ivi). Tutto questo non accade però senza la connivenza dei Governi che restano pur sempre i prestatori di ultima istanza (ivi): con il danaro pubblico.

Insomma, è il mondo che conosciamo, perciò ci fermiamo qui. Ci si può tuttavia domandare come mai tutto ciò sia stato possibile, domanda alla quale Dardot e Laval danno la loro risposta a partire da quella che definiscono “strategia efficace di conversione degli intelletti” (p. 303) “strategia di *lotta ideologica* assai consapevole” (ivi, corsivo loro) sulla scorta delle idee divulgate da Hayek, Mises e Friedman (ivi). Questo mi sembra un punto di partenza significativo perché di fatto divide il ruolo di questi tre personaggi nel mondo anglosassone da quello dei ordoliberalisti in Europa, che sarà trattato in un capitolo successivo; ma anche perché è funzionale al concetto di “strategia di conversione” enunciato.

Dardot e Laval danno molta importanza all’opera divulgativa dei *think tanks* ispirati dai tre, opera che ha creato una *vulgata* vincente. Questo è certamente vero se si guarda alla cosiddetta “opinione pubblica” e ai cosiddetti benpensanti, sempre facilmente eccitabili da ciò che agisce sulle frustrazioni e sui peggiori istinti, tanto più che, come viene ricordato a p. 305, gli argomenti addotti per propagandare la nuova ondata “filocapitalista” (cfr. p. 304) rispolverano “le diatribe più violente” (p. 305) del vecchio liberismo del XIX secolo -di Bastiat!- contro lo Stato colpevole di alimentare “l’incompetenza, l’ingiustizia, la spoliazione e l’immobilismo” (p. 305).

Di fatto, questa operazione fu resa possibile da un evento che gli Autori ricordano a p. 304 ma che a mio avviso dovrebbe essere maggiormente enfatizzato perché è lì che s’innesta il vuoto di ideologia che ha aperto la via al trionfo del “neo” liberismo: l’evidente progressivo fallimento dei regimi collettivisti, già delineatosi alla fine degli anni ’60 e definitivo con la fine degli anni ’80. Argomenti propagandistici dei tempi della guerra fredda assumevano così evidenza di “verità” davanti alla fine di ogni alternativa.<sup>277</sup> A mio avviso c’è una ragione più profonda per questo dilagare ideologico del liberismo, così improvviso e così invadente con la crisi di quei regimi.

Il capitalismo si presentò infatti come “la soluzione universale” (p. 307) secondo il messaggio di Milton Friedman; ciò non può che lasciare perplesso ogni pensiero appena critico, considerata l’evidente mancanza di fondamento della dottrina sua, di Hayek e di Mises, che abbiamo potuto constatare. Quel che appare più sconcertante è che un tema ideologico rilevante si sia configurato nei termini della “superiorità *morale*” del mercato (p. 309, corsivo di Dardot e Laval) ipotesi che sottintende la condivisione di un atteggiamento etico deteriorato, quello della consacrazione della forza; argomento tuttavia di successo tra livorosi e frustrati benpensanti, pronti a sottoscrivere che lo Stato previdenziale “incita gli agenti economici a preferire l’ozio al lavoro” (ivi).

A prescindere dal riuso di vecchie armi come questa, l’argomento principale sembra essere tuttavia la crociata che esorta alla fede (abbiamo visto che di sola *fede* si tratta) nella giustizia del mercato e alla lotta per arricchirsi, valore supremo dell’esistenza (pp. 310-311). Il concetto è infatti che la vita sia una grande roulette (valorizzazione del rischio nell’esistenza individuale, p. 311) tutte le alternative della quale possono essere oggetto di calcolo economico (pp. 312-313): qui Dardot e Laval citano il Nobel Becker, già nostra conoscenza.

Conviene ora soffermarsi sulle pp. 314-315, nelle quale i due Autori inseriscono una riflessione ispirata a Foucault e alla sua insistenza sul tema della governamentalità. Il ragionamento che essi fanno è perfettamente lineare. Dopo aver definito la governamentalità come “azione sulle azioni di individui teoricamente liberi nelle loro scelte” (p. 314) essi identificano la governamentalità con una disciplina, la

<sup>275</sup> Per il caso italiano ci si può documentare su P. Ferrero, *La truffa del debito pubblico*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

<sup>276</sup> Mi sembra appena il caso di segnalare che la “creazione di valore azionario” può essere indipendente dalla produzione di beni, e che il valore di borsa delle azioni è determinato da fenomeni del genere di quello esemplificato da Keynes con il suo concorso di bellezza: una sommatoria di decisioni razionali produce un esito irrazionale.

<sup>277</sup> Mi permetto di ricordare però che già il 13 Novembre 1989 avvertivo di evitare ogni sciocca euforia, perché le alternative si sarebbero spostate altrove: cfr. *La Gnosi, etc.*, p. 356.

disciplina con il concetto foucaultiano di “sorvegliare e punire” e infine la sorveglianza e la punizione con le tecniche benthamiane per rafforzare o punire i desideri con la ricompensa o con la punizione (ivi).

L'individuo viene così condotto a scegliere “in piena libertà” ciò che deve *necessariamente* scegliere in una valutazione *economica* delle proprie azioni (“nel proprio interesse” scrivono Dardot e Laval a p. 315). Ora, tutto ciò fa pensare a un certo ineluttabile meccanismo e meccanicismo gestito da persuasori occulti dotati dei mezzi per manipolare senza scampo l'intera società: il che, con tutta la scarsa simpatia che si può avere per i protagonisti di questo supposto grande complotto, mi sembra eccessivo, e, soprattutto, *deresponsabilizzante per la società che si consegna al canto delle sirene e per chi non seppa opporsi*.

Il punto centrale da comprendere è perché quella campagna ideologica fu vincente, tenendo conto di almeno due aspetti, il consenso che la accolse e la forza che la sostenne. Alcuni dei suoi giochi di prestigio furono infatti decisamente scoperti, eppure nessuno sembrò accorgersene, come nel caso citato a p. 318: si tolgono i fondi alla sanità pubblica, se ne constata il peggiorato funzionamento, si pubblicizzano le lamentele, si conclude che la sanità non funziona perché è pubblica e si rilancia quella privata. Lo smantellamento dello Stato previdenziale seguì più o meno questo schema; d'altronde la spesa pubblica accresceva il debito nei confronti della finanza privata (cfr. la nota 275) della quale era necessario avere la “fiducia”, quindi occorreva parsimonia: il circolo non troppo virtuoso del “privato è bello” si chiudeva così, rafforzandosi.

Dunque, tornando a monte, da dove vennero consenso e forza a tutto ciò? Il consenso lo si potrebbe indagare lungo i percorsi della psicologia (di massa?) esplorando il percorso irritabile delle frustrazioni e impigliandosi nelle controversie sociologiche: ma la forza ebbe un'origine ben individuabile, la mancanza di contraddittorio in presenza del fallimento delle economie collettiviste. Questa mancanza di contraddittorio così individuata, deve però essere spiegata a sua volta.

Emergono qui i limiti del Razionalismo e del suo inevitabile approdo finale nell'economicismo, unico metro per la formulazione di un sistema di “valori”: un assetto della società è “razionalmente” convincente se promette un PIL maggiore. Ciò significa, tra l'altro, pensare l'utilità sociale come sommatoria delle utilità individuali, pensate, a loro volta, nella logica di Bentham e nei calcoli di Becker; ma tutto ciò “va bene” soltanto nel senso che *risponde in modo preciso a una cultura*.

Che il cozzo delle utilità individuali concepite in una logica di puro calcolo contabile possa condurre, più che a un maggior utile collettivo, a una conflittualità che disgrega il tessuto sociale, non viene messo in conto, dando per scontata come “evidenza” ciò che è soltanto apparenza: l'inesistenza dell'astratta “società” e l'esistenza di concreti “individui”, peraltro non meno metafisici una volta pensati in assoluto.

C'è di più. Se l'approdo finale del Razionalismo è il calcolo, sicché l'economia diventa il paradigma per ogni società e per ogni individuo, ciò spiega l'accettazione di un'esistenza vissuta nel perseguimento della competizione e della vittoria che ha però un risvolto: la sconfitta e l'emarginazione dello sconfitto che non ha più parametri altri sui quali misurarsi, in una società ridotta all'economia: “.....and that is that” è una conclusione che toglie la stessa capacità di pensare. Accentrando il senso sull'economia, il liberismo toglie senso alla vita.

Il problema della governamentalità sul quale si accentra la chiave di lettura foucaultiana mi sembra, con tutto il rispetto, piuttosto marginale: il problema è la cultura della modernità che rende recepibile quella disciplina; detto con il linguaggio dei francofortesi è la vittoria del pensiero calcolante, o, se si vuole, della Ragione. Qui, sul piano degli accusati, è la Tarda Modernità ipotizzata al termine del capitolo precedente.

Su questo argomento torneremo ancora nella speranza di metterlo meglio a fuoco: per ora mi limito a constatare che concentrarsi sulla governamentalità con il suo rigido corollario di cause e di effetti (governamentalità = disciplina → sorvegliare e punire → tecnica di sorveglianza e punizione) non mi sembra aiuti a chiarire un successo che si fonda sul convincimento, e il convincimento non lo si ottiene con il bastone e la carota: con questi mezzi si ottiene soltanto la sottomissione, ma il mondo non è “sottomesso” al “neo” liberismo, lo ha accolto e praticato con convinzione.

Certamente, l'opera divulgativa di accademici di grande successo e (perciò?) insigniti del Nobel,<sup>278</sup> è stata importante; Dardot e Laval citano in particolare Friedman, del quale conosciamo il messaggio, alle pp. 316-317 e ne ricordano la teoria monetarista volta al dogma della stabilità (ne abbiamo riferito a suo tempo). Ne ricordano anche l'inesistenza -la medesima del liberismo del XIX secolo- sulla detassazione (p. 318) messa poi in pratica dal governo Reagan. Certamente la detassazione priva di finanziamento i servizi sociali, ma abbiamo già visto che anche ciò fu paradossalmente addotto a sostegno della svolta “neo” liberista.

Dardot e Laval proseguono con pagine di dura critica sulle quali sorvolo, sia perché si riferiscono ad evoluzioni ben note a chi ha vissuto la “svolta” dagli anni '80 a oggi; sia perché esse hanno un sapore politico rispetto al quale il mio problema non è di assentire o dissentire, è che non di questo mi sto occupando: quel che comunque appare evidente, e non si può negare, è la spinta a ricreare la “*industrielle Reservearmee*”: magari non più tanto “industriale” in occidente, a causa delle grandi delocalizzazioni.

A me sembra tuttavia che la critica che va sino a p. 331, centrata essenzialmente sulle tecniche di manipolazione sociale messe in atto, sugli *slogans* utilizzati (“la filastrocca del ‘realismo’, del ‘rigore’ e della ‘modernità’”, p. 330) e sulle trasformazioni che hanno investito lo stesso mondo ex-comunista, si appuntino troppo sui *modi* di gestione del consenso, trascurando il *fondamento* del consenso stesso.

<sup>278</sup> Lo furono Hayek, Friedman e Becker.

Se si è potuta affermare “l’opera politica ed etica della responsabilizzazione” (p. 328) che rende responsabile (cioè “colpevole”) non soltanto il delinquente o il cattivo scolaro, ma anche l’obeso e il malato (ivi) di aver sbagliato i propri calcoli, un motivo ci sarà. Dardot e Laval parlano di “intelletuali organici al neoliberalismo” e il fatto esiste; ma questo non spiega il successo della “nuova ragione del mondo”. Più significativo potrebbe essere -ma l’argomento non è sviluppato nella sua valenza culturale, quanto piuttosto nelle sue manifestazioni “tecniche”- il tema della *razionalizzazione* (p. 330).

Lo è anche perché viene affrontato -e a mio avviso non risolto- alle pp. 331 sgg., cioè subito dopo quello *politico* della “porosità della sinistra verso i grandi temi neoliberali” (p. 331). La “nuova sinistra”, notano giustamente Dardot e Laval a p. 332, partecipa anch’essa della medesima matrice ideologica (quella liberista); essa si muove conformemente alla medesima razionalità (ivi) una razionalità “avvolgente” un “tipo di pensiero normativo” (ivi) nei cui schemi è pensata la realtà. La “conversione neoliberalista della sinistra” (p. 340) si spiega con “la diffusione di una razionalità globale” (ivi) che “ispira politiche concrete” (ivi) e “nega di essere ideologia perché è la *ragione*” (ivi, corsivo loro).

Siamo così giunti al punto decisivo che mostra come il vero luogo sul quale appuntare la critica non sia politico (lo sarà anche, ma a valle) tantomeno quello tecnico della “governmentalità”, men che mai l’azione combinata (che, pure, c’è stata e c’è) del capitale con la politica e l’Accademia. Il luogo è *culturale*.

È sempre bene ricordare infatti, che quando l’economia pianificata di Stato poté affermarsi, in primo luogo in Russia, tra i suoi meriti si era vantata la maggiore efficienza rispetto all’anarchia capitalista (si ricordi il miraggio del sorpasso dell’economia sovietica su quella USA): dunque anche allora la riduzione dell’esistenza umana all’economico, apoteosi del pensiero razionalista, era parte dell’ideologia, indipendentemente dalle diverse vedute sulla redistribuzione e l’eguaglianza.

Non deve quindi sorprendere che, venuta meno per l’evidenza dei fatti questa pretesa superiorità, il liberismo si presentasse senza alternative nella corsa al “progresso” *economico*, e venissero conseguentemente meno le resistenze ideologiche. È la nostra cultura a portare la responsabilità di questo annebbiamento degli orizzonti, e ciò fa comprendere meglio, senza ipotesi di offensive ideologiche coordinate, la ragione del *facile successo* del neoliberalismo a partire dagli anni ’80: è stato facile convincere i *già* convinti, coloro che misuravano il reale in termini di calcolo economico. Così come è stato facile penetrare un campo politico, già avversario, che non aveva più argomenti “calcolabili” da contrapporre.

Due passaggi mi restano ancora da commentare a chiusura del capitolo. A p. 340 Dardot e Laval notano (l’ho riportato parzialmente sopra): “Il neoliberalismo, dal momento che ispira politiche concrete, nega di essere ideologia perché è la *ragione* stessa” Appare qui il *vero* argomento, peccato non sia sviluppato: *non ci si accorge infatti che è la Ragione stessa ad essere ideologia*, anzi, *l’archetipo di ogni ideologia*, l’ideologia *par excellence* dalla quale dipende la formazione di qualunque ideologia, posto che l’ideologia è la pretesa di dare forma razionalizzata a ciò che non è razionalizzabile, cioè l’*Erlebnis*, la prospettiva che è il *τί κρείττον* della petizione razionalizzata nell’ideologia. La Ragione è la pretesa di dare forma di “verità” epistemica, o, come si suol dire, “oggettiva” alla verità testimoniata nell’*Erlebnis*; essa quindi, che non coincide con la razionalità ma con se stessa in quanto puro strumento formale, nascendo dalla verità/*epistème*, non ha alternative.

A p. 341 infine, Dardot e Laval così concludono il capitolo: “La grande vittoria ideologica del capitalismo, insomma, è stata la ‘de-ideologizzazione’ delle politiche che abbracciava, al punto che queste non sono nemmeno più in discussione”. Qui c’è da osservare in primo luogo che la Ragione è impossibilitata a mettere in discussione se stessa, perché la Ragione poggia su se stessa: metterla in discussione significa uscire dal campo nel quale la “verità” è *epistème*, entrare nel campo di altre “verità”, quelle che si *testimoniano*.

La “razionalità” neoliberalista ha vinto perché, come pensiero calcolante (uso la terminologia di Adorno-Horkheimer) ha convinto i già convinti, anche quelli che avevano puntato su un altro cavallo, ma per la *medesima Ragione*. Questa “razionalità” neoliberalista è un’ultima (non sappiamo se l’ultima, c’è da dubitarne, le agonie di una cultura possono anche essere interminabili) piroetta della modernità che, se davvero non avesse più alternative, avrebbe probabilmente concluso il proprio ciclo come Tarda modernità e si appresterebbe a divenire una “Modernità crepuscolare”.

Non sono un Profeta e non so risolvere questi dubbi, temo soltanto le agonie lunghe perché ammorbano l’aria e fanno oltremodo soffrire l’espiazione delle proprie colpe. Una cosa soltanto debbo ribadire per restare in argomento: non posso concordare con la lettura foucaultiana del “neo” liberismo come governmentalità. Non che questa non esista e non sia persino palese: soltanto, mi sembra un fenomeno accessorio, una *technicality* nella quale non scorgo un progetto deterministicamente orientato. Penso persino che alcuni, forse molti, tra Accademici, gazzettieri, *maîtres-à-penser* e persino politici, siano così orientati perché convinti di ciò che inculcano in un pubblico di già-convinti: almeno sinché i guasti non abbiano iniziato a lambire, con i morsi dell’*Erlebnis* e l’evidenza della *Erfahrung*, le loro roccheforti razionaliste.

Forse il PIL non è il metro *razionale* per la vita di una società: Profeti e religioni lo sapevano, pensavano la complessità un po’ più a fondo di una Ragione che è *calcolo*, e può soltanto asserragliarsi nel libro mastro delle entrate e delle uscite. Se questo è il suo ultimo rifugio, allora siamo davvero al (lungo?) crepuscolo della modernità.

Come si può notare, sinora Dardot e Laval hanno parlato soltanto di Hayek, Friedman, e altri che appartengono alla medesima scuola, che essi definiscono “austroamericana”. In realtà, come abbiamo già visto, tra Hayek e Friedman -per non dire tra Hayek e la prassi monetaria della politica USA- c'è una differenza notevole: ma tant'è, abbiamo visto anche che i nostri Autori hanno una certa condiscendenza a ripetere la tendenza foucaultiana di vedere più le somiglianze che le differenze. L'importante era però altro, era poter trattare a parte il caso dell'Europa e dei pilastri ordoliberalisti della sua costruzione, cosa che essi fanno nel capitolo successivo, riconoscendo esplicitamente l'esistenza di differenze sinora non certo enfatizzate.

Questa distinzione è molto importante perché, seguendo il caso europeo come vicenda a sé, gli Autori documentano ciò che avevamo anticipato *passim*: l'evoluzione dell'area ordoliberalista e della *Soziale Marktwirtschaft* (che sono due dottrine diverse, lo abbiamo visto, anche se Dardot e Laval tendono, come Foucault, a unificarle) verso un neoliberalismo appiattito sul modello di Hayek

Il titolo del capitolo *Le origini ordoliberali della costruzione europea* già dice tutto; e poiché già conosciamo le dottrine e non ci occupiamo di considerazioni politiche (molto presenti nel testo) evito di dilungarmi sui particolari (flessibilità dei salari e del mercato del lavoro, riforma delle pensioni e incentivazione al risparmio individuale, etc.). Sappiamo, del resto, che l'ordoliberalismo ha sempre predicato l'incentivazione dello “spirito d'impresa” nei lavoratori, in vista della loro “deproletarizzazione”.

Si tratta, qui, della tradizionale polemica antisindacalista presente in tutto l'ordoliberalismo; gli Autori citano anche, a p. 346, il malinteso che si è usualmente creato attorno alla *Soziale Marktwirtschaft*, che non è un'economia sociale di mercato ma un'economia di mercato sociale: con *soziale* a fare da *Beiwort*, secondo la precisazione del detentore del *copyright*. Dell'ordoliberalismo fu adottata, nelle normative europee, anche la lotta ai cartelli, e, in omaggio al permanere in esso della dottrina neoclassica, il dogma della stabilità della moneta.

Dopo aver dunque documentato la presenza dell'ordoliberalismo al fondamento della costruzione europea, Dardot e Laval riprendono tuttavia la tesi di Foucault che faceva di questa scelta una questione tedesca (dunque: ruolo preminente della Germania e delle dottrine che essa aveva coniato per sé): l'ordoliberalismo sarebbe stato adottato in Germania per legittimare la nuova Repubblica Federale di Bonn: una tesi *politica* per le sue stesse conseguenze, che non interessa queste note.<sup>279</sup> Questo argomento viene a sua volta innestato con il ruolo di Erhard, che dell'ordoliberalismo si avvale come arma politica; ma di ciò abbiamo già parlato, e rientra nella lettura foucaultiana della vicenda.

Le pagine che più interessano da vicino queste note, sono le pp. 354, sgg., nelle quali si seguono gli eventi che segnano la trasformazione dell'ordoliberalismo negli anni, e con esso l'evoluzione della *Soziale Marktwirtschaft* che gli viene implicitamente sovrapposta.

La *Soziale Marktwirtschaft*, dicono i due Autori, fu la dottrina che fece convergere le concezioni democristiana e socialdemocratica dell'economia (pp. 354-355). Qualcosa tuttavia cambiò con gli inizi degli anni '80, in coincidenza con l'avvento di Reagan e della Thatcher dopo la crisi degli anni '70. Si iniziò infatti a parlare di “deriva sociale dell'economia sociale di mercato” (p. 356).

Se si ricorda quanto abbiamo già visto, si ricorderà anche il pragmatismo con il quale era stata pensata la *Soziale Marktwirtschaft*, come tentativo di aggirare gli scogli del liberismo e del collettivismo. Da un lato si adottava l'economia di mercato in quanto la più efficiente sul piano produttivo e del reddito; dall'altro, tramite la tassazione, si devolveva una parte del reddito alla politica sociale (istruzione, abitazioni, sanità, sicurezza sociale, etc.) al fine di evitare il ripetersi delle disuguaglianze prodotte dal liberismo. Come era facile prevedere, tutto procedette armoniosamente negli anni delle vacche grasse; all'affacciarsi delle ristrettezze ecco però alzarsi la voce del padronato: la politica di mercato sociale è divenuta *troppo sociale*. Come era da prevedersi, il punto debole di questa dottrina era la spartizione del profitto quando di profitto non ve ne fosse stato molto.

Fu così che Tietmeyer chiese di limitare la redistribuzione e la protezione sociale e di evitare le spese pubbliche per i sussidi alla disoccupazione (p. 360) mentre i vincoli esterni posti dall'impetuosa globalizzazione conducevano alla diminuzione dei salari e all'aumento della flessibilità del lavoro (p. 357).

Tietmeyer, in ossequio all'economia classica adottata da tutte le forme di “neo” liberismo (tutte anti-keynesiane) predicava il dogma della stabilità e vietava interventi keynesiani; tutto ciò si sposava bene con l'ordoliberalismo anche perché questa dottrina si fondava -lo si ricorderà- sul controllo rigido e burocratico delle “regole del gioco” e a questo compito era devoluta e devota la Commissione Europea.

Come notano Dardot e Laval a p. 362 mettendo il dito sulla piaga ordoliberalista, quella affidata alla Commissione è una politica/non-politica, posto che si basa sulle regole e non sui fini. Come tutte le politiche affidate al controllo amministrativo, l'ordoliberalismo naufraga ogniqualvolta la congiuntura renda necessario mandare al macero le regole: pensare che il mondo degli uomini con le sue imprevedibili evoluzioni possa funzionare nell'ambito di regole fisse, è una tipica forma di *hybris razionalista*.

---

<sup>279</sup> Questo implicherebbe una subordinazione politica dell'Europa alla legittimazione della Germania, tesi che non mi sembra facilmente sostenibile. Diciamo piuttosto che, per uscire dall'economia protezionista e di Stato, le dottrine in circolazione non offrivano molte scelte né ci si poteva affidare alla fantasia. L'ordoliberalismo rappresentava dunque la riflessione disponibile sulla crisi degli anni '20 e '30 e sul fallimento, tanto del vecchio *laissez faire*, quanto dei regimi autoritari che avevano prosperato su quella crisi. Di fatto, a p. 356 gli Autori negano che l'ordoliberalismo europeo sia stato il risultato di un'imposizione tedesca, fu una scelta della politica europea e, secondo chi scrive, alquanto inevitabile per i motivi sopra esposti.

Infatti, poiché così non può essere, accade una cosa che è la cosa più importante annotata dagli Autori in questo capitolo, alle pp. 363-364. Per la verità la cosa si articola su tre diversi ma concomitanti e convergenti fenomeni denunciati da Dardot e Laval in queste pagine.

In primo luogo “le trasformazioni che hanno interessato la gestione del capitalismo su scala mondiale a partire dagli anni Settanta e Ottanta” hanno condotto l’Europa a “non più costruire l’ordine della concorrenza tramite la legislazione europea” ma a “modellare la legislazione europea sul libero gioco della concorrenza”.

Ciò ha portato -siamo al secondo fenomeno- alla “convergenza sempre più completa tra le due matrici principali del neoliber(al)ismo, la matrice tedesca e quella austroamericana”. Quale delle due abbia prevalso è inutile dirlo: è la seconda.

Infine -e questa è la terza notazione- “la mutazione rispecchia il desiderio di alcune correnti di tornare alle fonti del neoliber(al)ismo europeo, e persino di radicalizzarlo per eliminarne gli elementi cui si era dovuto adattare: lo Stato sociale, i servizi pubblici fornitori di beni sociali e il potere sindacale”. Tutte le citazioni sono da p. 363; a p. 364 la conclusione è che, alla fine, la dottrina vincente risultò, anche in Europa, quella di Hayek.

Tutto questo ci conferma in quanto avevamo già notato esponendo le dottrine dei vari protagonisti: la contraddittorietà interna dell’ordoliberalismo, non in grado di resistere alla logica degli eventi regolati dai rapporti di forza; l’illusoria irenicità della *Soziale Marktwirtschaft* che teorizza la spartizione del profitto tra controparti di forza impari; il mercato come luogo di epifania della forza; il carattere ben più “paleo” che “neo” liberista delle dottrine di Mises, Hayek e Friedman; l’affermazione di queste ultime, che ha fatto del neoliberismo una “parolaccia”. In tutto questo, focalizzare l’indagine sulla “governamentalità” ha certamente un proprio ruolo, ma mi sembra marginale.

A questo punto Dardot e Laval trovano il modo di suffragare (pp. 364-365) la tesi di Foucault che vede nell’ordoliberalismo la legittimazione delle istituzioni politiche, dello Stato stesso nato con la Repubblica Federale di Bonn, tesi sulla quale mi sembra legittimo esprimere perplessità, come non ho mancato di sottolineare. Subito dopo però, essi chiudono il capitolo con una notazione molto più significativa, e, purtroppo, inquietante: l’idea, circolata da Böhm ad Hayek “che gli Stati debbano conformarsi alle regole del diritto privato” manifesta una volontà “di *svuotare la democrazia liberale di tutta la sua sostanza*” (p. 365, corsivo loro).

A questa distorsione del significato e del ruolo della “società civile” si può rispondere con le parole dello stesso Ferguson citate in esergo alle presenti note.

Che cosa sia cambiato, con il neoliberismo, nel ruolo dello Stato e del Governo, Dardot e Laval lo raccontano sotto il titolo *Il governo imprenditoriale*, un lungo capitolo che offre una panoramica sul mondo della nostra attuale esperienza. Molte considerazioni implicano una valutazione politico-ideologica sulla quale, come sempre, evito di entrare in merito; altre però si prestano ad attente riflessioni sulla deriva in atto.

A p. 366 viene infatti posto subito un dubbio, che riguarda la realtà del “mercato”. Secondo i nostri Autori tanto i liberisti quanto gli antiliberisti sono prigionieri della medesima falsa rappresentazione, quella della sfera degli interessi privati che funzionerebbe “in modo autonomo e autoregolato”. La critica antiliberista ricade dunque continuamente nella trappola della rappresentazione del mercato come un sistema “chiuso, *naturale* e anteriore alla società politica” (corsivo mio). Qui c’è evidentemente il mito della “società civile” e il fondamento stesso della logica di Hayek, ma c’è anche qualcosa di più: il “libero” mercato è evidentemente un mito che i suoi sostenitori hanno imposto come luogo del contendere ai suoi detrattori.

Dardot e Laval dicono poi, sempre a p. 366: “Eppure la favola dell’immacolata concezione del mercato spontaneo e autonomo è stata messa in dubbio già da un pezzo”. E ancora, sempre a p. 366: “ciò che alcuni si compiacciono di chiamare ‘libero mercato’ deriva da un mito.....tuttora ben lontano dalle pratiche reali”. L’ammissione è assai importante, tuttavia a mio avviso non radicata, come si può vedere subito dopo. Ciò che gli Autori intendono sottolineare è infatti che nessun mercato è “naturale” o “libero”, tantomeno anteriore alla società politica, perché è nell’ambito stesso dello Stato che il mercato ha e ha sempre avuto luogo, come mostra la citazione successiva di un articolo di Lippmann (p. 367) dove si mette in evidenza questa lapalissiana verità.

Ora, questo è certamente un attacco al fondamento stesso del pensiero di Hayek, ma non sfiora quella realtà più radicale che mi sono sempre sforzato di sottolineare: nel mercato non c’è e non ci può essere libertà perché è nella “natura” del mercato essere il luogo ove si misurano i rapporti di forza. Altrimenti non avrebbe avuto senso il tentativo utopico di farvi regnare la “giustizia” (il famoso “giusto prezzo” che cercava di fondarsi su considerazioni complessive, non limitate all’*hic et nunc* del singolo, specifico scambio tra i contraenti).

L’obbiettivo dell’*incipit* di Dardot e Laval non è infatti quello di mettere in dubbio il “libero” mercato; la ragione per la quale essi hanno sottolineato i fondati dubbi sulla sua reale esistenza è per rilevare che “già dagli anni Trenta la questione non si poneva più nei termini dell’alternativa semplicista tra mercato autoregolato e intervento dello Stato” (p. 367), lo Stato è da sempre stato presente con il proprio intervento (cfr. *Storia, etc.*, p. 712). Questa constatazione consente loro il successivo passaggio: il neoliberismo non cerca dunque il ritiro dello Stato che lasci il campo dell’economia al capitale, ma “una trasformazione dell’azione pubblica che faccia dello Stato una sfera regolata anch’essa dalle regole della concorrenza” (ivi, corsivo loro). Ciò è quanto effettivamente è accaduto ma, sviluppando l’argomento in questi termini si ottiene la conseguenza, voluta, di riportare la “novità” del “neo” liberismo entro i termini della nuova “governamentalità”.

D'ora in poi, quindi, la loro esposizione dei fatti, incontestabili nella loro evidenza, condurrà da se stessa ad avvalorare la tesi, che è poi quella foucaultiana. Tuttavia il dubbio rimane perché, se il comportamento dello Stato dalla fine degli anni '70 tende ad uniformarsi -vedremo come e con quale apparato ideologico- alla logica efficientista dell'impresa privata -e questo è un *nuovo* Stato- ciò non implica necessariamente che il liberismo che lo ha espugnato e convertito alla "vera" fede, sia veramente un "neo" liberismo.

Molti fatti lasciano piuttosto pensare che lo Stato si sia arreso al privato nel senso che ora agisce sotto il suo controllo ideologico, anche perché la sconfitta dell'economia pianificata, ben chiara negli anni '80 ma anche prima, ha privato lo Stato di una sua propria ideologia. Per il resto, in special modo con l'affermazione delle idee di Hayek e Friedman e l'involuzione del contraddittorio ordoliberalismo, il liberismo resta quello di sempre e usa apertamente lo Stato da lui colonizzato. *Non è cambiato il liberismo, è cambiato lo Stato.*

Come sia cambiato Dardot e Laval lo descrivono, ma è comunque un dato della nostra esperienza comune: accusato di inefficienza viene sottoposto a "costrizioni di efficienza" (p. 367) affinché sia gestito con la logica dell'impresa; gli stessi dirigenti dell'apparato burocratico dichiarano guerra alla burocrazia, e così via. Si torna perciò a delucidare il significato della parola-chiave, la *governance* cioè la governamentalità, passata da tecnica di direzione delle imprese a "quella degli Stati e, infine, a quella del mondo" (p. 370).

Uno Stato verrà quindi giudicato dalla bontà della sua prassi economica (p. 371) e i suoi dirigenti "sottoposti al controllo della comunità finanziaria internazionale, di organismi specializzati, di agenzie di *rating*" (ivi); essi dovranno obbedire "alle ingiunzioni degli organismi che rappresentano i grandi interessi commerciali e finanziari" (ivi, in nota 9). Dardot e Laval ripetono questi concetti nei particolari, parlano del dominio dei grandi gruppi oligopolisti sull'azione degli Stati, raccontano in breve della crisi finanziaria del 2007 che abbiamo descritto sopra con Iwai, affermano (p. 377) che il "neo" liberismo ha comportato regresso sociale e trasferimento di ricchezza dai poveri ai ricchi"

Quel che trovo interessante è quanto affermano alle pp. 377-378 allorché ricordano il ruolo importante, in questo trasferimento di ricchezza, della cosiddetta "proprietà intellettuale", cioè dei brevetti: ciò è singolare perché si ricorderà che gli ordoliberalisti si erano pronunciati contro i brevetti così come contro i cartelli (i due argomenti comparivano sovente insieme): si vede dunque come il modello anglosassone (Hayek, Friedman) sia stato quello che ha imposto col tempo le proprie leggi. In questa visione globalmente economicista (si ricordino le dottrine di Becker) lo Stato non si occupa più del benessere della popolazione, ma della popolazione come "risorsa", cercando di massimizzarne l'utilità (p. 379) e imponendole l'adattamento alla globalizzazione con il taglio delle politiche sociali e il prosciugamento dei diritti dei lavoratori (ivi). Nessuno può opporsi al dogma dell'efficienza (p. 380). Potremmo continuare così ma ci possiamo fermare qui ed aprire alcune considerazioni.

Dardot e Laval, sulla scorta di Foucault, descrivono questo Stato, modellato dai grandi gruppi economici sui criteri della mera (e cieca) efficienza economica, il quale, a sua volta, sorveglia il cittadino (ed eventualmente punisce le inosservanze). Bene: ma che cosa significa ciò? Significa che la microeconomia si è definitivamente affermata come modello sociale, e che perciò essa è divenuta la norma per l'economia politica. Allora dov'è la differenza con il liberismo del passato che, per l'appunto, voleva costruire l'economia politica come estensione della microeconomia?

Il principale cambiamento è uno solo: il liberismo ha conquistato e annesso la fortezza dello Stato che Spencer voleva radere al suolo; e lo Stato, un tempo complice ma alleato inaffidabile (aveva i propri problemi con i sudditi) è ora divenuto possesso coloniale. A questi sviluppi non è stato estraneo il vuoto di resistenza ideologica causato dal fallimento delle economie pianificate; quanto al modello liberista mi sembra tornato quello di sempre -quello anglosassone- dopo i tentativi di rielaborazione che vanno da Lippmann a Müller-Armack. *Nell'euforia della vittoria si sono dimenticate le cause della crisi del XX secolo*, sulle quali riflettevano Lippmann, Polanyi e gli ordoliberalisti, cause che si stanno riproponendo con esiti che non si possono prevedere. La nuova *belle époque* chiude nel cassetto l'inventario dei danni.

Una seconda considerazione è poi questa: se l'uomo è *homo æconomicus* e la convivenza sociale è vista in chiave esclusivamente economicista; se l'obbiettivo è il PIL; quali alternative esistevano per lo Stato? più concretamente, per i Governi, espressione dei partiti e delle ideologie correnti?<sup>280</sup> la resa alla logica della economia aziendale appare scontata. Ci sono dunque fenomeni ben più macroscopici e processi di continuità culturale degli ultimi due-tre secoli che vanno ben oltre l'aspetto "tecnico" di una "nuova governamentalità".

Qui c'è una deriva culturale, quella della Ragione cioè del pensiero inteso come pensiero calcolante; lo stesso mito del mercato ("libero", "autoregolantesi" e quant'altro) è un parto del Razionalismo: accantonata la tensione al "giusto" è subentrata la resa al "fatto" santificato come "verità": è il giustificazionismo fondato sulla razionalità necessitante dell'evento: "...and that is that".

Non si guarda più all'Utopia -un tempo espressa nell'etica sociale, di origine religiosa, maturata sulla complessità dell'uomo- perciò la storia tende a stagnare in un perenne *status quo* che certamente a qualcuno può

---

<sup>280</sup> Tra l'altro, l'uso corrente dell'astrazione concettuale "Stato" tende a far pensare all'esistenza di una metafisica entità autonoma estranea ai concreti rapporti di potere, da pensarsi non soltanto nei termini di forza di pressione sui Governi, cioè sugli uomini; ma anche di orientamenti ideologici in grado di condizionare le scelte dei partiti e dei Governi. Comunque interpretata, in modo proprio o improprio, l'ideologia imprenditoriale sembra attualmente senza adeguate alternative in una cultura che non va oltre il conto profitti e perdite.

far comodo ma è illusorio pensare come raggiungimento di uno stadio finale. Nel trionfo dell'economicismo c'è tutto il miraggio della Ragione ad un rapporto epistemico con il reale.

L'omogeneizzazione ideologica della quale parlano Dardot e Laval a p. 384 considerandola opera di "economisti", "giornalisti asserviti" e "politici", fa dell'impresa il modello di virtù contrapposto all'apparato statale; essa tuttavia non avrebbe tanto successo se fosse, come sembrano pensare gli Autori, una macchinazione del "brutto/poter che ascoso a comun danno impera": occorre ammettere che essa va incontro a una cultura socialmente diffusa, che ha dovuto attendere la crisi del 2007 per iniziare a vacillare. Nessuno comunque si domanda in base a quale antropologia l'uomo, che nello Stato riuscirebbe a dare il peggio di sé, potrebbe dare il meglio di sé nel privato.

Dardot e Laval insistono molto su un concetto di "governamentalità" fondato sull'incentivazione, cioè "sugli interessi", concetto derivato dal pensiero di Bentham (pp. 387-390): ma nella propaganda ordoliberalista non è affatto chiaro per quale ragione i dirigenti aziendali non saprebbero fare i propri personali interessi e quelli degli azionisti, indipendentemente da -persino a discapito di- quelli della società: a meno di non incorrere negli stereotipi sui quali è costruito lo slogan "privato è bello"; o di tornare sui luoghi comuni ottocenteschi contro l'intervento pubblico.

Francamente umoristico è poi l'argomento liberista (p. 393) secondo il quale "i poveri che non pagano le imposte usano e abusano di un potere elettorale più pesante dei meno numerosi ricchi" i quali, sospirando, qualche tassa sono pur costretti a pagarla. È difficile quindi scorgere qualcosa di "neo" in certe argomentazioni; in tutto questo il liberismo non mostra davvero di aver intrapreso nuovi percorsi, tant'è che ritornano anche i soliti discorsi sulla libertà di scelta, *contro* l'istruzione pubblica (p. 398) perché la concorrenza tra le istituzioni scolastiche migliorerebbe la qualità dell'istruzione. Di fatto, come avemmo già occasione di notare, siamo semplicemente in presenza di una volontà di rafforzare le differenze sociali grazie ad un'istruzione differenziata.

La cosa più interessante da notare, è che tutti i mutamenti introdotti nell'azione dello Stato, che Dardot e Laval ci ricordano in modo esaustivo sino ad entrare nei particolari del nuovo lessico efficientistico anglicizzante (p. 405) siano presentati come *non ideologici*. "La riforma 'generale' dello Stato secondo i principi del settore privato si presenta come ideologicamente neutra. Essa non mira che all'efficienza, etc." (pp. 405-406).

Ora, a prescindere dal fatto che *l'efficientismo è un argomento ideologico*, appare significativo che esso non sia percepito come tale dai suoi propugnatori per i quali, evidentemente, la priorità dell'efficienza rispetto ad ogni altra valutazione, appare un'ovvietà. A prescindere dal fatto che l'efficienza fu anche la priorità delle politiche di sterminio naziste -non per nulla considerate espressione, sia pure aberrante, dell'asettica Modernità- non considerare l'efficienza, frutto del calcolo razionalista, come elemento ideologico, significa non percepire *l'ideologicità della Ragione*. Mi sembra quindi ragionevole l'impostazione di queste mie note che vedono nell'economicismo della Modernità una deriva della Ragione.

Tutto ciò ben si connette con quanto notano Dardot e Laval nelle successive pp. 406-408. Qui essi sottolineano la svalutazione del senso stesso dell'azione pubblica che ha generato "la mutazione antropologica che caratterizza le società occidentali" (p. 406); e subito dopo (p. 407) "l'ansia contabile che si è impadronita dell'attività giudiziaria, medica, sociale, culturale, educativa e di polizia". Si tratta di "una forma specifica di razionalità importata dall'economia" (ivi, corsivo mio). Tutti i risultati di queste attività sono espressi in cifre "come nell'impresa privata" (p. 408).

Questa continua attività di valutazione *contabile* mira a "far sì che *il valutato stesso produca le norme che serviranno a giudicarlo*" (ivi, corsivo loro); le modalità comuni di misura delle prestazioni tendono ad annullare l'autonomia professionale (p. 409); l'interiorizzazione delle norme e l'autosorveglianza producono una rivoluzione delle mentalità (p. 410). Questo fenomeno viene definito da Dardot e Laval come "feticismo della cifra" e "iperrazionalizzazione" (p. 411): mi sembra perciò scontato parlare, come faccio, di deriva razionalista; anche perché, come notano *passim* i due Autori, i risultati non sembrano essere di migliori: ad esempio quando si giudica dell'attività sanitaria o giudiziaria in termini di tasso d'occupazione dei letti d'ospedale, o di rapporto tra casi trasmessi e casi risolti. La "razionalizzazione burocratica" conduce alla "perdita di significato proprio del servizio pubblico" (ivi).

Tutto ciò comporta conseguenze che incidono direttamente sul rapporto dell'individuo con la società e la politica: i nostri Autori chiudono l'analisi alle pp. 412-413 con alcune osservazioni al riguardo. Innanzitutto essi notano (p. 412) che l'adeguamento generale al principio di concorrenza non si concilia con gli obblighi ai quali dovrebbero rispondere i servizi pubblici. In secondo luogo -questo mi sembra ancora più importante- "l'importazione di logiche contabili" (ivi) non soltanto non può costituire un metro unico di valutazione, ma toglie "contenuto politico" al rapporto tra i cittadini e lo Stato.

I cittadini, notano a p. 413, si trasformano in consumatori dei servizi, che valutano in funzione della propria soddisfazione personale; ma le conseguenze più dannose si verificano nell'etica degli addetti ai servizi. "Che si tratti del personale ospedaliero, dei giudici o dei pompieri" (ivi) l'etica professionale cede il posto agli interessi personali o corporativi, perché è venuta meno la dimensione morale e politica di attività che dovrebbero avere propri valori, e invece sono valutate ora sul piano *contabile*. Questa, diversamente formulata, è la morte dell'Utopia e la resa al giustificazionismo della datità della quale accennavo poco sopra.

Prima di concludere a mia volta su queste considerazioni, vorrei però tornare un attimo a riflettere su fenomeni già segnalati che tuttavia hanno -a mio avviso- riflessi che vanno oltre la situazione attuale in direzione di una possibile, lenta degenerazione dello stesso assetto statale che regola la convivenza. Questa lenta appropriazione dei criteri di valutazione delle imprese -potente il ruolo delle agenzie di *rating*- sulla valutazione dello Stato; questo trasformarsi dello Stato in agenzia per *l'addestramento del cittadino agli scopi delle imprese*, una vera *siyâsah* occidentale, fanno pensare ad una strisciante feudalizzazione dello Stato stesso, il cui potere formale tende a trasformarsi in quello di garante del potere reale dei gruppi economici.

Ciò non preluderebbe semplicemente ad un addio alla democrazia -in buona parte già in atto per il ruolo cogente degli organismi economici sovranazionali- ma ad una trasformazione radicale della società che ricorda, per similitudine, quella intervenuta tra il Tardo Antico e l'Alto Medioevo. Lo Stato diviene la mera cornice legale di un coacervo di potentati con propri domini diffusi anche tra diversi Stati, retti perciò da un variegato sistema di obblighi e di diritti. Questo mi sembra il rischio più grave di una vittoria ideologica dei potentati privati, di una privatizzazione del diritto -il trionfo del diritto privato perseguito da Hayek- perché toglierebbe *anche la possibilità istituzionale* di una democrazia.<sup>281</sup>

Un simile rischio si potrebbe pensare accentuato dalla descrizione offerta da Dardot e Laval (pp. 414-467) circa i mutamenti, oserei dire antropologici, introdotti dalla vittoria del neoliberalismo. Il titolo del capitolo a ciò dedicato, *La fabbrica del soggetto neoliberalista*, lascia già intuire l'interpretazione che i due Autori intendono dare ai fatti, un'interpretazione che sa molto di "governamentalità" con prospettiva mirata sulle tecniche di ammaestramento, e che potrebbe indurre il lettore a sospettare il complotto. Come già anticipato, non posso che ribadire una certa freddezza verso questa lettura dei fatti.

I "fatti", per verità, sono esposti correttamente, non è questo il punto: ma per chiarire ciò che intendo e ho anticipato sarà forse opportuna una rapida esposizione del testo: anzi, rapidissima, per evitare lungaggini sul già detto. Iniziamo con un problema di impostazione che appare già a p. 415: Dardot e Laval, nella linea dell'approccio foucaultiano segnalato sopra, pongono il problema del "regime normativo" al quale è sottoposto il "moderno" uomo occidentale, e parlano di "regimi normativi e registri politici insieme eterogenei e conflittuali gli uni rispetto agli altri: la sfera del costume e della religione delle società del passato, etc.". Questo approccio è perfettamente foucaultiano ed è deviante.

La "normativa" infatti, non comporta di per sé connotati negativi o positivi, non è una cappa imposta dall'esterno sulla società ad opera di occulti persuasori dalle losche finalità: la normativa emerge *nella* società stessa ed è necessaria per costruire una società, è ciò che connota una società.<sup>282</sup> Ora, sotto questo profilo, evocare -mentre ci si accinge a criticare l'economicismo neoliberalista- la normativa religiosa, significa non soltanto incanalare il discorso verso una generica critica della norma- *discorso foucaultiano*: ma fare anche un paragone errato e deviante che può far mancare il bersaglio della critica, che non può essere il neoliberalismo *in quanto normativa*, ma la *normativa neoliberalista*.

La normativa religiosa era infatti indirizzata all'uomo nella sua complessità umana, alla sua totalità; la normativa neoliberalista ha per oggetto un'astrazione razionalista, l'*homo œconomicus*, o, se volete, lo *acting man*: è tanto astratta, rudimentale e pericolosa, quanto la rozza antropologia utilitarista di Bentham.

Il risultato di questa impostazione foucaultiana è dunque perdere di vista la deriva implicita in quella rozzezza culturale, per centrare la critica sull'esistenza di una normativa in quanto tale. Quanto al successo di questa normativa, esso resta poi avvolto nel mistero quasi fosse un complotto del Maligno e non l'esito di una cultura e il prodotto di eventi storici, non fosse cioè avvenuto sul palcoscenico di situazioni "spirituali" e "materiali".

Quando si parla, sulla scorta di Foucault, di "tecniche disciplinari", di "strategia", di "modelli di educazione dello spirito", che avrebbero convertito chi non si sarebbe mai convertito "spontaneamente" alla società industriale (p. 417) si pensa ad una mera operazione di indottrinamento, dimenticando che il convincimento è un processo retorico in grado di intercettare un non-detto di chi, di fatto, è pronto ad essere convinto.<sup>283</sup> L'atteggiamento razionalista che fa del pensiero "tecnico" un pensiero calcolante è ben impresso nella cultura occidentale: indottrinante e indottrinato appartengono alla medesima *koiné*.

La fabbrica benthamiana dell'uomo efficiente (p. 419), dell'uomo come impresa, è l'esito di un processo di trasformazione culturale che data quantomeno dal XVIII secolo e dal quale nessuno può essere assolto. Le molte pagine che Dardot e Laval dedicano alla "tecniche" di questa governamentalità descrivono fenomeni reali, ma da una prospettiva, quella di una tecnica dell'inganno, che non mi sento di condividere: il

<sup>281</sup> Fa riflettere al riguardo una recente sentenza di Bruxelles che sancisce il diritto del privato ad applicare all'interno dell'impresa norme che sarebbero illegittime nel diritto dello Stato, come il divieto di manifestare la propria religione: nel caso specifico si trattava dell'uso del velo islamico. Dunque *il privato viene ad avere un proprio dominio territoriale nel cui ambito valgono le norme da lui stesso enunciate*, anche se in contrasto con quelle democraticamente sancite e vigenti nello Stato. Questo è il punto sul quale riflettere, non il diritto in sé di indossare simboli religiosi, che può essere oggetto di controversia *ma non di decisione "territoriale" dell'impresa*. Almeno sinché c'è uno Stato che, con tutti i suoi difetti, è l'unico contenitore nel quale può aver luogo una democrazia.

<sup>282</sup> A proposito della tanto citata società civile, probabilmente poche istituzioni le sono più proprie, sono da considerarsi suo prodotto *spontaneo*, come la normativa, in particolare etico-religiosa.

<sup>283</sup> Per questo rinvio all'analisi dell'*Encomio di Elena* con i limiti dell'esposizione di Gorgia, in *Arte, Memoria, Utopia*, iniziato e proseguito *passim* dalla p. 60 sino alla conclusione alle pp. 71-72. Per Gorgia, Elena è la vittima del *lógos* di Paride (*lógos dynástes mégas estin*) il quale però, a ben vedere, in tanto può convincere Elena in quanto è in grado di intercettare un suo "non-detto".

miraggio di uscire vincitori da un mondo di competizione alle spese di qualcun altro, ha costituito una seduzione della quale molti sono stati complici, anche quelli che poi si sono scoperti vittime. Ciò è potuto accadere non tanto per una particolare piega antropologica, quanto piuttosto per una condivisione culturale, quella razionalista che esalta l'efficienza sul fondamento di un pensiero da contabile.<sup>284</sup>

Ciò naturalmente non toglie nulla ai fatti esposti con grande efficacia retorica da Dardot e Laval che denunciano una martellante propaganda ideologica veicolata dalla politica e dai media, una sorta di istupidimento collettivo che ha fatto dell'economia, della concorrenza, dell'efficienza e del rischio un mantra quotidiano.

Di tutto ciò abbiamo già parlato in termini non lusinghieri per le conseguenze sociali che comporta; qualcosa si può aggiungere per l'esaltazione di un'esistenza vissuta all'insegna del rischio, propagandata dall'ideologia neoliberista ed espressamente citata da Dardot e Laval alle pp. 439-442. Gli amanti del rischio sarebbero "dominatori coraggiosi" e coloro che preferiscono evitarlo "dominati piagnucolosi". Mi sembra appena il caso di ricordare che è accaduto ai popoli di preferire la sicurezza alla libertà.

Tuttavia, a prescindere dal fatto che per rischiare è necessario avere quantomeno delle possibilità che a molti mancano -si può non aver nulla da rischiare- c'è anche da dire -e questo i nostri Autori lo notano a p. 439- che per molti l'unico rischio praticabile sarebbe quello di intraprendere carriere delinquenziali. L'esistenza di questa concreta alternativa l'avevo sottolineato già *supra* in risposta all'ipotesi di Hayek sulla praticabilità di salari al di sotto del minimo vitale, ipotesi teorica tanto irrealistica quanto potenzialmente criminogena. Al di là di questi estremi non è difficile constatare tuttavia quali guasti sociali siano provocati dall'ideologia liberista.

Notano ancora Dardot e Laval a p. 441, che in questo modo l'ideologia neoliberista offre il vantaggio di trasformare i disastri di una politica fallimentare in semplici fallimenti personali: sull'individuo ricade così la colpa dei guasti di un sistema economico-politico.<sup>285</sup> L'uomo diviene "rendicontabile", "responsabile dei propri atti.....in termini esattamente calcolabili" (p. 443). Il soggetto si distingue "per il valore d'uso direttamente misurabile della sua forza lavoro" (p. 444). L'imperativo dell'efficienza, cioè del parametro economico, domina lo svolgimento e l'etica stessa delle attività professionali, al punto che "persino il medico dovrà prescrivere terapie redditizie, o liberare letti di ospedale più rapidamente possibile" (p. 445).

In un mondo nel quale non c'è posto per i perdenti, la novità è che il perdente "sia l'uomo ordinario, che per sua essenza perde" (p. 448). Mi chiedo: chi è il perdente? chi, cioè, l'uomo ordinario? Non è una particolare figura antropologica, è semplicemente *l'uomo*, che viene privato della complessità dell'umano per trasformarsi in strumento di produzione/consumo sul modello dei distributori a gettone: soltanto i più efficienti restano sul mercato.

Questo modello sembra perfettamente razionale, ha però un piccolo neo: non si è previsto come riciclare lo scarto in un caso nel quale lo scarto è qualcosa con una propria vitalità e immaginazione. Lo sguardo del Panopticon non distingue bene nel brulichio della corte dei miracoli, ogni tanto aziona l'allarme ma non sembra mai aver visto giusto, la sua è soltanto una percezione ma poi, dopo l'ispezione, la situazione resta quella di prima e l'inquietudine serpeggia tra i sorveglianti.

Di tutto ciò, degli sviluppi della società attuale, Dardot e Laval danno un'interpretazione espressamente foucaultiana che si fa via via più psicologica con il procedere dell'argomentazione (pp. 449-464) disegnando non soltanto una tecnica della governamentalità, ma anche una psicologia perversa: salvo non chiedersi qual è il retroterra culturale che consente, almeno sinora, il successo di questa tecnica.

Nella loro interpretazione foucaultiana del neoliberismo, si intravede una massa acefala manovrata da abili manipolatori/costrittori grazie al possesso delle leve economiche e del megafono ideologico. Questo è un discorso *politico*, giustificabile e sostenibile quanto si voglia ma che ignora un'elementare constatazione: neppure la dittatura, personale o ideologico-culturale, può restare al potere *senza un consenso quantomeno implicito*: persuasore e persuaso si muovono nella trama di un copione condiviso, *soltanto il fiasco della commedia può dividere le loro strade*.<sup>286</sup> Sembra tra l'altro interessante notare che la crisi recente del 2007, che ha iniziato a creare qualche dubbio all'interno del consenso, sia venuta dal mondo anglosassone, quello del "neo" liberismo di Mises, Hayek e Friedman che ha ormai messo in ombra la prassi ordoliberalista: una crisi con i connotati del liberismo di sempre, strutturali, non di "governamentalità".

<sup>284</sup> P. Bourdieu, *L'essence du néolibéralisme*, Le Monde diplomatique, Marzo 1998, parla di « vision de comptable (en autre temps, on aurait dit 'd'épicier') que la nouvelle croyance présente comme la forme suprême de l'accomplissement humain ». Da questa visione, egli dice, non emergerà mai l'interesse pubblico, neppure al prezzo di qualche errore di scrittura matematico. Bourdieu identifica la debolezza del neoliberismo nel suo fondamento in una funzione matematica (quella che postula l'equilibrio neoclassico a partire dai diagrammi di Walras, uno tra i padri nobili del marginalismo). Bourdieu parla di "mito walrasiano della teoria pura" dal quale deriverebbero gli errori, e anche l'ostinazione della disciplina economica; parla anche delle angustie di una razionalità identificata con la razionalità individuale.

<sup>285</sup> Su questo si innestano le innumerevoli interpretazioni lacaniane del fenomeno, sulle quali sorvolo perché del tutto non pertinenti a quanto sto tentando di mettere in luce, un fenomeno culturale, non un caso di plagio; anche perché il plagiato è sempre sottilmente complice di chi lo plagia.

<sup>286</sup> Prendiamo il caso, segnalato da Gilbert, *What kind of Thing is "Neoliberalism"*, New Formations 80-81, 2013: *Neoliberal Culture* (anche sul web, <https://www.lwbooks.co.uk/new-formations>) p. 13: nel mondo neoliberale i rapporti sessuali non sono più atti relazionali, ma forme di consumo. Si tratta certamente di un mutamento culturale da collegarsi alla società dei consumi: ma dobbiamo pensare per questo ai funzionari con i loro intellettuali organici, nascosti nelle stanze da letto? Se la penetrazione ideologica giunge anche agli aspetti intimi, ciò può significare soltanto che siamo in presenza di un'ideologia condivisa che riguarda l'intera società.

Quando, a p. 464, Dardot e Laval parlano di un'impresa "impigliata nelle stesse logiche immaginarie di espansione infinita, di valorizzazione azionaria senza limiti" parlano in realtà della particolare accezione di un mito universalmente diffuso, quello della Ragione post-illuminista sostanziata nel Progresso infinito. Il mito religioso del progresso aveva un fine *e una fine*: il "ritorno" in una storia della salvezza; la sua secolarizzazione nella Ragione razionalista non può che risolversi, viceversa, in una corsa infinita dietro la lepre di pezza. Una corsa teoricamente infinibile, destinata tuttavia a finire quando il levriero, che non è di pezza, deciderà se morire d'infarto o fermarsi e pensare ad altro.

Già a suo tempo parlai infatti di una "cattiva secolarizzazione" (cfr. *Storia, etc.*, p. 1002 e, prima ancora, *Arte. Memoria. Utopia.*, p. 112) che prese corpo col trasferire in un pensiero, preteso laico, strutture mutate dal pensiero religioso togliendo loro il fondamento nella trascendenza. Questo non è un vero pensiero laico, è un pensiero che ha perso il vecchio fondamento senza trovarne uno nuovo: la Ragione pretende infatti di avere in sé il proprio fondamento.

Giunto così alla fine della propria narrazione (pp. 468-492) il testo di Dardot e Laval fa i conti con se stesso ponendosi la domanda: "quali sono gli aspetti fondamentali che caratterizzano la ragione neoliberista?"; cioè di quella che il titolo definisce "nuova ragione del mondo"? essi ne identificano quattro (pp. 468-469). Il primo è costituito dal costruttivismo: il mercato non è un dato naturale ma una realtà costruita. Questo è senz'altro vero nei fatti, tuttavia l'impalcatura teorica di Hayek e Friedman afferma il contrario. Il secondo è che l'essenza dell'ordine del mercato non sta nello scambio ma nella concorrenza. Questo anche è vero nei fatti e nei proclami e lo aveva già detto Foucault, ma era già il fondamento della visione darwinista di Spencer, "the survival of the fittest" è l'effetto. Del resto già Bastiat vedeva, nella concorrenza, l'essenza della libertà.

Il terzo è che lo Stato stesso è sottoposto all'ordine della concorrenza; il diritto privato ha il sopravvento su quello pubblico e lo Stato deve considerare se stesso un'impresa. Questo anche è vero, ma rappresenta una "novità" soltanto nel senso che l'ideologia liberista, in sé *non necessariamente "nuova"*, ha conquistato lo Stato.

Il quarto è che lo Stato deve condurre gli individui a gestire se stessi come fossero imprenditori: "siamo tutti imprese da gestire e capitali da sfruttare" (p. 469). Questo è, per la verità, un obiettivo propagandistico: se c'è chi vi acconsente è perché, come nell'aforisma kafkiano, l'animale ha strappato la frusta al padrone e si frusta da solo, convinto di essere divenuto lui, il padrone.<sup>287</sup> Tutto ciò richiede però non soltanto ammaestramento, richiede partecipazione a una cultura che abbraccia tanto l'illusionista quanto l'illuso: la cultura di un Razionalismo ormai dilagante che riduce la vita al calcolo contabile. L'uomo è la macchina che produce e consuma a un ritmo sempre più accelerato, e non si accorge così di consumare la propria stessa umanità nella corsa verso un traguardo che non c'è.

Un viaggio vuoto e per nulla festoso<sup>288</sup> nonostante i generali abbiano ordinato la fanfara, perché l'esercito marcia cantando una canzone triste (© Buzzati, *La canzone di guerra*) e il malcontento viaggia sussurrato tra le file sotto l'occhio degli stessi sorveglianti. La cosa non sfugge a Dardot e Laval i quali, parlando di una "razionalità a-democratica" (p. 469) notano che la democrazia presuppone "una certa irriducibilità del piano politico e morale al piano economico" (p. 470); e che la democrazia liberale pensava "una certa connessione dell'individuo con il bene comune" (ivi). Va detto tuttavia che sembra loro sfuggire di dove nascesse questa connessione, che è un lascito dell'etica sociale di origine religiosa.

L'etica del "Dio" del liberismo si limita a quella del Dio/contabile del *Giobbe* che pensava di risarcire il danneggiato restituendo il doppio di quel che aveva tolto: i figli con il doppio dei figli (non però delle figlie, chissà perché); le ricchezze con il doppio delle ricchezze; gli anni della maturità trascorsi tra miseria e sofferenze con 140 anni di agiata vecchiaia. *Il conto però non torna*, almeno per un uomo cui sono stati tolti affetti che non tornano -nessuno gli può restituire i figli perduti, i nuovi figli non gli restituiscono ciò che gli è stato tolto- e che ha trascorso una vita infelice: di ciò *nessuno e nulla lo può risarcire*.

Il "Dio" del liberismo, per giunta, nel fare i suoi conti s'incarna al più in un'assicurazione privata, che non pratica la beneficenza e neppure l'equità: è il banco che vince sempre e comunque. Il "Dio" del liberismo riduce tutto ai numeri: se la contabilità segnala un utile il risultato è positivo al di là di perdite non contabilizzabili. Questo non è cinismo, è, più semplicemente, un errore: perché la riduzione dell'uomo a protesi del processo produttivo e la disgregazione della società, il fenomeno della disumanizzazione, toglie a quel processo il suo principale combustibile: l'uomo.

Ciò che entra in crisi, in altre parole, è il quadro stesso di riferimento nel quale è stata pensabile la società liberista: non è detto che la produzione costituisca la via maestra per il conseguimento dell'utile individuale, non è detto che gli stessi controllori abbiano interesse a far "rispettare le regole". Non si comprende la ragione per la quale l'interesse egoistico degli utilitaristi, che si risolve in malversazioni nell'amministrazione pubblica, debba porsi degli scrupoli in una società per azioni. Incitare l'interesse egoistico è un gioco pericoloso,

<sup>287</sup> "L'animale strappa di mano la frusta al padrone e si frusta da sé, per diventare padrone lui, e non sa che questa è solo una fantasia, nata a un nuovo nodo nella correggia padronale". *Considerazioni sul peccato, etc.*, 29\*, in F. Kafka, *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972, p. 795.

<sup>288</sup> Kafka, cit., p. 797: "Quanti più cavalli attacchi, tanto più in fretta farai: non già a sradicare il masso dal suo basamento, cosa impossibile, ma a strappare le briglie, iniziando così un vuoto viaggio festoso".

con tutti i limiti degli *wishful thinkings* è sempre meglio un'etica sociale. Castoriadis (cfr. nota 240, *supra*) ha visto bene.

Dardot e Laval descrivono questa evoluzione in termini *politici* alle pp. 472-473. Nella loro analisi la società del *welfare* (quella che si volle mettere in atto dopo la seconda Guerra mondiale) rappresentò l'integrazione del salariato "nello spazio politico tramite la definizione di condizioni concrete di cittadinanza" (p. 472): una cittadinanza "sociale" che completava quella civile e politica raggiunta nei secoli precedenti. Quello che accade nella gestione manageriale della società è l'erosione di questi raggiungimenti, e viene citata al riguardo (p. 474) l'indifferenza di Hayek tra liberalismo e totalitarismo, purché sia realizzato il regime economico richiesto. Ne abbiamo già parlato, e abbiamo anche visto la condiscendenza di Friedman verso Pinochet in nome della messa in opera di un'economia liberista.

*Politica*, oltreché moralista, è anche la denuncia (p. 473) di "cinismo", "menzogna", "arroganza", "brutalità" e quant'altro di abominevole possa diventare strumento di affermazione e dominio in nome dell'efficienza. Non viene tuttavia notato che il "positivo" etico del quale l'evoluzione culturale in atto rappresenta il negativo: i "valori" sui quali si affermano ora i "disvalori", altro non sono che il lascito di un'etica religiosa che aveva plasmato per secoli una società. Prigionieri di una Ragione della quale si è persa di vista la storicità e il fragile fondamento,<sup>289</sup> non avvertono la fatale avanzata, il "naturale" sviluppo rappresentato dall'economicismo nella logica del pensiero razionalista.

La "nuova ragione del mondo" è vecchia di almeno tre secoli, ha soltanto impiegato molto tempo per abbandonare lo stato larvale e metter su le unghie e i denti: e discende da una Ragione ancor più antica (si veda l'Appendice). Tuttavia essa è "nuova" per Dardot e Laval che la traggono sotto il profilo di una "governamentalità" in grado di provocare la mutazione antropologica kafkiana descritta sopra in nota 287; una governamentalità che essi vedono in crisi ciò che fa ipotizzare loro un possibile ripiegamento verso la dottrina ordoliberal "a lungo relegata in subordine dalla sua concorrente austroamericana, quando non completamente ignorata" (p. 477, nel testo e in nota 25). Noto per inciso, e con piacere, l'importanza di un'osservazione che pone un netto distinguo tra "austroamericani" e ordoliberalisti, e la pone precisamente in tema di visione sociale: una distinzione che, *per scarsa attenzione alla letteratura*, non è per nulla chiara in Foucault. Le cose della logica non sono la logica delle cose.

Tornando però al problema della "ragione del mondo", per constatare quanto questa Ragione sia vecchia (la si potrebbe far risalire persino a Platone, se non stessimo parlando di un economicismo che nasce nel XVIII secolo) è sufficiente riferirsi ai nostri stessi Autori che così la descrivono a p. 484 (tutti i corsivi sono miei): "A essere investiti delle funzioni di direzione sono gli scienziati e gli industriali, non in virtù della loro attitudine ad imporre sugli altri la propria volontà, cioè della loro potenza, ma perché *ne sanno più degli altri*. Non ci troviamo di fronte a uomini che dirigono uomini, *è la verità stessa che parla per bocca di scienziati e industriali*, e tutti sanno che nulla è meno arbitrario della verità. *Non si può resistere alla verità*, non si può far altro che tendervi spontaneamente perché essa non comanda, ma si impone semplicemente facendosi riconoscere. La costrizione governamentale deve dunque scomparire con l'arbitrio. Nella società attuale l'azione governativa è ridotta al minimo, etc."

Non siamo in presenza di uomini che dirigono uomini, ma di uomini che dirigono le cose, le cose sono divenute più importanti degli uomini e gli uomini sono importanti in quanto sono divenuti cose, capitale umano: la tecnica ha preso il posto della politica, la cosa non sarebbe dispiaciuta a Platone che considerava la politica sul fondamento di una tecnica. Secondo Dardot e Laval (p. 485) l'amministrazione scientifica delle cose può dunque rendere persino superflua l'azione del Governo; e a questo punto è più facile "evadere da una prigione che uscire da una razionalità" (p. 486).

*Evadere dal Razionalismo*, questo è davvero difficile, ma "evadere" deve riguardare un'intera cultura: non ne evase il mondo pianificato defunto alla fine del XX secolo, che fu pensato e creduto come alternativa al liberismo; e non ne evade l'intero Occidente, persuasori e persuasi, plagiari e plagiati. Non ne evade neppure l'irrazionalismo delle *fake news* e dei movimenti "d'opinione" che ne nascono, la controcultura circolante sul web, perché l'irrazionalismo può esistere soltanto come volto oscuro del Razionalismo.

### *Uno sguardo al panorama*

Il lettore avrà notato che il tema del "neo" liberismo è stato affrontato sulla scorta di una bibliografia assai stringata, per non dire minimale, rispetto alla torrenziale letteratura prodotta sull'argomento. La ragione è da ricercarsi nella diversità tra i percorsi di quella letteratura e la prospettiva dalla quale queste note guardano alla cosa. Il lettore può comunque tranquillizzarsi: siamo in presenza di una letteratura essenzialmente ripetitiva.

Essa guarda alla cultura -e alla prassi- neoliberalista principalmente sotto due angolazioni: la contesa ideologica (pro o contro il neoliberalismo) si alterna infatti alla trattazione "tecnica", accademica o anti-accademica, che entra nel merito della giustezza delle ricette praticate, sotto il profilo della "scienza" economica.

<sup>289</sup> Cfr. *Storia, etc.*, p. 961: il Razionalismo è "il cerchio di gesso che ipnotizza la gallina occidentale".

Né l'una né l'altra via rientrano però nei percorsi seguiti dalla *Storia di un altro occidentale*: a me interessavano gli sviluppi attuali delle premesse storiche stabilite dai percorsi ideologico/culturali sui quali ha preso corpo il pensiero egemone, il Razionalismo nel quale si è conformata l'ideologia di "Occidente". Evitando quindi valutazioni economiche che non mi competono e schieramento ideologico che sposterebbe il discorso sul piano politico -rispettabile ma estraneo all'oggetto dell'analisi- a me interessa il fondamento culturale che ha condotto l'economia -non importa se liberista o collettivista- a costituire l'elemento sovrano, se non l'unico, attorno al quale progettare e costruire la società.

Quando Marx scopre<sup>290</sup> che l'essenza del capitalismo è uno sviluppo economico (se volete, un accumulo) infinibile, destinato soltanto a riproporsi in scala sempre più ampia, ciò che scopre è l'ultima trasformazione di un vecchio mito, nato come via del ritorno o storia della salvezza nel percorso religioso che va da Zoroastro al Cristianesimo; secolarizzato poi nel mito laico, illuminista, di una Storia intesa come progresso ora *necessariamente infinito* (non essendovi uno stato di perfezione o un luogo celeste al quale tornare); e risolto, nell'eccitazione del XIX secolo, in un progresso economico senza confini all'orizzonte.

Nel primo caso la storia dell'uomo, con tutti i suoi incidenti di percorso, acquisiva un *sensu* in un duplice significato della parola: non era più derelizione, illusione o viaggio nel deserto, perché acquisiva un *significato* in vista di uno scopo e in rapporto a un referente; ma anche una *direzione* verso un porto d'arrivo.

Nel secondo, con l'epoca dei Lumi, l'eccitazione per la scienza e l'espansione europea nel mondo, divengono radiosa certezza di magnifiche sorti<sup>291</sup>: per l'Europa, ovviamente, che diviene portatrice di un astratto Progresso, tanto certo quanto indefinito. Hegel, che di tutto ciò era partecipe ma era stato anche un Romantico e che per giunta era anche una "creatura filosofica ministeriale" (*copyright* Schopenhauer) elabora allora il progresso triadico di una Storia teleologica, nella quale l'Assoluto scende in terra e viene battezzato col nome di "Ragione" sulle rive di qualche fiume tedesco; una Ragione che a dire il vero non sembra molto ragionevole, ma è astutissima e si nasconde chissà dove.

La Ragione è però una macchina che macina se stessa, è un principio formale vuoto di contenuto esattamente come il calcolo aritmetico, perciò il suo punto d'arrivo è in se stessa, nel calcolo: l'ebbrezza dell'espansione coloniale e produttiva non ebbe difficoltà a risolverla in razionalità economica. Con il XIX secolo siamo dunque ormai nel terzo caso, il Progresso, in sé astratto, si concretizza in progresso economico mantenendo però la caratteristica che aveva assunto con la secolarizzazione: non avendo più un porto d'arrivo diventa un processo inarrestabile come quello scatenato dall'apprendista stregone.

Scompare il "sensu" inteso come significato, resta soltanto il senso di marcia: sempre avanti e sempre nella stessa direzione, verso dove, non è dato sapere, ma occorre aver fiducia nei generali che ci guidano. Non ci si è posta la domanda cui dovrebbe rispondere un pensiero *davvero secolarizzato*: se non c'è più quel porto nell'Altrove, esiste una direzione, nella storia/*Historie*, che possa farne una Storia/*Geschichte*? Da allora però si è sviluppata una lussureggiante letteratura che vuol darci la fiducia di essere nel giusto, un "giusto" inevitabile perché la retta via fa parte di un flusso misterioso nel quale siamo immersi: dalla Ragione cosmica del Deismo all'evoluzione delle specie, all'evidente *big bang* universale che però corre verso il misterioso Nulla dello Zero assoluto: a meno che non ci ripensi e torni indietro ma sempre secondo una Legge cui dobbiamo adeguarci, anche se non la conosciamo. Ci sarà dato il contordine, comunque.

La storia dell'uomo non sarebbe altro che un frammento di questa storia naturale, deterministicamente necessitato come quella, dalla quale è ontologicamente impossibile sottrarsi perché, anche se la conosciamo, sarebbe comunque la *nostra* Legge. Stando così le cose, ne consegue che il "fatto" diviene di per sé "giusto" per la semplice ragione di essere accaduto e perché ciò che è accaduto non poteva non accadere; l'interrogativo su ciò che potrebbe essere "giusto" in alternativa al "fatto" diviene improponibile: and that is that.

La domanda gnostica: *unde malum*? ha quindi una sola risposta: il male è soltanto un'apparenza agli occhi del perdente che non si adegua, è una sua soggettiva valutazione frutto della sua personale inadeguatezza. Provvederà l'evoluzione della specie, però nel frattempo appare incomprensibile come mai tanta razionalità sia così sbadata nei particolari. Il pensiero che elabora quella risposta però lo conosciamo già, è quello della società classica, è quello stoico: è l'ideologia del dominio che trova supporto nel pensiero della *téchne*, il mondo è chiuso nella sfera di Ananke, il Razionalismo scientifico ha degnamente sostituito quello classico. Ci eravamo dunque illusi quando pensammo di poter, *noi*, fare la *nostra* storia?

In fondo, diceva Marx, la storia è quella cosa che fanno gli uomini: giusto. Ma come? liberamente o necessitati? Domanda impervia, per la nota difficoltà a definire il libero arbitrio, fu Schopenhauer a segnalare l'interruzione di percorso dopo che un somaro ci aveva lasciato la pelle. E allora: necessitati, ma da chi? da una legge che detta il percorso come una segnaletica stradale, o dai nostri bisogni e dai nostri sogni? Il sogno è sempre libertà dal bisogno: "We are such stuff/As dreams are made on"; eppure, la "baseless fabric of this vision" -la *nostra* visione- è *esattamente ciò che la rende inespugnabile*. Come ci si può impadronire di qualcosa che non *ci* è? che è, sì, ma in un non-luogo? Secondo le debordanti letture "lacaniane", gli *apparatchiki* avrebbero fatto un buon lavoro per trasformare il sogno in un incubo, ma non c'è da dar loro troppo credito: prima o poi sogno l'alba, le immagini demoniache si dissolvono, il nuovo giorno ci risveglia alla realtà.

<sup>290</sup> *Il Capitale*, ed. cit., III<sup>1</sup>, p. 299.

<sup>291</sup> Si veda la nuova Trinità di p. 539 in *Storia*, etc.

Gran problema quello della Giustizia (con la maiuscola) tant'è che si è ritenuto vano rincorrerla, visto che fa parte del sogno ed è quindi in un non-luogo. L'aspetto suo peggiore non è però questo, cioè che sia un miraggio: è il fatto che ciascuno la vede dal suo punto d'osservazione, quindi la vede diversa, e non c'è modo di mettersi d'accordo. La giustizia -con la minuscola- così come si è tentato di configurarla, è sempre stata quindi un compromesso. Per tagliare la testa al toro, i cercatori di "verità" epistemiche decisero quindi di identificare il "Vero", quindi il "Giusto" (Giustizia e Verità sono da sempre sorelle siamesi) con il "Fatto", ma questo fu un errore logico, sarei per dire: una sgrammaticatura. Il fatto, in quanto fatto, ha sempre un *hic et nunc*, non può quindi coincidere con qualcosa che è in un non-luogo (e anche in un non-tempo); perciò il mercato, che è un fatto, non può mai manifestare il vero, se mai il suo contrario. Di "vero" nel mercato c'è soltanto ciò che l'ha plasmato, la forza: e la forza avrà anche le sue ragioni, ma sono contingenti.

Un tempo ci fu detto che il "Vero" e il "Giusto" sono altrove, un Altrove dove saremmo approdati e la cui realtà avremmo dovuto quotidianamente testimoniare con le parole e con le azioni. Questo ci rendeva cittadini di un altro mondo perché, come diceva Weigel, noi siamo esattamente dove *vogliamo* essere. Adesso Dio, se anche non è morto, s'è ritirato in pensione, ma di lì manda messaggi con il *nom de plume* di Utopia: dunque è sempre possibile disegnare un'alternativa allo *status quo*.

La nostra storia, in fondo, non è altro che un racconto narrato dopo di noi attorno a ciò che abbiamo fatto: mentre lo facciamo la narrazione ancora non esiste, né noi possiamo contemplare dall'esterno ciò che facciamo. Perciò noi non sappiamo dove andiamo, nella migliore delle ipotesi crediamo di sapere dove vorremmo andare, e chi verrà dopo di noi constaterà l'eterogenesi dei fini scoprendovi una logica per noi imperscrutabile. È così che la *Historie* diventa *Geschichte*, ma è soltanto una piccola e manipolata frazione di quel ribollire di *bisogni* e *desideri* che la mise in moto.

Invito perciò a lasciare ai funzionari il compito di illuminarci il cammino, anche se di loro non c'è da fidarsi: i cammini della storia sono di norma vicoli ciechi dai quali occorre uscire per inventare nuovi e diversi percorsi, anche quando qualche modesto secolo di continuità sembra suffragare il Verbo di qualche capofila non sempre disinteressato.

C'è stato un tempo nel quale, mentre i funzionari lavoravano con alacrità e prudenza alla sopravvivenza dell'Impero, altri che lo davano per morto vivevano singolari esperienze alternative esibendosi nel deserto o in cima alle colonne. Io non ho doveri né certezze, partecipo anch'io di un moto turbinoso che ci trascina *-tutti-* e del quale ignoro le leggi. Penso però che quel moto stia portando l'ideologia di "Occidente" a depositarsi come un granello di sabbia nelle dune mobili della storia, comunque intesa. Penso che stiamo passando, anche se non ce ne accorgiamo; penso che nella nostra Modernità crepuscolare stiamo vivendo il passato.

Le società sognate dai Profeti, che le religioni hanno poi adattato a quel che c'era -e non era gran che- avevano questo di solido: in quanto sogni, andavano oltre la Ragione, pensavano le regole in funzione della complessità dell'uomo, alla sua diversità, alle pulsioni, alla necessità di dar forma *sociale* al magma incoercibile della vita e delle vite, fatte di prospettive, bisogni, desideri, di per sé non sociali eppure in grado di manifestarsi soltanto in presenza di una società.

La società della Ragione ha viceversa confuso le cose della logica con la logica delle cose, come fatale quando ci si distacca dalla concretezza della vita rifugiandosi nell'astrazione condensata nei numeri. Il principio formale giunge a valere indipendentemente da ciò che addiziona o sottrae, divide o moltiplica: trova la propria giustizia in se stesso. Gli immensi guasti sociali, tali perché in primo luogo *umani*, di una concezione economicista dell'esistenza, scompaiono inghiottiti nell'anonimità del PIL: se cresce, siamo nel Progresso.

Come scrivevo un quarto di secolo fa, nella *Dedicatoria di Arte. Memoria. Utopia.*, da certi percorsi non si esce parlando al timoniere della nave dei folli. Se ne esce soltanto quando la nave incappa in uno scoglio (o, per restare al titolo, la deriva la spiaggia in terre sconosciute). Allora tutti l'abbandonano e intraprendono un nuovo, avventuroso cammino nell'ignoto, portandosi dietro gli stracci e le fanfare. Meglio se li guiderà un Veggente in grado di interpretare i presagi, che non un generale preoccupato di ordinare le fila.

Nel Gennaio 1989, quando l'Unione Sovietica aveva ormai i giorni contati, Khomeyni scrisse una lettera a Gorbaciov<sup>292</sup> nella quale si sosteneva che le difficoltà dell'Unione Sovietica, come quelle dell'Occidente destinato anch'esso a finire in un vicolo cieco, erano generate dalla lotta contro il fondamento religioso. Indipendentemente da ogni altra valutazione, una cosa appare evidente: al giudizio della Guida della Repubblica Islamica, comunismo e liberismo appaiono soltanto esiti alternativi di una medesima cultura. L'errore di questa cultura è nella resa alla datità (il "materialismo", nel linguaggio religioso dell'Âyatollâh) e nell'ignoranza di ciò che la trascende ma che ne costituisce l'unico fondamento.

Khomeyni invitava per conseguenza gli studiosi sovietici a rendersi familiari con le visioni ontologiche dei grandi filosofi e teosofi del neoplatonismo islamico: gli shî'iti al-Fârâbî, Avicenna, Sohrawardî e Mollâ Sadrâ, citato con il suo nome onorifico di Şadr al-Muta'âlim (Il primo dei famosi), cui aggiungeva il non

<sup>292</sup> La lettera di Khomeini a Gorbaciov, [www.diruz.it/2012/07/03/la-lettera-di-khomeini-a-gorbaciov](http://www.diruz.it/2012/07/03/la-lettera-di-khomeini-a-gorbaciov).

shî'ita Ibn al-'Arabî.<sup>293</sup> Successivamente, e in chiusura, Khomeyni invitava a riflettere sul ruolo sociale della religione (“strumento di liberazione”) che “vuole l’attuazione della giustizia nel mondo”.

Ecco dunque la parola “giustizia”, *tanto ripudiata da Hayek*, che torna a proporre un problema sociale; tant’è che, secondo Khomeyni, *la politica non può relegare la religione nel recinto delle opinioni private*. È una delle sciocchezze del Razionalismo delle quali abbiamo parlato. Se ricordiamo le parole di Castoriadis, quelle che ho citato, circa la distruzione del patrimonio etico della società e degli individui causata dall’economicismo, senza il quale la stessa economia non potrebbe sopravvivere; di un patrimonio cioè che era stato l’eredità di un’etica sociale religiosa; abbiamo di che riflettere: comunque la si pensi.

Nel crepuscolo del suo dì di festa, non più ode l’Occidente il canto del viandante lontanante per la via, ma il crocidio degli esperti nell’estasi dei televisori.

Gian Carlo Benelli  
17 Aprile 2017  
Lunedì dell’Angelo

---

<sup>293</sup> Di tutti costoro abbiamo parlato in *Storia, etc.* e la citazione è importante culturalmente e politicamente, perché al-Fârâbî e Avicenna sono sempre stati in forte e motivato sospetto di Ismailismo; anche le grandiose ontologie di Sohrawardî, Mullâ Sadrâ e Ibn al-'Arabî hanno tutte ben poco di “ortodosso”, lo abbiamo visto, tant’è che costituiscono motivo di fascino per Henry Corbin. Noto per inciso di avere osservato all’ingresso del padiglione dell’Iran a Expo 2015, i busti di Sa’dî, Khayyâm, (ortodossi ma.....poeti) Avicenna e Nâsîroddîn Tûsî, quest’ultimo con i trascorsi nizârîti che sappiamo (cfr. *Storia, etc.*, p 234 in nota 300; p. 1173; pp. 1194-1195). Questo, a mio avviso, suggerisce qualcosa circa aperture e caratteristiche della shî'a iraniana -che è innanzitutto *iraniana*- alle quali accennavo nelle ultime pagine di *Le opinioni diverse e la nascita di un'altra "retta opinione"*, in *Storia, etc.*

## APPENDICE

Si riportano qui di seguito due brevi scritti sulle angustie del pensiero razionalista. L'argomento costituisce la trama stessa della *Storia di un altro occidente* nonché degli altri miei libri; perciò in essi, molti altri aspetti del problema sono trattati *passim*, e ad essi rinvio. I due articoli che seguono possono tuttavia fornire un'utile base per l'inquadramento del problema. Il primo di essi non fu pubblicato, il secondo ha costituito il testo di una conferenza.

### SUGLI INGANNI DEL LINGUAGGIO E I MIRAGGI DEL DESIDERIO (critica del Razionalismo e delle atopie)

Un pensiero che non sia pensiero del vivente nel suo divenire, ma sia percezione di identità come immutabilità dell'Io nel tempo, fa di questo Io perdurante il *sub-jectum*, cioè il soggiacente durevole che, rispecchiato nell'*ob-jectum* (che Weigel tradusse coerentemente con: *Gegenwurf*, termine oggi scomparso dai vocabolari) conduce al concetto metafisico di *sub-stantia*, ciò che è "sotto" ciò che si dà. Il "che cos'è" della cosa inteso nell'identità diviene quindi la sua "essenza", e infatti l'essere dell'essenza diviene, per Aristotele, il "τὸ τί ἐν ἐῖναι", cioè "ciò che era l'essere", il suo marchio immutabile nel tempo. La metafisica occidentale nasce da qui; secondo Nietzsche dalla struttura stessa delle lingue indoeuropee. In altre parole, siamo in presenza di un avvatarsi del linguaggio, che maschera come "fede nella metafisica", cioè nel "mondo dietro il mondo", come lui dice, ciò che è semplicemente...fede nella grammatica. L'aspetto sul quale ancora riflettere, è però questo: in questa logica, ogni concreta esistenza diviene un accidente dell'astratta essenza; ek-sistere, (cfr. il greco *sístemi/ístemi*, persiano *istâdan*) indica il costituirsi fuori da, costituendo il *Da-sein*, l'esser-ci della terminologia tedesca. "Essenza", è parola che corrisponde al greco *ousía*, che si forma sul participio presente femminile del verbo essere (*êinai*) che si traduce con "sostanza", perché essenza e sostanza si equivalgono.

Questo è effettivamente un inganno delle nostre lingue, come si evince dall'importante Introduzione di H. Corbin al *Kitâb al-Mashâir* (Libro dei ricettacoli della conoscenza, da lui tradotto come *Libro delle penetrazioni metafisiche*) di Mollâ Sadrâ Shîrazî (XVI-XVII secolo). Nota Corbin, che mentre l'uso del termine "essenza" appare un trucco intellettuale per dissociare lo "essere" dal concreto esistere, Mollâ Sadrâ (sulla cui metafisica dell'esistenza si veda la rapida sintesi in *Storia di un altro occidente*, pp. 1230-1231) che avrebbe potuto coniare dal suo persiano, lingua indoeuropea, un termine equivalente al nostro "essere", usa il termine *haqîqat*, che in arabo indica il concreto esistere di una cosa, l'atto stesso del suo essere, perché soltanto esistendo un essere è ciò che è, cioè è la sua propria quidditas.

*Haqq*, in arabo, sta infatti a designare la realtà/fattualità o fatticità della cosa, il suo essere un fatto, essere conforme a ciò che deve essere, essere necessarietà, obbligatorietà, verità di fatto. Quanto ai termini *wujûd* e *mawjûd* usati da Avicenna nella sua Metafisica, va notato che il primo sta a designare ciò che si offre all'esperienza sensoriale, il secondo ciò che è esistente, che è portato all'esistenza. Vi è difficoltà, nota Corbin, a tradurre certi significati nella nostra logica.

Questa premessa è utile per capire certi sottintesi del nostro linguaggio che svelano aspetti non detti del nostro pensiero: come sosteneva Hamann (cfr. *Storia di un altro occidente*, p. 588 nel testo e in nota 117) la lingua di un popolo corrisponde al suo modo di pensare e "l'essenza invisibile delle nostre anime si manifesta per mezzo delle parole".

In particolare, se noi diciamo *come una cosa è* (questo libro è rosso) siamo nell'ambito della dottrina aristotelica delle categorie, e questo "come" (l'essere rosso) si aggiunge alla sostanza (che permane: un libro è comunque un libro, quale che ne sia il colore) e vi si aggiunge come "accidente" (greco: *symbebekós*, ciò che è sopravvenuto aggiungendosi, cui corrisponde il latino *accidens*).

A questo punto mi sembra chiarirsi il modo in cui noi ci poniamo in rapporto con le cose: il libro rosso e quello verde sono entrambi libri nella sostanza; vale a dire, c'è tra loro un'equivalenza sulla base della *reductio ad unum*. Il rapporto stabilito tra i due è pensabile perché abbiamo reso possibile la riduzione dell'altro al medesimo, *all'essenza* del "libro", obliterando nell'altro il suo essere-ciò-che-è (libro verde o libro rosso).

Il modo sembra tanto chiaro (ed è utile e indispensabile per organizzare un sapere delle cose) ma lo è molto meno se stabiliamo un rapporto tra gli uomini (per non dire tra i viventi in generale) perché stiamo operando un bel passaggio metafisico che cancella la vita, stiamo cioè cancellando il legame tra la *quidditas* e il concreto esistere dell'esistente; poniamo un'astratta "umanità" come essenza di quell'uomo, al di là del suo essere uomo in quanto *quell'uomo*. Questa è però la premessa al nostro rapportarci.

Qui non voglio entrare sulla diversa concezione dell'altro come "Tu", caratteristico dell'ebraismo, dove l'infinità del molteplice si contrappone alla totalità, fondando la libertà. Per questo c'è la letteratura del

rapporto Io-Tu (Buber, Lévinas) dove il Tu è salvaguardato nella sua alterità, in quanto una delle infinibili manifestazioni del divino, irriducibili all'identità. M'interessa viceversa sottolineare che questa nostra struttura logica non si articola sul vivente, ma su immagini virtuali situate al di là di esso, fisse e immutabili, perché soltanto la permanenza della sostanza sotto il continuo mutare del vivente consente l'inquadramento del vivente negli schemi concettuali; consenti, tra l'altro, la nascita della scienza classica nell'ambito del Razionalismo scientifico. M'interessa la struttura logica perché il procedere attraverso mere astrazioni è il fondamento di quel nostro Razionalismo che, occupando i modi della comprensione del *reale*, fa sì che il suo opposto si costituisca necessariamente come Utopia, come non-luogo; e poiché gli opposti, là dove non si compongono, si rinviano reciprocamente, ne deriva che Razionalismo e Utopia sono due manifestazioni del pensiero inconciliabili e al tempo stesso indissolubili, un po' come quel Don Chisciotte morto e quel morto Don Chisciotte di Kafka, destinati a rotolare abbracciati per l'eternità.

Il tentativo di paralizzare la vita, con il suo eterno divenire e trasformarsi, la sua inafferrabilità, incircoscribibilità; il suo riproporsi sempre nuova e imprevedibile; è un vecchio incubo del pensiero classico: se Socrate pretendeva di definire la verità come "una", in quel pensiero il movimento e il divenire venivano avvertiti come difetto e male: il Dio di Aristotele è immobile, tutto il sogno dell'antichità è sottrarsi al cambiamento; *gènesis e phtorá* (nascita e corruzione) costituiscono il marchio d'inferiorità dell'esistere rispetto all'immobile eternità del mondo delle Idee. L'Essere è immobile e rotondo, pensava Parmenide; il divenire e il trasformarsi sarà perciò pensato come irruzione del Nulla, generando quell'enigma per il quale l'Essere, in qualche modo, non è; e il Non-essere, in qualche modo, è (Platone, *Parmenide*, 162 B).

In effetti il *lógos* è ciò che divide quanto nel *mýthos* è unito, ed è arma essenziale per operare nel campo della *téchne*, perché consente il dominio (anche concettuale) sulla cosa, tramite la scelta: grazie cioè precisamente alla partizione logica. È chiaro però che ciò non si potrebbe mai conciliare con una "verità" costruita con le azioni, testimoniata con la vita, fondata sull'autocoscienza, e in perpetuo divenire. Il pensiero della *téchne*, che non è il pensiero in assoluto, tende tuttavia a proporsi come tale, anche perché è l'unico "dimostrabile" con la logica concettuale; e, come pensiero pensato per il dominio della cosa, tende a farsi ideologia, cioè pensiero del dominio, pensiero pensato finalisticamente in rapporto a un reale cosificato.

Così stando le cose, si deve allora notare, che, per il Razionalismo, la garanzia della "verità" non è data dalla vita, ma dall'immagine di essa che si può controllare e misurare sul *piano* "teorico" (greco: *theoréo*, contemplo, sono spettatore). Questa immagine però non è il reale, al più lo *rappresenta*: non soltanto perché a essa manca una dimensione (è su un *piano*) e il movimento, ma perché, come tale, è virtuale come quella riflessa nello specchio, quella dello schermo, quella fotografata, la sola che si può "*contemplare*" (latino *Templum*, spazio delimitato, greco *témno*, taglio, divido). Questa immagine non ha dunque un "retro", non può esser vista "dal rovescio": perciò, quel retro che non c'è, diviene necessariamente il luogo dell'immaginario, unico "luogo" della scelta "altra". Questa scelta, cadendo dunque in un non-luogo, è u-topica.

L'Utopia, che è la necessaria reazione alla scelta dominante (la "norma" nel suo significato statistico) ha però due esiti. Sinché l'immaginato è accettato come inafferrabile, l'Utopia è l'eterna tensione che muove colui che in lei fissa lo sguardo, e questo moto è infinibile perché diretto in un non-luogo. Se, viceversa, si crede di poterne dare le coordinate, allora, una volta preteso di calarla in terra, l'utopia diviene *atopia*, qualcosa che *non sta in alcun luogo*. Come tale, come cosa che non può esser-ci, essa nega il divenire del mondo, cioè della vita. In effetti, grandi orrori sono seguiti alle apparenti vittorie di quelle cosiddette utopie che, divenute mere *ideologie dell'opposto*, cioè *atopie*, hanno portato le rivoluzioni sul Trono e sull'Altare. Questo però è un discorso anche politico; infatti, nella logica del Razionalismo dominante, il pensiero della marginalità che si poneva il problema della liberazione dal dominio, ha pensato abitualmente un mero rovesciamento della scelta, un'inversione di ruoli tra Bene e Male, tra il Medesimo e l'Altro -come accadde sin dallo Gnosticismo-rivelandosi così un mero Razionalismo subalterno, con l'aggravante dell'ingenuità. Per gestire ogni ideologia, è infatti necessaria la coscienza di enunciare verità "vere" soltanto al patto di non crederci.

L'Utopia è la visione di ciò che *dovrebbe essere* in opposizione a ciò che *è*; ma quando la visione si fa pretesa di rovesciare il mondo, che si rifiuta, allora si creano le atopie, fantasmi che, come dice la parola, in questo mondo non hanno possibile luogo (e perciò finiscono nell'orrore); non sono quindi in quel non-luogo che è il "luogo" dell'Utopia, la cui forza, difesa, inattaccabilità, è precisamente in questa *inubicabilità*.

Infatti, già molti decenni or sono Mannheim, che non era un utopista, scoprì con stupore uno strano fenomeno: la storia, che dell'Utopia sembra la negazione, senza l'Utopia, senza ciò che non *ci* è, non soltanto non cammina ma neppure ha gambe per reggersi. Il fatto è che la storia è una costruzione complessa, cui partecipano anche i vinti: e lo scacco dell'Utopia, inevitabile nel rapporto con la storia, costituisce la responsabile assunzione di ruolo da parte dell'Utopia stessa. Ma se questo mondo, che pure non esisterebbe senza l'Utopia, resta il luogo la cui Legge è quella del Grande Inquisitore di Dostoevskij, *lo scacco dell'Utopia non sarà forse l'altro volto del fallimento del Razionalismo?* L'ipotesi è certamente dura da digerire, perché metterebbe in discussione l'intera nostra cultura.

Diceva Paolo (*I Cor.*, I, 20) "Non ha forse Iddio resa stolta la sapienza del mondo?"; e ancora (I, 23) "noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e follia per i Gentili". Qui c'è qualcosa che va

compresa oltre la superficie. Lo scandalo e la follia non sono nella vittoria del Male sulla speranza del Bene: sono nella pretesa di esprimere un giudizio coi criteri della Ragione, che, di fatto, ne esce contraddetta, perché, su quella base, un mondo "malvagio" dovrebbe potersi combattere e vincere in nome del Bene. No, la Ragione (la "sapienza del mondo") subisce scandalo da altro, dall'apparente follia di un'Utopia, che, *grazie alla propria sconfitta e precisamente grazie ad essa*, mette in moto la storia. Qui c'è tutto un sistema di pensiero che va in crisi: c'è una "verità" razionalistica fondata sull'adeguamento della proposizione alla cosa, una "verità" definita nell'accidente dell'essere, che viene smentita da una "verità" che è semplicemente -ma irriducibilmente- testimonianza; che ci addita la nostra incoercibile libertà di costruire le *nostre* verità.

La libertà è l'eredità del pensiero veterotestamentario, è estranea al razionalismo greco, chiuso nella sfera di Anánke, è l'ipotesi che si accompagna a quell'infinita apertura del mondo che distingue la coscienza moderna da quella antica. Una libertà che non è quella del libero arbitrio razionalista, libertà che va in burla nell'asino di Buridano; è una libertà che nasce dal nucleo più oscuro dell'uomo e che addita all'uomo: questo è *tuo*.

Poi c'è la norma, la legge della società sempre invocata da coloro che considerano, non a torto, l'uomo come un animale sociale, che non può pensarsi fuori della società e che quindi non può darsi fuori di ciò che tutela in primo luogo il collettivo, nel cui ambito soltanto è pensabile l'individuo. È tuttavia banale, anche qui, pensare il problema come insanabile contrasto tra realtà e Utopia; perché se l'impraticabilità dell'Utopia è nel nome stesso che le impedisce di restare materialmente in terra, il vero nodo del nostro esistere, un nodo che va accettato come *inerente al nostro stesso pensiero* così come si è formato nella nostra storia, è che *l'Utopia è comunque inseparabile dalla realtà*; ne è parte e vi lascia il segno, come intuì il grandioso realismo del Medioevo nelle leggende melusiniane.

#### L'ETERNA GIOVINEZZA DELLA VERITÀ

(conferenza tenuta a Verona, Palazzo della Gran Guardia, il 16 Ottobre 2009)

Nel suo poema *Le opere e i giorni*, Esiodo narra un mito famoso, quello secondo il quale sulla terra si sarebbero succedute diverse stirpi di uomini. La prima, una stirpe "aurea", sarebbe vissuta al tempo di Kronos, e la vita di quegli uomini sarebbe stata lontana dalla fatica, dall'angoscia e dalla miseria. Questa stirpe scomparve e le succedette una meno nobile e fortunata, vigorosa e violenta, che non onorava gli Dei, e perciò fu fatta scomparire da Zeus, il cui regno era succeduto a quello di Kronos. Per inciso, questa successione marcava la fine di un'età di fusione con la totalità della *phýsis*, cioè d'immersione nel grembo del mito, e il passaggio ai duri limiti del *nómos*, cioè della legge e della storia. Seguì una terza stirpe, talmente violenta da por fine da sé ai propri giorni. Venne poi la stirpe degli eroi, anch'essa tramontata a seguito delle guerre fratricide. Venne infine la nostra stirpe, afflitta dalle fatiche, dalla miseria e dall'angoscia.

Esiodo espone così il mito di un'età dell'oro e della progressiva decadenza del genere umano come processo di senilità che genera una umanità sempre più misera e debole, un processo tramite il quale egli allegorizza la fine di un'epoca, quella della Grecia agricola cui era legato, e la nascita della Grecia dei commerci, con il sopravvenire dei grandi cambiamenti culturali e sociali.

Qui c'interessa però soltanto un punto. Dice Esiodo che anche quest'ultima stirpe scomparirà, distrutta dall'ira degli Dei per la sua malvagità, e che ciò accadrà quando gli uomini verranno al mondo con i capelli bianchi sin dalla nascita. È verosimile che Esiodo intendesse introdurre con ciò l'*adýnaton*, l'evento assurdo che preannuncia la fine del mondo nell'antica tradizione millenarista; a me però sembra interessante soffermarsi sul significato metaforico di questa particolare absurdità: il bambino che nasce con i capelli bianchi, cioè già connotato dalla vecchiaia. Il bambino non possiede dunque le doti della fresca, ingenua spontaneità che gli consente di gettare uno sguardo nuovo sul mondo e di fare il dono di questa nuova visione, costruendo con ciò il rinnovamento anche del nostro mondo.

Il bambino che nasce con i capelli bianchi, non soltanto appare omologato alle modeste furbizie e alle colpevoli complicità col mondo e con il suo stanco "sapere" che caratterizza l'anziano rassegnato ad adeguarsi per prudenza; è una realtà sterile, perché non contribuisce a introdurre nel mondo una nuova "verità", una capacità di rapportarsi all'esistenza in modo nuovo, superando le vie ormai senza sbocchi di una storia che continuamente giunge al termine e continuamente deve rinnovarsi, pena la crisi della stessa umanità. Con l'estinzione della fanciullezza l'umanità si estingue. Non per nulla, il simbolo del rinnovamento interiore è condensato nel *puer*.

Se estendiamo questo processo psicologico alla dinamica della vicenda umana, vediamo che anche le nostre verità, il nostro modo di rapportarci all'esistenza e al mondo, il senso stesso che possiamo conferire al nostro essere qui, al nostro apparire tra i due abissi d'ignoto, quelli che precedono e che seguono la nostra esistenza, sono verità, che si presentano come una lenta opera di costruzione. Le nostre verità sono sempre nuove, sono una continua creazione, e in ciò si può pensare ad esse come a un continuo fiorire, un fenomeno di giovinezza eterna che, qualora s'inaridisse, condurrebbe a sfiorire l'umanità stessa.

Questo concetto di aridità che equivale alla morte, ci conduce per opposizione al legame simbolico inscindibile che vede l'acqua associata alla vitalità del mondo, non soltanto materiale ma anche spirituale. Torniamo perciò ancora una volta a Esiodo e a un altro suo poema, la *Teogonia*, nella quale egli descrive non soltanto la nascita degli Dei, ma la stessa nascita del mondo. Questo obiettivo del poema è importante e va sottolineato: qui Esiodo sta esponendo la "verità" che fonda un cosmo, il tessuto segreto di forze e di legami che sottostà all'apparire di ciò che ci circonda. Chi narra al poeta, e gli svela questo tessuto segreto, sono le Muse, e questo ci dice già una cosa importante: la "verità" è *poetica*. In greco, *poiéin* significa "fare", non nel senso materiale di "fabbricare", ma nel senso intellettuale di creare, portare all'evidenza.

Ora, queste Muse delle quali parla Esiodo (ma sono esse che parlano al poeta) sono deliziose fanciulle che danzano senza sosta attorno a una fonte dalle acque color di viola. Fissiamo l'attenzione sull'immagine. C'è una fonte, simbolo di un perenne sgorgare. Le Muse le danzano attorno come ondeggianti vapori, immagini fantasmatiche sui suoi bordi, un moto che ricorda la danza degli zampilli attorno alle acque che scorrono nell'incanto di giardini orientali. C'è il loro canto, bel canto, dice Esiodo, che si fonde col canto dell'acqua che sgorga. Nel loro canto, le Muse suggeriscono al poeta "menzogne che sono simili al vero" che sono però anche parole di verità, parole che non nascondono, come dice sempre Esiodo. Esse parlano dunque il linguaggio della poesia.

Di qui possiamo iniziare la nostra riflessione lungo due percorsi destinati a rivelarsi paralleli, due modi per giungere alla medesima illuminazione: una verità che è un rivelarsi, ma anche un ri-velarsi, un continuo gioco di apertura e nascondimento nel discorso, nelle parole; una verità dunque che perpetuamente sgorga e scorre, lascia trasparire e occulta, e che perciò è legata al simbolismo delle acque, una verità fuori del tempo - Mnemosýne è la memoria delle origini, memoria che è anche il tessuto, la struttura che sorregge il mondo, e che continuamente appare sempre nuova in ciò che eternamente sboccia. Lo sbocciare ama nascondersi, dice Eraclito, con ciò alludendo a questo eterno rinnovarsi di un multicolore apparire, un occhieggiare, un non-nascondersi di questo tessuto del mondo che è poi la sua "verità". Verità che è quella dei poeti e dei veggenti, che non può esser detta ma soltanto additata, allusa all'interno della parola poetica, del discorso oracolare, necessariamente enigmatico. All'interno di questo discorso soltanto l'anima può ri-conoscere -conoscere di nuovo, come reminiscenza, come Memoria- la verità che è da sempre in lei, pronta in ogni istante a sbocciare come nuova, eterna creazione. Vernant ha perciò sintetizzato il canto delle Muse e di Mnemosýne con questa affermazione: esso narra una storia che è deciframento dell'invisibile. Questo deciframento dell'invisibile è la percezione dell'ordine cosmico.

Si tratta dunque di una verità ben diversa di quella che il pensiero comune è abituato a ritenere tale: il pensiero comune dell'uomo occidentale, le cui strutture sono state educate da secoli di Razionalismo classico platonico-aristotelico, e consolidate dal Razionalismo scientifico, da Cartesio in poi, considera "verità" quell'enunciato, quella proposizione, che ricalchi nelle sue strutture la (presunta) struttura delle cose, raggiungibile una volta per tutte, immutabile, stagnante, non sorgiva, alla quale l'uomo può soltanto adeguarsi, relegando nel mondo fantastico delle ubbie, o, come si dice in senso derisorio, delle utopie, la verità inesprimibile del desiderio, quella che si crea come un sempre nuovo, eterna giovinezza dell'anima. L'anima infatti, non per caso, appare nel simbolo come fanciulla.

Da un lato dunque una verità che tenta di ricalcare, di ricoprire con la logica della proposizione una presunta evidenza del fenomeno, di ciò che appare; dall'altro una verità che lampeggia come intuizione di un ordine nascosto, o che forse "crea", "inventa", nel senso del latino *invenire*, cioè *trova* le tracce di quest'ordine: e le trame segrete del reale, come afferma Eraclito, sono ben più avvolgenti di quelle che appaiono in superficie.

Prima di andar oltre c'è però un dubbio che dobbiamo chiarire: come può una "verità" fuori dal tempo, che è memoria delle origini, che è ordine nascosto, trama, tessuto che sorregge l'apparire del mondo, che è dunque un già-da-sempre-lì, mostrarsi e ri-velarsi come un eterno sgorgare, un sempre nuovo, eterna giovinezza del mondo? Dal mito dello specchio infranto di Dioniso al noto frammento di Hölderlin intitolato *Das Werden im Vergehen*, il divenire nel trapassare, la risposta è sempre consistita nel duplice manifestarsi del reale, inteso come una totalità che si manifesta nella successione temporale di ciò che accade; qualcosa che può paragonarsi alle infinite -perché inesauribili- manifestazioni di una realtà a N dimensioni su un piano a (N-1) dimensioni. Ciò che non è circoscrivibile e dicibile nella sua interezza in questo nostro piano, si mostra quindi sotto il cangiante volto delle infinite rappresentazioni che vi si succedono.

Il punto è dunque questo: ciò che non può esser detto viene soltanto alluso negli infiniti volti con i quali esso si presenta, tramonta e sorge, in modo sempre nuovo, come fonte di vita spirituale in questo nostro transeunte essere qui. Le nostre vite testimoniano -e sottolineo: *testimoniano*- una verità che non può essere "dimostrata"; può soltanto essere *mostrata* come non-latenza, come sboccio, nelle nostre esistenze, come costruzione sempre nuova e in perenne divenire, in analogia con la vita stessa.

Così intesa, la "verità" appare quindi come la contingente e transeunte manifestazione, il baluginare di un ordine u-topico; dunque qualcosa che è al tempo stesso certa, perché su di essa si impegna la testimonianza del nostro essere qui; ma anche inafferrabile perché indicibile, evidente soltanto nel fare. La verità appare come qualcosa *che si fa* nell'inseguimento stesso di essa, qualcosa che evidentemente è, ma è in un non-luogo, è u-topica. Una trasparenza che riconduce all'antico concetto di Teofania, cioè del trasparire di un sostrato divino nell'apparenza del mondo.

Qui il suo legame con l'arte e la poesia si fa evidente. Il Concilio di Nicea stabilì il fondamento religioso dell'arte figurativa precisamente su questo punto, fissando la differenza tra Icona e Idolo nella rappresentazione. Mentre la prima si costituisce nello sforzo dell'anima che scorge in ciò che appare la trasparenza d'Altro -cioè del divino- costituendo con ciò la "cosa" nella sua verità di Teofania; l'Idolo, è per definizione la falsità dell'inganno nell'apparenza del Vero, l'autoillusione che distoglie dalla percezione del Vero nel momento in cui questo è identificato con l'apparenza dell'apparente. Esso quindi, come si può notare, ha molto a che vedere con il concetto di verità come adeguamento della proposizione alla cosa.

Kafka sosteneva che la verità non si può "dire"; pretendere di dirla significa farsi menzogna perché verità e menzogna, per la coesistenza degli opposti, nel discorso sono tutt'uno; però si può *essere nella verità*. Pretendere di "dire" la verità dimenticando l'ambiguità del reale, è infatti consegnarsi alla menzogna; è necessario quindi consegnarsi alla totalità, per essere così nel Vero, nell'indicibile.

Questa natura sorgiva della verità come ondeggiante fantasma dell'indicibile, inafferrabile immagine di fanciulla danzante sui bordi dell'inesauribile polla che sgorga dal mistero dell'abisso, ha avuto più di una rappresentazione che ne mostra l'indissolubile legame con la parola poetica. Plotino, che pensava la verità come un prodotto dell'anima che ri-conosce se stessa e la propria origine divina, tramite il trasparire del divino nella natura, diede una definizione poetica di questo conoscere/riconoscersi. Egli dice, parlando dell'apparenza come trasparenza d'Altro: "esattamente come se qualcuno, scorgendo la propria immagine e ignorando d'onde essa proviene, tentasse di afferrarla". Queste parole rinviano al mito di Narciso. Narra il mito che Narciso vide la propria immagine nell'acqua; l'acqua è importante perché specchiarsi nell'acqua, notava Bachelard, è diverso dallo specchiarsi in uno specchio: essa conferisce all'immagine riflessa una profondità e una mobilità che la superficie dello specchio non possiede. La mobile immagine dislocata nella profondità insondabile dell'acqua, polarizza la sconosciuta doppiezza dell'Io che appare come immagine d'Altro. Ciò che appare, appare dunque come trasparenza d'Altro e genera lo stupore della verità, rivelazione dell'Altro nell'Io. Narciso, che aveva già un rapporto intimo con l'acqua, essendo figlio di una Ninfa, la cerulea Liriope, e delle onde del Cefiso, muore scomparendo nelle acque, nell'indistinto, nel senza forma, nel tentativo vano di afferrare e possedere ciò che è di per sé l'inafferrabile. L'abisso della fonte è l'abisso dell'anima che appare nello specchio e attrae nel vano inseguimento di ciò che nel mondo si dà soltanto come miraggio. Narciso muore scomparendo nell'abisso, e sulla riva sboccia il fiore dorato dal suo stesso nome: il Narciso. *Narké*, in greco, significa: stupore: è lo stupore del rivelarsi del Vero nell'immagine sé-ducente che disloca il desiderio del giovane nell'impercorribilità di un mondo altro, nel non-luogo dell'U-topia.

L'acqua, cangiante, illusoria, senza forma, simbolo del puramente possibile, è anche il regno delle Ninfe, che hanno la sua stessa natura; lo è insieme al mondo vegetale dei boschi e delle radure, il mondo del continuo germogliare e della fecondità. Così è anche per le Fate, che delle Ninfe sono le eredi nel folklore medievale. Viviana è la Dama del Lago che alleva il fanciullo Lancillotto nel suo palazzo incantato al fondo del lago. Le Fate, in particolare le Fate Melusine, avevano un proprio regno e palazzi di cristallo al fondo delle acque, che sono da sempre il simbolo del rinnovamento e dell'eterna giovinezza: l'immersione delle acque rigenerava anticamente le virtù fecondatrici della grande divinità femminile, la Grande Dea o Dea Madre. Nel folklore medievale una fanciulla custodisce la fonte dell'acqua dell'eterna giovinezza, che, a volte, sgorga dalle sue stesse mani. Il viaggio per giungervi era un viaggio iniziatico irto di pericoli, che premiava soltanto il puro di cuore, senza riguardo al rango sociale.

Le Fate Melusine avevano un ruolo del tutto particolare nelle vicende degli uomini, già sin dal loro apparire misterioso e improvviso, in vicinanza dell'acqua, nel momento del pericolo, quando cioè si manifestava una crisi nell'esistenza dell'uomo, come proiezione simbolica dell'anima che suggella l'attimo del nascere ad una nuova vita.

Melusina è infatti sempre la portatrice di una nuova verità, di un nuovo rapporto con la vita: è messaggera di un mondo altro che schiude nuovi e fecondi orizzonti. Le leggende che parlano di lei sottolineano il suo aspetto di portatrice di fecondità e ricchezza, ma anche la sua inconciliabilità con le convenzioni di questo mondo. Ella perciò scompare ogniqualvolta i suoi beneficiati, coloro ai quali si è rivelata nel momento del bisogno, pretendono di assoggettarla alle false verità che fondano le convenzioni di questo mondo. I suoi doni possono essere conservati soltanto consegnandosi a lei in un mondo altro: la strada per l'attingimento del Vero che è oltre le apparenze di questo mondo assume dunque l'aspetto di un viaggio in una landa sconosciuta che trascina per sempre oltre le confortanti certezze della quotidianità. Il Veggente, come l'Eroe, come colui che ha fissato la Verità della totalità nel suo volto di Medusa, è sempre un morto a questo mondo. Heidegger ne ha parlato come viaggio del Poeta che si avventura nell'ignoto, oltre la fonte custodita dalle Norne ai piedi dell'albero Yggdrasil, alla ricerca della parola. Nella parola che egli porta lustra e splendente agli uomini è racchiusa la verità: una verità che egli crea restituendo vita e giovinezza a un mondo rinsecchito.

Il tema non è nuovo: già Böhme aveva immaginato la presenza del divino, cioè del Vero, nel mondo, come uno spirito fecondatore capace di restituire la vita e di far germogliare una natura pietrificata, inaridita dalla mortifera menzogna luciferina, da lui intuita come spirito di opposizione a questo anelito di continuo rinnovamento.

Tornando alla Fata Melusina e alle innumerevoli leggende che parlano di lei sotto diversi nomi, la sua figura appare dunque come l'immagine del desiderio, come realtà immaginale che emerge da un'acqua che è

acqua di iniziazione a una vita altra, acqua che segna il confine tra le invecchiate verità di questo mondo e il luogo u-topico ma "vero" dove nasce una vita nuova, dove si manifesta la *phýsis*, come dicevano i Greci, parola che nell'etimo indicava un eterno scorrere e rinnovarsi, alludendo alla verità di una eterna trasformazione di ciò che appare sul palcoscenico del mondo.

Vi è un notevole parallelismo tra il consegnarsi a un mondo "altro" dell'eroe che insegue la Fata Melusina, e il rapimento di fanciulli da parte delle Ninfe. In entrambi i casi il raggiungimento del luogo dell'eterna giovinezza, del mondo "vero" ancorché u-topico, coincideva con la morte a questo mondo. Questo concetto ha una lunga durata: ancora oggi la "morte al mondo" è metafora del ritiro di colui che anela alla contemplazione del Vero.

Emblematica è poi nel mito la figura di Medusa come simbolo della *phýsis*. Di lei sappiamo che era giovane e splendente e che da lei nacque il cavallo Pegaso (*pége* vuol dire: fonte) suscitatore della fonte Ippocrene attorno alla quale danzano le Muse. Per giungere a lei era necessario superare lande selvagge e paurose; guardarla nel volto conduceva alla morte (per questo, in epoca tarda, si volle credere che Medusa fosse orrenda, ma ciò è smentito da quanto narra Esiodo). Perseo, che doveva affrontarla per decapitarla, si limitò a fissarla in uno specchio.

Il simbolismo è notevole: guardare la verità della totalità significa consegnarsi all'indistinto e perdere così la propria individualità, cioè incontrare la morte, se non altro quella psichica, come accadde a chi pretese di spingersi oltre la sfera della Ragione umana e ne tornò tentando di dire l'indicibile; ciò accadeva ai rapiti dalle Ninfe, che perdevano il senno o la stessa vita terrena.

Lo specchio di Perseo diviene allora il simbolo delle limitazioni che la Ragione pone nel rapporto col Vero, che viene così contemplato nello specchio della Teoria (*theoréo* vuol dire: contemplo; contemplare è connesso con *templum*, *témenos*, *témno*, cioè ritaglio: il tempio è uno spazio ritagliato) come verità parziale, immagine parziale e momentanea di un Vero il cui continuo divenire e trasformarsi non può essere raggelato nell'istante e sulla superficie. Ad esso non si può tuttavia aderire nella sua totalità, pena esser trascinati fuori da un'esistenza che tale è in quanto puntuale, quindi limitato manifestarsi di quella incircoscribibile totalità in un *hic et nunc*.

La terribilità del viaggio del poeta, e il suo costruire per noi la nostra verità consiste allora in questo: entrare nella landa deserta dell'indicibile e tornarne portando con sé, nuova e lustra, la Parola, che rinverdisce la nostra stanca verità. Portare l'indicibile nei limiti del dicibile, ma portarlo conservandone la trasparenza di quel mondo altro d'onde proviene, la sua capacità germinale, è l'opera del poeta, che addita la natura *poetica* della verità come continua costruzione, come eterna giovinezza del mondo.

La natura germinale del Vero è stata intuita anche in una cultura di per sé diversa, come quella della Qabbalah, che ha elaborato la metafora di un divino, dunque di un vero, inscritto nel tessuto del mondo, attraverso la simbologia dell'acqua, del suo fluire e della sua fecondità; di un Vero che quindi si ri-vela nel flusso stesso della vita. I cabbalisti immaginarono un sistema puramente formale di dieci "*Sephîrôt*", nome che sta ad indicare i modi di manifestarsi del divino come processo di eterna creazione del mondo. Il mondo fu infatti pensato dalla filosofia medievale islamica e da quella giudaica che si muoveva in quell'ambito, come il manifestarsi di un processo di creazione continua, come perenne emanazione di un flusso divino che dunque è la realtà sottesa all'apparire del mondo, il suo sostegno, in assenza del quale il mondo collaserebbe. All'origine di questa successione di modalità i cabbalisti pensarono dunque un'entità detta 'En Soph, cioè: "senza fine", del tutto oscura, il cui aspetto rivolto in direzione del creato, la prima *Sephîrah*, detta *Keter*, fu immaginata come un *Fons vitae*, una eterna fonte che zampilla da quel buio, e scende a fecondare il mondo. L'acqua di vita che ne sgorga si raccoglie in un bacino detto *Hokmah*, il serbatoio della divina sapienza che si travasa in un altro bacino, detto *Binah*, dove questo sapere indifferenziato della totalità assume gli aspetti di una sapere formato, e perciò limitato, attraverso il quale quella sapienza si manifesta nel mondo. Di lì, attraverso altri canali costituiti tra le successive *Sephîrôt*, il divino scende ad irrigare il giardino del mondo, manifestandosi come presenza nel cosiddetto "Regno" o *Malkût*, l'ultima delle *Sephîrôt*, detta anche *Shekînah*.

Si noterà il ripetersi dello schema: il vero traspare come ordine divino che sottende l'apparire del mondo, ed è un sempre nuovo, un perpetuo sgorgare che proviene da una fonte inesauribile scaturente da una profondità insondabile. La spiritualità della visione mostra certamente una cultura diversa da quella che ci proviene dalla Grecia e dai suoi miti; ma questa visione di una segreta corrente di vita che costituisce la verità di un mondo in perpetuo divenire non è strutturalmente diversa da quella racchiusa nel concetto tutto immanente della *phýsis*. Ciò significa che il vero è un sempre nuovo, un sempre giovane che si identifica con la trasformazione stessa, con il perenne rinnovarsi che è la vita. Il Vero è connesso con la vita, è testimoniato nella vita vissuta *nella* verità. Rilke ammoniva della necessità di aderire a questo processo di trasformazione, della necessità di *volerlo*, perché chi permanesse nell'identico sarebbe destinato alla sterilità, alla pietrificazione. Nel mito teosofico di Böhme fu questo il peccato di Lucifero, che isterilì il mondo.

Interessante appare anche il confronto con la mistica di un poeta Sûfi come Jalâl od-Dîn Rûmî o con la teosofia dell'Islâm Shî'ita, da Sohrawardî a Mõlla Sadra. Ne emerge un analogo rapporto tra verità nascosta e mondo manifesto, totalità indistinta e sue puntuali manifestazioni. Celebre è l'*incipit* del *Mathnawî*, il maggiore poema di Rûmî, con l'apologo della canna del flauto che modula l'aria che l'attraversa trasformandola in suono, nel particolare suono di quella canna. La canna è il poeta, il soffio è lo Spirito divino: un indistinto illimitato,

senza forma e senza confini qual'è l'aria, il vento, attraversa il limitato della canna e così si fa suono; dall'indistinto incomprensibile e inarticolato emerge il suono articolato e comprensibile soltanto attraverso l'*hic et nunc* del poeta e del mistico, la cui parola, il cui suono, non è che la limitata e sempre nuova traduzione del soffio divino nel mondo.

*L'apparenza del mondo non è dunque altra cosa dalla realtà del divino*: nella visione dei teosofi e dei mistici dell'Islâm Shî'ita quell'apparenza non è che un'attenuazione della luce di quella realtà. Ancora una volta una visione altamente spirituale si pone in parallelo con l'immanente concezione della *phýsis*; il mondo è la manifestazione del flusso di vita che lo percorre, che lo sostiene, senza il quale ciò che appare distinto e individuato collaserebbe. L'indistinto sempre eguale si manifesta come sempre nuovo, la sua immobile infinità si manifesta come inesauribile moto del finito.

Di qui la concezione della quale stiamo cercando di comprendere il fondamento, quella di una verità come eterno sbocciare, eterna giovinezza del mondo connessa alla vita, non racchiudibile negli schemi concettuali: verità ambigua, umbratile, che sgorga dal buio del discorso umano, che traspare nella parola poetica, nella parola che agisce sull'anima e trasforma, che non si pone nel rapporto di dominio tra un soggetto contemplante e un inerte oggetto, come fa la "verità" comunemente intesa, quella dell'adeguamento della proposizione alla cosa. Queste, come vedremo tra poco, non sono che le astrazioni della metafisica occidentale che raggela il flusso della vita nello specchio della *theoría*, che ha un'origine storica e nacque da una ragione *politica*.

Dopo questa generica e del tutto manchevole panoramica, che di per sé meriterebbe ben altre scorribande nel mito e nella teosofia -per non parlare dello svolgersi di un filo rosso che collega l'uno all'altra attraverso le vicende del Neoplatonismo medievale- è dunque venuto il momento di analizzare come e perché questa antichissima concezione della verità è andata scomparendo, affidata soltanto ai mistici nel panorama della nostra cultura occidentale. Questa concezione della verità ebbe infatti un momento di lotta e di gloria al tempo dei Sofisti e del poema di Parmenide -non così lontano da Eraclito come comunemente si crede- ma fu poi sommersa al termine del processo di "razionalizzazione" della cultura greca che condusse al temporaneo oblio della visione mitica del mondo. Temporanea perché essa risorse nel corso dell'Ellenismo dell'Era volgare, con la rinascita del mito, dell'interesse per la sofistica, e con la nascita di uno straordinario fenomeno, destinato a riportare la verità nell'ambito della narrazione all'inizio del XX secolo: la nascita del romanzo, peripezia di anime che cercano il porto del proprio destino, dunque della propria verità, nel racconto come percorso di una vita, entro il labirinto dei simboli dei quali è costellato il mondo.

Vediamo dunque come la nostra cultura cambiò il proprio concetto di verità, e perché, e quali conseguenze ciò abbia prodotto. Tutto cominciò con Parmenide.

Parmenide cercava il fondamento di un Vero che fosse tale e sempre tale al di là di ogni mutevole apparenza, e lo cercava quindi come sostrato immutevole di questo nostro cangiante mondo. In altre parole, si domandava "che cos'è ciò che è", domanda fondamentale che istituisce la metafisica così come la definì Aristotele: scienza dell'essere in quanto tale.

Per quanto riguarda Parmenide, si può dire però che il suo pensiero non fosse poi così lontano dal pensiero mitico già nella concezione del suo poema, che è intitolato "Attorno alla natura" (*perí phýseos*). Infatti, allorché egli si propone d'indagare il rapporto tra questo sostrato che chiamerà "essere", e ciò che appare al mondo, egli finirà con l'identificarlo con la *phýsis*. Del resto, lo stesso verbo essere è etimologicamente legato al greco *phýo*. L'inizio stesso del poema è segnato dall'apparizione di immagini simboliche che riportano al mito: Parmenide è guidato dalle fanciulle figlie del Sole alla porta del giorno e della notte, ove vigilano Dike e Ananke. Soltanto oltre questa porta è il Vero, come ciò che è dietro l'apparenza e le opinioni; le presenze di Dike e di Ananke stanno ad indicare la giustizia e la necessità come Legge eterna e immobile che chiude il vero e l'essere nella sfera di un sempre-eguale. Si noti che Parmenide, contrariamente a quel che si crede, non nega quanto osserva Eraclito circa l'eterno trascorrere del mondo; soltanto egli sostiene che dietro quel mondo che trascorre c'è un altro mondo -come direbbe Nietzsche- immutabile ed eterno, che si manifesta nella successione temporale di ciò che accade. Così, anche le opinioni degli uomini non sono di per sé false; sono soltanto le infinite e parziali sfaccettature di un Vero sottostante che è immobile e "rotondo" (tale è l'essere, in quanto limitato e ovunque eguale a se stesso) e che non fu e non sarà perché eternamente "è". Questa è dunque la lezione di Parmenide: il giorno e la notte non si sommano in un ipotetico "Tutto" composto di parti, né si può dire che il mondo sia contemporaneamente luce e tenebra: i due opposti sono due apparenze in rapporto necessario, pensabili come "verità" soltanto entro tale rapporto, non separatamente.

Eguale, dice Parmenide, le opinioni degli uomini non sono di per sé false, anche se non possiedono una vera certezza; soltanto, nessuna di esse può essere pensata se non in rapporto al proprio opposto; fare di esse il metro di un giudizio assoluto significa farne quindi delle falsità, o, come egli dice, trasformarle in puri nomi. L'opinione è e deve restare una manifestazione parcellare del vero, il quale manifesta la propria totalità soltanto nel tempo: un concetto componibile con quello mitico che regge la tragedia classica, ove la successione temporale e destinale degli eventi mostra in successione il doppio volto proprio di ogni scelta, al ruotare della sfera di Ananke.

L'ipotesi di questo misterioso "essere" -da cui la scienza dell'essere, ovvero l'ontologia- che sarebbe il sostrato di tutto ciò che si manifesta, nacque, come fu notato, da un equivoco che è al fondo della nostra lingua e

quindi del nostro stesso pensiero di occidentali, il doppio significato del verbo essere come copula e come attestazione di esistenza. Da lì sono venuti gli altri concetti che vorrebbero ingabbiare il reale entro gli schemi del Razionalismo, come quello di essenza/sostanza (d'onde la necessità del cosiddetto accidente per scendere alla realtà di ciò che esiste soltanto nella sua concreta individualità); di soggetto come ipostatizzazione dell'Io come permanente-sottostante e dell'oggetto come ciò che gli è posto dinanzi: tutti concetti necessari per ricondurre il mutevole che esiste, all'immutabile-permanente puramente pensato -alla *theoría*- cioè alla pretesa di giungere a quella che nel linguaggio comune si definisce "verità oggettiva". È interessante notare che lo stesso concetto di "esistere" come manifestazione dell'essere, stia ad indicare un *ek-sistere*, cioè un "costituirsi fuori da" quel misterioso sostrato del mondo, per l'appunto. Porre un piano ipotetico dell'essere sotto quello reale dell'esistenza significa distaccare la verità dalla vita, trasferirla nella sua immagine riflessa sulla superficie bidimensionale dello specchio, nell'immagine *contemplata*, ritagliata, la cui immobilità prende il posto dell'eterno sbocciare e trasformarsi della vita e della sua *verità*.

Una conseguenza necessaria del pensiero di Parmenide e del suo bisticcio verbale grazie al quale è istituito "l'essere", è però questa: se tutto è "essere" non vi può essere qualcosa che sia "non essere"; quindi il non-essere, che non è e non esiste, non può essere oggetto di pensiero, quindi il pensiero non può che identificarsi con l'essere.

Su questa faccenda s'intromise Gorgia, il celebre sofista, che replicò con un trattato dal titolo "Attorno alla natura, ovvero al non-essere" (*perí physeos he perí tou mè óntos*). La sua tesi era triplice: negava l'esistenza dell'essere; in caso di esistenza ne negava la conoscibilità; in caso di conoscibilità negava che fosse una conoscenza comunicabile. La dimostrazione delle tre tesi non gli fu difficile, ma ciò che ci sta a cuore non è quello, ma quel che ne seguì. Dice Gorgia: i contenuti del pensiero sono cose che esistono oppure non esistono; se non esistono, la conseguenza logica è che quel che esiste non è pensato; ma se esistono, allora, poiché posso pensare un uomo che vola, questi esisterebbe, ciò che è assurdo. Che cosa vuol mostrare Gorgia? una cosa molto importante, cioè che l'essere parmenideo, frutto di un bisticcio tra le due valenze del verbo, è una mera costruzione verbale (nell'uso corrente del termine diremmo: un sofisma). Inoltre, prosegue Gorgia, se l'essere esistesse (ma ha già dimostrato che ciò condurrebbe ad un assurdo) come potremmo comunicarlo con le parole? La parola non coincide con gli oggetti reali dell'esperienza, che dunque non sono conoscibili nelle parole; né tantomeno una tale conoscenza, se fosse possibile, sarebbe comunicabile, tramite la parola, a coloro che non l'hanno, perché la parola non coincide con la cosa. Noi non possiamo comunicare le nostre individuali esperienze sensibili, e, quando parliamo, non diciamo le cose, diciamo soltanto parole: chi dice, dice un dire, un discorso. Le parole, ecco allora il contenitore di ogni possibile "verità", verità peraltro ambigua, tanto che i Sofisti sono stati tramandati dai loro avversari come coloro che con puri giochi di parole potevano affermare o negare qualunque "verità". Questo sarà stato anche vero nell'esercizio volgare delle tecniche verbali da parte di molti, ma non vale nel confronto del pensiero di Gorgia, come si vede dal suo *Encomio di Elena*.

La tesi di Gorgia è questa. Elena tradì Menelao perché persuasa da Paride, e andò così incontro al proprio destino che è impossibile evitare con i ragionamenti quando ci si trova di fronte una forza più grande, che è la forza della persuasione esercitata tramite la parola. La parola è un potente dominatore, afferma Gorgia, e trasforma chi l'ascolta cogliendo l'occasione opportuna, il *kairós*. Essa può persuadere per effetto della retorica, cioè dell'arte del dire che sa come porgere gli argomenti per giungere al convincimento agendo direttamente sull'anima di chi ascolta. Per verità, possiamo oggi notare che Gorgia omette una considerazione importante in questo rapporto psico-logico, cioè tra anima e parola: la persuasione in tanto è possibile in quanto coglie nell'ascoltatore una realtà già predisposta al recepimento di quelle parole, che viene così portata alla luce dell'azione. In altre parole: Elena si fece convincere da Paride perché nel fondo della sua anima, del suo desiderio, lo preferiva a Menelao; ma furono le parole di Paride a cogliere il *kairós*, a tramutare la disposizione dell'anima in convincimento e in azione.

Anche a prescindere da questa osservazione, siamo dunque dinanzi ad un rapporto completamente diverso con la verità: la verità è creazione del discorso in quanto esso agisce, cioè fa essere, nel senso che costruisce ciò che esiste; la creazione di verità operata dal discorso è ciò che rende il mondo sempre nuovo. La parola *crea l'oggetto* come opinione, sentimento, credenza in una realtà; l'effetto della parola è la creazione di un mondo; essa non sta al posto di una cosa che le è esterna, ma fa essere in un modo che si comprenderà soltanto dopo, alla luce del mondo che ha creato. Il discorso sofistico è demiurgico, agisce sull'anima come il farmaco sul corpo. Da Plutarco è tramandato infatti che un altro grande sofista, Antifonte, nel Foro di Corinto annunciò di poter curare le malattie grazie all'uso della parola: fu dunque un precursore della psicoterapia. La notizia è data anche da Filostrato, e Luciano ricorda Antifonte come interprete dei sogni.

I Sofisti, Gorgia in particolare, mostrano così come l'argomentazione di Parmenide giri a vuoto: chi dice, dice soltanto parole, e il discorso sull'essere, come dirà più tardi Lacan, è sostenuto soltanto dal presupposto indimostrabile che l'essere esista; l'essere è "un fatto di detto", come dirà, per l'appunto, Lacan.

Tutto ciò non era senza conseguenze sul piano politico: per i Sofisti infatti, la costruzione politica della città aveva luogo sul piano retorico del consenso, essi erano dunque i fautori della democrazia in Atene. Chi della democrazia era nemico acerrimo, sostenitore di un governo autoritario e chiuso a ogni forma di innovazione che non fosse la definitiva instaurazione di un governo gerarchico di "sapienti" dalla normativa immutabile, chiusa alle pretese del popolo, fu Platone, non per nulla ammiratore del regime spartano. Platone

pensava che la città dovesse essere costruita attorno ad un'astratta idea di Bene, ipotesi talmente irrealistica da essere poi criticata radicalmente dallo stesso Aristotele, il quale ebbe il buon senso di pensare che non è l'ordinamento a costituire i cittadini, ma i cittadini a costruire la propria città; e quanto al regime spartano ne analizzò lucidamente le ragioni del fallimento.

Per realizzare il proprio intento didattico-politico, Platone doveva dunque smantellare l'impianto sofistico, riconducendo l'ammissibilità del discorso al rapporto univoco con l'Idea immobile ed eterna della cosa; e poiché sofistico era, in fondo, anche il discorso di Parmenide, per riuscirvi dovette giungere a quello che fu detto il "parricidio": smontare anche l'equazione di essere e realtà che era stata la lezione del suo Maestro. Perché in ciò Platone era un seguace di Parmenide, nel fatto che entrambi miravano ad una "verità" immobile ed eterna; soltanto che, nel caso di Platone, anche le opinioni, fonte di contrasto politico, erano qualcosa che andava messa fuori gioco, anche quando si trattasse di opinioni "vere", in quanto meramente intuitive, quindi non possedute nella loro "dimostrabilità".

Il luogo cruciale dell'argomentazione si ha nel dialogo detto *Sofista*, dove, grazie all'uso strumentale di successive distinzioni (il cosiddetto metodo diairetico) si giunge ad affermare che il Sofista è colui che vende per guadagno non un sapere specifico, "delle cose", ma un sapere che è pura tecnica di confutazione volta a "purificare" un pensiero male impostato. Sotto questo profilo può esistere anche una sofistica "nobile" (in effetti, il Socrate dei dialoghi platonici usa la tecnica sofistica per giungere ai propri scopi) ma il sapere dei Sofisti, in quanto tecnica buona per tutte le circostanze, non è un "sapere", è una sua imitazione. Il Sofista è un imitatore; per inciso, come l'artista, secondo Platone.

Il senso del discorso di Platone, anche per i molti esempi che tornano in questa e altre opere, è chiaro: il sapere può essere soltanto un sapere "professionale", cioè un sapere *attorno alle cose*. Su questa base, in opere come le *Leggi* e la *Repubblica*, egli potrà sostenere che soltanto il filosofo può perseguire l'Idea di Bene, quindi *soltanto lui potrà dettare le leggi della convivenza, della politica*. Si noti: un sapere attorno alle cose significa una "verità" che può essere soltanto riproduzione, nel discorso, della realtà delle cose: infatti non si dice più "una cosa" (un dire) ma "attorno" a una cosa. L'obiettivo di Platone, che egli afferma qui e altrove, è dunque un sapere accessibile soltanto al filosofo; un sapere che riguarda non più una qualunque delle attività umane, ma che è sapere dell'essere, cioè del Vero, come ribadirà Aristotele nella *Metafisica*: al filosofo appartiene il sapere dell'essere in quanto tale, non nelle sue singole parcellizzazioni, ma nella sua universalità. Un sapere come sapere del "Vero"; il filosofo diventa *un professionista della verità*, che, come tale, è sottratta ad una possibile genesi nella testimonianza, ad una possibile rintracciabilità all'interno del dire umano.

Siamo così al punto in cui si giunge al parricidio. Platone deve dimostrare che, contrariamente a quel che affermava Parmenide, il non-essere *esiste*, sia pure in rapporto in qualche modo con l'essere; che può esistere perciò la menzogna nel discorso, che possono esistere false opinioni e discorsi falsi: poiché non tutti accedono al Vero, l'inganno è dire nel discorso ciò che non è, dire il non-essere. Con ciò viene smontata l'argomentazione di Gorgia contro Parmenide, mirata a mettere sullo stesso piano le diverse opinioni; ma ciò avviene soltanto azzerando la posizione di Parmenide che si era prestata all'obiezione vincente di Gorgia.

La verità non è più dunque nella parola che agisce, e, agendo, *mostra* la verità che porta in sé e che la rende potenza generatrice; la verità è nella parola che dice la cosa ricoprendola: il termine greco per scienza è *epistémè*, la cui etimologia indica uno stare sopra, uno dominare. La sofistica "nobile" di chi sa attorno alla cosa mette a tacere le opinioni: l'*epistémè* di Platone, contrariamente alla *alétheia* di Parmenide, si contrappone alla *dóxa*, all'opinione, come il vero al falso, non più come il sottostante all'apparente. Per i Sofisti, al contrario, l'opinione e il discorso, connessi con il buio dell'anima e perciò con la vita stessa, testimoniano, e non possono essere quindi disconnessi da una verità che è verità dell'anima.

Si noti che tutta la filosofia greca, da Parmenide ai Sofisti, a Platone, ad Aristotele, cerca la verità *all'interno del linguaggio*: soltanto che, a differenza dei Sofisti, il Razionalismo classico sposta il luogo della verità dalla mobile germinale del significante a un significato coincidente con la cosa: dall'anima all'inanimato. Tutto l'immenso sforzo dell'*Organon* aristotelico consisterà nello stabilire basi più solide di quelle platoniche per fissare l'unicità del senso, l'univocità del rapporto tra parola e cosa; ciò sarà fatto anche confutando, nelle *Confutazioni sofistiche*, l'uso, da parte dei Sofisti, delle omofonie e delle anfibolie vale a dire delle ambiguità semantiche, per rintracciare significati nascosti sotto l'ambigua apparenza del detto.

Con Aristotele, il tentativo sarà stabilire una perfetta sovrapposibilità tra le strutture del reale, della logica e della sintassi, sicché la verità potrà essere una, oggettiva e immutabile: e potrà esserlo perché il cosmo aristotelico è un sistema chiuso, luogo di leggi deterministiche fissate una volta per sempre, intrinseche alla natura delle cose. Il cosmo rischia di non essere più vivente, di farsi meccanismo come avverrà con Cartesio. Di fatto, Aristotele, attento alla concretezza, ha lampi e aperture che rendono aporetiche molte sue conclusioni; questioni aperte dalle quali germinerà il Neoplatonismo, in particolare dopo il contatto tra la cultura greca e il messaggio testamentario, che afferma una verità testimoniata e una parola che vivifica, e che, soprattutto sposta il sostrato del mondo dall'immobilità dell'essere al Dio *vivente*. Non è casuale l'attenzione che il Neoplatonismo portò a Parmenide e al suo tema dell'apparire come manifestazione dell'essere: identificato ora con il divino, che trasferisce sul piano spirituale e trascendente l'immanente germinale della *phýsis*. La natura diventa trasparenza del Vero, ove l'anima si ri-conosce.

Si apre così una lunga pagina, che parte dalla contesa sulla verità, pensata dalle dottrine neoplatoniche della Profezia come irruzione del divino che agisce sull'Immaginazione del Profeta trasmettendo la verità nel simbolo. La verità appare nuova e inaudita, attingimento del sovrarazionale che destituisce il limitato sapere concettuale dei filosofi. Una dottrina che fonda le infinite eterodossie medievali dei tre monoteismi, che passa attraverso l'elaborazione del sapere magico, alchemico e teosofico e giunge a quel nodo ineludibile che è il Romanticismo, dove la verità germinale dell'anima assume la veste di verità dell'arte e della poesia, verità sempre nuova che fa dell'artista un Profeta e della sua parola un lampo che va oltre i limiti del sapere concettuale. In analogia alla sofistica, la verità traspare nel *Witz*, che mostra l'assurdità della logica tramite la logica dell'assurdo; o nell'*Agudeza*, nell'entimema, il particolare sillogismo caro al Barocco, che grazie all'analogia apre nuove radure per una verità sempre nuova, che desta meraviglia, scaturente dalla capacità creatrice dell'anima.

Il ruolo dell'arte è centrale per la concezione della verità come eterna germinalità, come costruzione dell'anima. Platone, come noto, considerava gli artisti come contraffattori del reale; le loro anime venivano soltanto al sesto posto tra quelle umane nella gerarchia del *Fedro*; egli concepiva infatti l'arte come mera imitazione di un vero sempre eguale a se stesso, terreno esplorabile dai soli filosofi. Aristotele fu più aperto. Nella sua costruzione di una logica del discorso in grado di aderire alla struttura del reale, privo di ambiguità per difenderlo dalle scorribande dei Sofisti, sviluppò una poderosa dottrina nella quale il senso della frase risiedeva nell'accertamento dell'esistenza del suo oggetto. Tale dottrina, nella quale ha un ruolo centrale il principio di non contraddizione, aveva però la necessaria caratteristica di riguardare soltanto la struttura formale del discorso, che doveva presupporre l'esistenza di un senso formale compiuto proprio del discorso stesso, prima ancora di accertarne la verità, attestata soltanto dall'esistenza dell'oggetto. Ciò significò aprire, a differenza di Platone, alla possibilità di una autonomia della creazione artistica, in sé pienamente sensata, salvo riferirsi a un mondo di pure parole, privo di corrispondenze oggettuali esterne. *Arte come divertissement*, si potrebbe dire; una soluzione che componeva il dissidio tra ontologia e sofistica, dividendo le vie del discorso tra quella filosofica e quella letteraria, tra quella della verità e quella della finzione. Una finzione che però assegna un ruolo, ancorché eterodiretto, all'arte: la rivalutazione aristotelica dell'autonomia formale del discorso in sé, apre la via all'apprezzamento della retorica (nel cui ambito rientra l'arte) come pura tecnica di convincimento per chi non è in grado di recepire la "dimostrazione" del filosofo. L'arte e la poesia potranno dunque avere un ruolo catartico, ma non avranno più ruolo veritativo sino al Romanticismo: sarà però a sua volta la letteratura, con Proust, a riportare la verità nel periplo del racconto e dell'esistenza; e con Hoffmannsthal a sgretolare i concetti di soggetto e oggetto. È significativo che ciò sia accaduto nel momento stesso in cui entrava in crisi la fisica classica, fondata sull'astrazione razionalista e cartesiana dell'osservatore esterno immobile.

Se dunque si prova, contro la concezione razionalista, a pensare l'oggetto del discorso non più esterno, e la verità non più legata ad esso come corrispondenza oggettiva; se si prova a portare la verità all'interno dell'anima che quel discorso costruisce, allora essa torna ad essere un eterno sgorgare da una fonte nel buio. In che cosa il discorso ri-vela le tracce di questa origine che porta in sé? Non certo nelle sue strutture logiche, che tentano di veicolare l'inaudito nelle strutture di un già detto. La verità del discorso traspare viceversa dalle sue beanze, dalle sconnesse, dai luoghi ove la logica concettuale non può chiudere il proprio circolo attorno all'inaudito, dove dunque qualcosa "non va": *nel buio del non detto perché non dicibile*, che però può essere letto nella *testimonianza* che esso dà di una vita. Si affaccia così nuovamente, dopo tanti secoli, l'ipotesi di una verità come eterna costruzione eternamente rinnovata, una verità che s'identifica con l'eterna giovinezza, con l'acqua di vita.

Introdotta da quel crocevia di culture che fu il Romanticismo, nei cui confronti il debito junghiano è totale (basti pensare soltanto alla dottrina del sogno di Görres) la psicologia analitica junghiana ha avuto il merito di rendere nuovamente attuale un sapere che ha radici nel pensiero mitico e nella Sofistica, obliato da secoli di Razionalismo occidentale, ideologia nata come ideologia del dominio rivelatasi buona per tutti i tempi, e che tale è rimasta con la nascita del Razionalismo scientifico, ideologia del dominio sulla natura tramite la tecnica. Ideologia che si è tradotta nello Scientismo per il quale la verità umana, "scientificamente" non dimostrabile, rientra nella cosiddetta opinione intesa come nulla ontologico: estrema trasformazione della *passione* platonica per una verità come terreno di caccia per lo specialista, dal quale tener fuori la massa dei profani.

Riscoprire la verità dell'anima e delle sue *passioni* è forse il senso più vero e profondo che sorregge l'ipotesi della democrazia come gestione delle nostre proprie vicende, apertura al nuovo, attenzione ai segnali del futuro che è già qui e che fa udire la sua flebile voce dal buio dell'inaudito.

## BIBLIOGRAFIA AGGIUNTIVA

(Sono esclusi i testi già citati in *Storia di un altro occidente*)

- After neoliberalism. The Kilburn Manifesto*, ed. by S. Hall, D. Massey, M. Rustin, London, Lawrence & Wishart, 2015 (pubblicato anche sul web da Soundings)
- AUDIER, S., *Le Colloque Lippmann. Aux origines du "néo-libéralisme"*, Lormont, Le bord de l'eau, 2012
- BARENS, I., "Animal Spirits" in *John Maynard Keynes's General Theory of Employment, Interest and Money. Some Short and Sceptical Remarks*, Darmstadt, Discussion Papers on Economics 201, 2011
- BASTIAT, F., *Propriété et loi. Justice et fraternité*, Paris, Guilaumin et C<sup>ie</sup>, 1848
- *La loi*, ivi, 1850
- *Harmonies économiques*, ivi, 1864
- BENTHAM, J., *A Defense of Usury*, N. York - London, Cambridge Un. Press, 2014, ristampa dell'ed originale, Dublin, Williams, Colles, White, 1788
- *Principles of Morals and Legislation*, London, T. Payne and Son, 1789
- *Anarchical Fallacies. An Examination of The Declaration of Rights issued during the French Revolution*, in: *The Works of Jeremy Bentham published, etc.*, vol II, Edinburgh, W. Tait - London, Simpkin Marshall, 1843
- *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, Trad. di V. Fortunati, Venezia, Marsilio, 4<sup>a</sup> ed., 2009
- BÖHM, F., *Entmachtung durch Wettbewerb*, hrsg. Von T. Roser und W. Oswald, Berlin, LIT Verlag, 2007
- BONEFELD, W., *Freedom, Crisis, and the Strong State: On German Ordoliberalism*, [www.bisa.ac.uk/index.php?](http://www.bisa.ac.uk/index.php?)
- *Adam Smith and Ordoliberalism: on the Political Form of Market Liberty*, [www.researchgate.esrc.ac.uk/grants/.....read](http://www.researchgate.esrc.ac.uk/grants/.....read)
- *The Crisis of Neoliberal Political Economy and the Return of the State: On the Theoretical Roots of Postneoliberalism*, in: *Adam Smith's Political Philosophy in the German Ordo-Liberal tradition*, ivi
- *German Ordo-Liberalism and the Politics of Vitality*, ivi
- *Human Economy and Social Policy in Ordo-Liberalism and Political Authority*, ivi
- *Social Market Economy and Big Society: German Neoliberalism and the Politics of Austerity*, ivi
- BOURDIEU, P., *L'essence du néo libéralisme*, Le Monde diplomatique, Marzo 1998
- BURKE, E., *Reflections on the Revolution in France*, [socserv2mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/burke/revfrance.pdf](http://socserv2mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/burke/revfrance.pdf)
- COMMERS, R., *Marx's Concept of Justice and the two Traditions in European Political Thought*, *Philosophia*, 33, 1984 (1)
- CROCE, B.-EINAUDI, L., *Liberismo e Liberalismo*, Intr. di G. Malagodi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988 (anche sul web a [web.tiscali.it/benedettocroce2000](http://web.tiscali.it/benedettocroce2000))
- DARDOT, P.-LAVAL Ch., *La nuova ragione del mondo*, Trad. di R. Antonucci e M. Lapenna, Roma, DeriveApprodi, 2013
- DEAN, J., *The Neoliberal Trap*, [www.opendemocracy.net/jodi-dean/neoliberal.trap](http://www.opendemocracy.net/jodi-dean/neoliberal.trap)
- DENORD, F., *Le prophète, le pèlerin et le missionnaire. La circulation internationale du néo-libéralisme et ses acteurs*, Actes de la recherche en sciences sociales, 145,1, 2002, [www.persee.fr/doc/arss\\_0385-5322\\_num\\_145\\_1\\_2794](http://www.persee.fr/doc/arss_0385-5322_num_145_1_2794)
- EUCKEN, W., *Ordnungspolitik*, hrsg. Von W. Oswald, Munster-Hamburg-London, LIT Verlag, 1999
- *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Tübinge, Mohr Siebeck, 7. Aufl., 2004
- *Wirtschaftsmacht und Wirtschaftsordnung*, Berlin, LIT Verlag, 2012
- EVANS, R.J., *Il terzo Reich al potere. 1933-1939*, Trad. di A. Catania, Milano, Mondadori Oscar, 2011
- FERGUSON, A., *An Essay on History of Civil Society*, London, A. Millar & T. Caddel - Edinburgh, A. Kinkaid & J. Bell, 1767; anastatica, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2001
- FERRERO, P., *La truffa del debito pubblico*, Roma, DeriveApprodi, 2014
- FOUCAULT, M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, éd. él. sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Trad. di M. Bertani e V. Zini, Milano, Feltrinelli, 2005
- FRIEDMAN, M., *The Role of Monetary Policy*, *The American Economic Review*, 58,1, 1968
- *Capitalism and Freedom*, Chicago and London, The Un. Of Chicago Press, 2002
- GILBERT, J., *What Kind of Thing is "Neoliberalism"?*, *New Formations* 80-81, 2013 (anche sul web <https://www.lwbooks.co.uk/new-formations>)
- GLOSSNER, Ch.L.-GREGOSZ, D., *The Formations and Implementation of the Social Market Economy by Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard*, St Augustin/Berlin. Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011, [www.kas.de/wf/doc/kas\\_23246-544-2-30.pdf](http://www.kas.de/wf/doc/kas_23246-544-2-30.pdf)

- GOLDSCHMIDT, N., *Alfred Müller-Armack and Ludwig Erhard: Social Market Liberalism*, Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomie, Walter Eucken Institut, Freiburg, 2012, (sul web in [www.wipo.uni-freiburg.de/...../04\\_12bw.pdf](http://www.wipo.uni-freiburg.de/...../04_12bw.pdf))
- HARTWICH, O.M., *Neoliberalism. The Genesis of a Political Swearword*, CIS Occasional Papers 114, 2009, [www.ort.edu.ny/facs/...../68/neoliberalism68.pdf](http://www.ort.edu.ny/facs/...../68/neoliberalism68.pdf)
- HORKHEIMER, M.-ADORNO, Th.W., *Dialettica dell' Illuminismo*, Trad. di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1966
- HOBBS, Th., *On the Citizen*, ed. by M. Silverthorne and R. Tuck, Cambridge, Un. Press, 18<sup>th</sup> ed., 2014
- HUME, D., *A Treatise on Human Nature*, ristampa dell'ed. in 3 voll, Oxfors, Clarendon Press, 1896, [www.css.ethcz.ch/en/services/digital-library/.....html/125487](http://www.css.ethcz.ch/en/services/digital-library/.....html/125487)
- *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, reprint 1912 dell'ed. del 1777, [www.gutenberg.org/files/4320/4320...../4320-h](http://www.gutenberg.org/files/4320/4320...../4320-h)
- *Storia naturale della religione*, Intr. di P. Casini, Bari, Laterza, 2007
- *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di G. Paganini, Milano, Rizzoli, 2013
- *An Enquiry concerning Human Understanding*, [www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/...../hume/enquiry.pdf](http://www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/...../hume/enquiry.pdf)
- *Of the Original Contract*, [www.constitution.org/dh/origcont.htm](http://www.constitution.org/dh/origcont.htm)
- IWAI, K., *The Second End of Laissez faire: The Bootstrapping Nature of Money and the Inherent Instability of Capitalism*, [www.iwai-k.com/The%20Second%20End%20of%20Laissez%20faire](http://www.iwai-k.com/The%20Second%20End%20of%20Laissez%20faire)
- KAFKA, F., *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1972
- KANT, I., *Critica della ragion pura*, Trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, 7<sup>a</sup> ed. riveduta da V. Mathieu, 9<sup>a</sup> ed 1965, Bari, Laterza U.L., 1969
- KEYNES, J.M., *A Tract on Monetary Reform*, London, Macmillan and Co. Limited, 1924
- *The General Theory of Employment, Interest and Money*, [www.cas.umkc.edu/economics/people/facultypages/...../generaltheory.pdf](http://www.cas.umkc.edu/economics/people/facultypages/...../generaltheory.pdf)
- *The End of Laissez faire*, [www.mx.nthu.tw/...../keynes-JM=The%20End%20of%20Laissez%20faire](http://www.mx.nthu.tw/...../keynes-JM=The%20End%20of%20Laissez%20faire)
- *The General Theory of Employment*, *The Quarterly Journal of Economics*, February 1937
- KHOMEINI, *Lettera a Gorbaciov*, [www.diruz.it/2012/07/03/la-lettera-di-khomeini-a-gorbaciov](http://www.diruz.it/2012/07/03/la-lettera-di-khomeini-a-gorbaciov)
- LATOUCHE, S., *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Trad. di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 1995
- *Il mondo ridotto a mercato*, Trad. di R. Magni e M. Pellegrino, Roma, Edizioni del Lavoro, 1998
- *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Trad. di S. Vacca, Torino, Bollati Boringhieri, 2000
- *L'invenzione dell'economia*, Trad. di F. Grillenzoni, ivi, 2010
- LAZZARATO, M., *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neolibera*, Trad. di A. Cotulelli e E. Turano Campello, Roma, DeriveApprodi, 2012
- LIPPMANN, W., *Public Opinion*, N. York, Harcourt, Brace and Company, 1922
- *An Inquiry into the Principles of the Good Society*, Boston, Little, Brown and Company, 1938
- *The Public Philosophy*, Boston-Toronto, Little, Brown and Company, 1955
- LOCKE, J., *Epistola sulla tolleranza*, Trad. di F.A. Ferrari, Lanciano, Carabba, 1933
- *An Essay concerning Human Understanding*, Pennsylvania State Un., 1999
- *Saggi sulla legge naturale*, a cura di M. Cristiani, Bari, Laterza, 1973 e 2007
- *Two Treatises of Government*, [www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcom/3113/locke/government.pdf](http://www.socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcom/3113/locke/government.pdf)
- *The Reasonableness of Christianity*, [www.thefederalistpapers.org](http://www.thefederalistpapers.org)
- MANDEVILLE, B., *The Grumbling Hive: OR, KNAVES turn'd HONEST*, [www.csus.edu/indiv/...../mandevillefableofthebees.pdf](http://www.csus.edu/indiv/...../mandevillefableofthebees.pdf)
- MAGRIS, A., *Carlo Kérenyi e la ricerca fenomenologica della religione*, Milano, Mursia, 1975
- MARX, K., *Storia delle teorie economiche*, Trad. di E. Conti, Torino, Einaudi, 1954-1958, 3 voll.
- *Il Capitale*, Trad. varie, Roma, Rinascita, 1956, 8 tomi
- *Die Deutsche Ideologie*, [www.ebbemunk.dk/misc/marx.pdf](http://www.ebbemunk.dk/misc/marx.pdf)
- MARX, K.-ENGELS, Fr., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, [www.infoladen-wiesbaden.de/index.php?option=die\\_heilige\\_familie](http://www.infoladen-wiesbaden.de/index.php?option=die_heilige_familie)
- MILL, J.S., *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, London, Longmans, Green and Co, 7<sup>th</sup> Ed., 1920, [http://oll.libertyfund.org/mill-principles-of-political-economy-ashley-ed#f\\_1099](http://oll.libertyfund.org/mill-principles-of-political-economy-ashley-ed#f_1099)
- *Sulla libertà*, Testo inglese a fronte, Intr., Trad., Note e Apparati di G. Mollica, Milano, Rizzoli/RCS Libri, 2015
- MÜLLER-ARMACK, A., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Freiburg, Verlag Rombach, 1966
- Neoliberal (The) Crisis*, ed. by J. Rutheford-S. Davidson, London, Lawrence Whishart, 2012 (pubblicato da Soundings anche sul web)
- NOZICK, R., *Anarchia, stato, utopia*, Trad. di G. Ferranti, Pres. di S. Maffettone, Milano, Il Saggiatore, 2000
- PANEZIO, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Ed., Trad., Note e App. a cura di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2002
- PIKETTY, Th., *Il capitale nel XXI secolo*, Trad. e cura di S. Arecco, Milano, Bompiani Vintage, 2016

- POLANYI, K., *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Foreword by J.E. Stiglitz, Intr. By F. Block, 2<sup>nd</sup> Beacon Paperback Ed., Boston, Beacon Press, 2001
- POSIDONIO, *Testimonianze e frammenti*, Intr., Trad., Commentario e App. di E. Vimercati, Milano, Bompiani, 2004
- RADICE, R., *A proposito del rapporto tra Filone e gli Stoici*, Fortunatæ, 17, 2006
- RÖPKE, W., *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, Ed. it. A cura di S. Cotellessa, Bologna, Il Mulino, 2004
- *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, a cura di D. Antiseri e F. Felice, Trad. di N. Portinaci, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015
- RÜSTOW, A., *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, 3., überarbeitete Aufl. u.s.w., hrsg. von F.P. und G. Maier-Rigaud, Marburg, Metropolis Verlag, 2001
- SAY, J.B., *Traité d'économie politique*, 6<sup>e</sup> éd., Paris, 1841, réimpression Osnabrück, Zeller, 1966
- *Cathéchisme d'économie politique*, 6<sup>e</sup> éd., Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 1881
- *Catechismo di economia politica*, tradotto dal testo della terza edizione accresciuta e corretta dall'autore, Siena, dai torchi di Pandolfo Rossi, All'insegna della Lupa, 1835
- SHAFTESBURY, F.A., *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times, etc., by the Right Honourable Authority Earl of Shaftesbury*, Basil, printed for J.J. Torneisen, and J.L. LeGrand, 1790, 2 voll. Vol. II
- SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, 6<sup>th</sup> Ed., 1790, ristampata da MetaLibri, [https://www.biblio.org/ml/libri/s/Smith\\_MoralSentiments\\_p.pdf](https://www.biblio.org/ml/libri/s/Smith_MoralSentiments_p.pdf)
- *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. e T. Biagiotti, Torino, De Agostini-U.T.E.T., 2013,
- SPENCER, H., *Social Statics. The Condition of Human Happiness*, N. York, D. Appleton and Company, 1883
- *The Man versus the State*, Intr. By A.J. Nock, Caldwell, The Caxton printers Ltd., 1960
- STEINER, Y. et WALPIN, B., *L'apport de l'ordolibéralisme au renouveau libéral, puis son éclipse*, Carnets de bord, 11, 2006, [www.unige.ch/ses/socio/carnetsdebord/11\\_114.pdf](http://www.unige.ch/ses/socio/carnetsdebord/11_114.pdf)
- Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Secondo la raccolta di Hans Von Arnim, a cura di R. Radice, Milano, Bompiani, 2002
- SWIFT, J., *A Modest Proposal*, [www.secret-satire-society.org/wp-content/...../11/Jonathan-Smith-A-Modest-Propopsal.pdf](http://www.secret-satire-society.org/wp-content/...../11/Jonathan-Smith-A-Modest-Propopsal.pdf)
- THATCHER, M., Intervista a *Woman's own* del 23 Settembre 1987, [www.margareththatcher.org/document/106689](http://www.margareththatcher.org/document/106689)
- VON HAYEK, F.A., *Studies in Philosophy and Economics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967
- *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Trad. di G. Minotti, a cura di E. Coccia, Roma, Armando Editore, 1988
- *La società libera*, Trad. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi riveduta da L. Infantino e N. Iannello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007
- *The Pure Theory of Capital*, Auburn, Alabama, The Ludwig Von Mises Institute, 2009
- *Contro Keynes*, a cura di S.R. Shenoy, Trad. di D. Antongiovanni e M. Beretta, Torino, IBL Libri, 2010
- *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, a cura di A. Perotti e S. Monti Bragadin, Trad. di P.G. Monateri, Milano, Il Saggiatore, 2010
- VON MISES, L., *The Ultimate Foundation of Economic Science*, Toronto-Princeton-N. York-London, Van Nostrand Company Inc., 1962
- *Human Action. A Treatise on Economics*, 4<sup>th</sup> rev. ed., S. Francisco, Fox and Wilkes, 1996
- WEBER, M., *L'etica protestante l'economia del capitalismo*, Intr. di G. Galli, Trad. e App. di A.M. Marietti, Milano, Rizzoli, 1991
- WELLS, P., *Neoclassical Theories of Employment and Aggregate Demand*, Review of Social Economy, 49,3, 1991: dattiloscritto sul web in [www.ideals.illinois.edu/...../keinesgeneraltheory](http://www.ideals.illinois.edu/...../keinesgeneraltheory)