

PAOLO HERITIER

**UTILI NON PREDICHE?
IL PUNTO CRITICO
E L'ANTROPOLOGIA COMPLESSA
DELLA LIBERTÀ
IN LUIGI EINAUDI**

A giudizio dell'autore, il risultato dell'itinerario teorico di Einaudi è un pensiero filosoficamente aperto, sospeso tra il teorico e il pratico, tra l'ideale e il reale, ma forse proprio in questo tratto, paradossalmente, risiede la sua rilevanza antropologica e attualità teoretica. L'Einaudi delle Lezioni di politica sociale, in particolare, fonda il liberalismo su un'etica antropologica ove si rivelano centrali il risparmio, la famiglia, l'impresa, le istituzioni, entro una concezione globale dell'azione umana economico-sacrificale e non consumistico-dilapidatoria. Rilette nel periodo centrale della grave crisi economica d'inizio millennio, queste pagine del 1949, più che ottocentesche e premoderne, possono rivelarsi post-postmoderne, proponendo non tanto soluzioni tecniche (il pareggio di bilancio) quanto una lucida e provocatoria individuazione dei problemi della condizione umana nelle società contemporanee.

Anno XLVII, n. 203 online
gennaio-aprile 2012
ISSN 2035-5866

LUIGI EINAUDI
Celebrazioni
a cinquant'anni
dalla scomparsa

Francesco Forte
Raimondo Cubeddu
Paolo Heritier

Francesco Forte
Le dicotomie della libertà.
Einaudi vs. Keynes

Raimondo Cubeddu
Il tempo del liberalismo

Paolo Heritier
Utili non prediche?
Il punto critico
e l'antropologia complessa
della libertà
in Luigi Einaudi



Biblioteca della libertà

«Biblioteca della libertà»
Direttore: Pier Giuseppe Monateri

ISSN 2035-5866
Rivista quadrimestrale online del Centro Einaudi
[\[www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html\]](http://www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html)
Direttore responsabile: Giorgio Frankel
© 2012 Centro di Ricerca e Documentazione
"Luigi Einaudi"

PAOLO HERITIER

**UTILI NON PREDICHE?
IL PUNTO CRITICO
E L'ANTROPOLOGIA COMPLESSA
DELLA LIBERTÀ
IN LUIGI EINAUDI***

Il risultato dell'itinerario teorico di Einaudi è un pensiero filosoficamente aperto, sospeso tra il teorico e il pratico, tra l'ideale e il reale, ma forse proprio in questo tratto, paradossalmente, risiede la sua rilevanza antropologica e attualità teoretica

**1. UNA FIGURA FILOSOFICO-GIURIDICA
DELL'ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ EINAUDIANA**

Il pensiero di Luigi Einaudi non è facilmente sistematizzabile per la sua stessa composizione e forma, diviso e articolato come appare tra monografie e articoli scientifici, articoli divulgativi, veri e propri interventi politici su questioni di attualità, note istituzionali, riferimenti a questioni empiriche, richiami morali qualificati come «prediche» e molto altro.

Manca forse, nel complesso dell'opera, e probabilmente non a caso, un testo conclusivo e riepilogativo in grado di tenere insieme in modo compiuto, dal punto di vista teorico, i diversi interessi, le intuizioni eclettiche presenti nella molteplicità dei contributi e dei generi delle opere, costantemente connesse con la stessa storia delle istituzioni economiche e giuridiche italiane, dalla Banca d'Italia alla Presidenza della Repubblica.

In questo senso il risultato dell'itinerario teorico di Einaudi è un pensiero filosoficamente incompleto e aperto, come sospeso tra il teorico e il pratico, tra l'ideale e il reale, ma forse proprio in questo tratto, paradossalmente, risiede la sua rilevanza antropologica e attualità teoretica. Di qui muove il mio parziale tentativo di rilettura dopo la crisi economico-finanziaria, come vedremo nel seguito dell'articolo.

A ragione di quest'assenza teorica, qui vorrei dunque riferirmi a un solo testo, se non sintetico dell'insieme della visione einaudiana, quanto meno emblematico della

* Questo saggio si inserisce entro l'attività dell'Osservatorio sull'Antropologia della Libertà e dei convegni «L'ideale del buon governo. Einaudi e il legame tra individuale e sociale» (Dogliani, 26-28 novembre 2009) e «Gli orizzonti del liberalismo» (Dogliani, 29 ottobre 2011) organizzati dall'Associazione Polis, in collaborazione con il Comune di Dogliani, nell'ambito delle celebrazioni in onore dei cinquant'anni dalla scomparsa di Luigi Einaudi.

sua intera concezione antropologica. Le *Lezioni di politica sociale*¹ sono questo testo proprio in quanto pensate tra il saggio scientifico, l'articolo predicatorio di giornale e la lezione universitaria, ed espresse in un tono colloquiale e discorsivo in un momento del tutto particolare per la storia europea, la fine della Seconda guerra mondiale e l'inizio di una nuova era². Analizzo il libro³ anche per il suo nascere in un ideale non-tempo storico, nel luogo ideale e fuori tempo dell'esilio in Svizzera (1944) e della trasformazione radicale di una società e di un modo di vivere (fino al 1949, anno in cui il testo è pubblicato). Quasi a indicare che temi, da Einaudi presi in considerazione nel tratteggiare in positivo il suo modello di uomo, quali il risparmio, il sacrificio, la famiglia, la terra e così via, lungi dall'essere inattuali nel contenere una visione nostalgica per il vivere idealizzato in una società agricola, contadina e financo premoderna, possono oggi essere letti da un altro punto di vista, precisamente epocale-antropologico. Questo tratto *antropologico e fondamentale* può riemergere proprio nei tempi di una nuova crisi mondiale, superando un periodo in cui il clima sociale del dopoguerra e dello sviluppo economico aveva rinviato progressivamente nell'oblio quelle nostalgie «rurali» ritenute ormai premoderne, sostituendole con una cultura «metropolitana» del consumare e dell'apparire, considerata liberale e moderna. Oggi, tuttavia, allorché di questa visione si intravedono anche i limiti antropologici e sociali, la stessa incapacità di mantenere la vitalità di una società, dello stato e delle istituzioni come del mercato, le critiche «premoderne» di Einaudi assumono un significato affatto diverso, con echi addirittura «post-postmoderni».

Le posizioni einaudiane e la stessa cifra del richiamo al ciclo di affreschi del Lorenzetti (i cui particolari l'allora Presidente della Repubblica aveva inserito nella raccolta *Il buongoverno. Saggi di economia e di politica*⁴) contengono a mio giudizio un tratto implicitamente *trans-storico*, quasi di giudizio antropologico e sociale – pur necessariamente solo abbozzato – sui costumi delle diverse epoche e sull'ascesa e il declino delle civiltà: il cui fulcro è la teoria del punto critico.

In alcuni passi, Einaudi sembra addirittura far riferimento ad argomenti di stampo giusnaturalista, pur se questo *tratto giusnaturalista o transtorico* appare sempre legato a un profondo senso della mediazione tra l'ideale e lo storico finalizzato al (buon) go-

¹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, Torino, Einaudi, 1949.

² Sulla rilevanza politica di questo periodo immediatamente successivo all'esilio svizzero, è utile la raccolta dei contributi forniti da Einaudi al dibattito circa la nascente repubblica italiana: L. Einaudi, *Riflessioni di un liberale sulla democrazia 1943-47*, a cura di P. Soddu, Firenze, Leo S. Olschki, 2001; si vedano tra l'altro l'*Introduzione*, di P. Soddu, pp. VII-XXVIII, e i contributi *Il mito dello stato sovrano*; «*Major et sanior pars*», ossia della tolleranza e dell'adesione politica; *Il mito delle corti costituzionali*; *Della paura*; *Il mito della sovranità popolare*.

³ Sia pur limitatamente alla questione antropologica e con specifico riferimento alla parte terza del volume (*Concetto e uguaglianza nei punti di partenza*, pp. 172-246), quella maggiormente significativa in tema.

⁴ Un tentativo di fornire un quadro organico, per quanto possibile, del pensiero einaudiano si deve a P. Silvestri, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, di cui condivido l'impostazione antropologica ed estetico-giuridica, ispirata alla nozione di figura di Enrico di Robilant, intorno a un tema centrale per la filosofia del diritto: il rapporto tra libertà e legge. In particolare mutuo nelle pagine successive il ricorso esplicativo alla figura dell'affresco del Lorenzetti come cifra esplicativa del pensiero di Einaudi.

verno dell'umano, generando una contraddizione feconda, una tensione teorica tra le esigenze fondative del legame sociale (e la loro rappresentazione simbolica: si pensi alla posizione che egli assume con riguardo al ruolo della monarchia per l'unità dello stato) e la contingenza storica, sempre irriducibile a quelle.

Nell'articolo «*Major et sanior pars*», Einaudi giunge, nel corso dell'analisi di una teoria delle élites e dei «freni al prepotere del ceto politico», a interrogarsi su «l'alone di intoccabilità» di alcuni principi fondamentali, precisando come la difesa della tolleranza implichi «l'intolleranza verso qualunque potere di una maggioranza anche fortissima che si arroccasse di toccare i diritti fondamentali della persona umana»; ambito, questo dei diritti fondamentali, in cui «neppure l'unanimità di tutti gli uomini viventi in una società politica varrebbe a giustificare la legge coercitiva negatrice delle libertà fondamentali dell'individuo»⁵. L'economista si spinge dunque qui a negare, con argomenti di tenore giusnaturalistico, il mito della sovranità della maggioranza di fronte alla responsabilità verso il futuro: quella descritta non sarebbe neppure «unanimità», «ché gli uomini viventi oggi non possono negare l'eredità dei loro padri, la quale ha il diritto di rivivere nei figli non ancora nati»⁶.

In altre parole, il richiamo a un ideale quasi giusnaturalistico si integra qui in una struttura concettuale immersa nella storia e legata al rapporto tra le generazioni inteso in termini di responsabilità morale. Dunque la posizione di una «tradizione», della sfera dell'*ideale*, non è mai in Einaudi scissa dal problema concreto dell'attualizzazione storica di quella stessa «tradizione» e dalla sua proiezione verso il futuro. Tratto che sembra implicare l'adozione di una concezione evoluzionistica della «persona» umana, ove il liberalismo ha, sinteticamente, una destinazione e un senso antropologico concernente le modalità stesse di esercizio e di possibilità della libertà umana: esso è «la dottrina di chi pone al di sopra di ogni altra meta il perfezionamento, la elevazione della persona umana», dottrina morale dunque, «indipendente dalle contingenze di tempo e di luogo»⁷.

Tornando però, senza indulgere troppo a quel divagare tra concetti e problemi assai diversi, a impianti anche contraddittori che il fecondo eclettismo dell'opera einaudiana ispira talvolta al lettore affascinato dalla sua stessa prosa, appare opportuno, come indicato, concentrarsi sulle sole *Lezioni*. Per cogliere così quello che mi sembra *il punto antropologico e teorico centrale* di questo pensiero – inesorabilmente sempre diviso e scisso tra il teorico e il pratico, tra il contingente e lo storico – vale a dire la contraddizione tra le esigenze mitico-fondative di una concezione condivisa dell'antropologico (la persona umana libera come base istitutiva della società) e la contingenza a tratti brutale della lotta politica ed economica delle forze che si esprimono nella società. L'ipotesi da cui si muove è che tale contraddizione irrisolta esprima una visione dell'umano che può offrire spunti interessanti nel tempo attuale, in cui il tanto studiato e declamato tema novecentesco del *declino dell'Occidente* sembra giungere al suo precipitato storico, paradossalmente proprio attraverso il diffondersi mondiale di quel

⁵ L. Einaudi, «*Major et sanior pars*», pp. 93-94. Cito qui dalla versione pubblicata nella raccolta *Il buongoverno* [1954], Roma-Bari, Laterza, 2004.

⁶ L. Einaudi, «*Major et sanior pars*», p. 94.

⁷ L. Einaudi, *Liberalismo*, in *Riflessioni di un liberale sulla democrazia 1943-47*, cit., p. 65; si veda anche P. Soddu, *Introduzione*, cit., p. IX.

mercato, legato alla globalizzazione, che Einaudi era solito predicare come fondamento della libertà umana.

Secondo Salvati invece il difetto delle *Lezioni* è quello di parlare di un «piccolo mondo antico» ottocentesco, idealizzato e forse neppure mai esistito, fatto di piccole imprese e di artigiani, di agricoltura e di fittavoli, che non coincideva per nulla già con il mondo di Einaudi, esprimendo una realtà economica e sociale completamente diversa, che il Presidente non comprendeva davvero, privo com'era «degli strumenti più poderosi per comprendere la modernità»⁸.

Dopo settanta anni dalla loro scrittura e in condizioni morali, sociali ed economiche affatto diverse, a pochi anni dal giudizio di Salvati – anni che però ci sembrano lontani, come se si fosse passato il punto critico di tutti i punti critici con la grande crisi economica di inizio millennio –, si tratta di comprendere se quel mondo ottocentesco, quei giudizi sui costumi rurali e familiari appaiano ancora esclusivamente una nostalgia, più o meno conservatrice o reazionaria, per una civiltà ideale borghese mai esistita o un modo di vita ormai scomparsi e in via di estinzione. Oppure qualcosa di differente, magari (almeno un abbozzo di) un più preciso giudizio sulle epoche, sulla crescita e sul declino delle civiltà in grado di mostrare, sia pure storicamente, *tendenze antropologiche tipologiche*⁹ che individuano figure dell'umano.

Una concezione della persona e del diritto *evoluzionistica e non giusnaturalista*, esigenziale e figurale è stata sviluppata dal filosofo del diritto torinese Enrico di Robilant, sia pure con riferimento non a Einaudi, ma alla visione del razionalismo pancritico di Bartley, Popper e Hayek, ove proprio la concezione della persona è la cifra che risolve in termini evoluzionistici e liberali e non giusnaturalistici e moralistico-religiosi il conflitto tra le esigenze di fondazione del legame sociale e la concretezza del contingente¹⁰.

La fecondità della tensione tra le istanze antropologico-fondamentali di una filosofia sociale e le frenetiche esigenze evoluzionistiche della contingenza del mercato si coglie, nell'Einaudi delle *Lezioni*, nei lunghi passi costitutivi di un'*etica del sacrificio*,

⁸ M. Salvati, *Introduzione* a L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale* [1949], Torino, Einaudi, 2003.

⁹ Per una concezione esigenziale della nozione di persona, E. di Robilant, *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di filosofia del diritto 1998-1999*, Torino, Giappichelli, 1999.

¹⁰ Senza poter approfondire in questa sede la questione, coglie bene il punto del rapporto indiretto tra giusnaturalismo ed evoluzionismo liberale, già individuabile come tensione in Einaudi, Robilant, allorché precisa come «Oltre a trovarsi di fronte al diritto posto dal potere massimo o da un legislatore, o dagli uomini stessi nel loro operare, tuttavia, la persona si può anche collocare dinanzi a un diritto *non* posto dagli uomini. Il diritto non posto dagli uomini, nel corso dei secoli, è stato per lo più indicato dal pensiero filosofico-giuridico con il termine "diritto naturale". Alla luce degli sviluppi della metateoria critica, e delle esigenze di una riflessione sul diritto, la denominazione "diritto naturale" non appare necessaria e può essere fuorviante. Essa, infatti, riflette una determinata concezione della natura e dell'ordine che, nel contesto attuale della cultura scientifica, appare riduttiva e generica, in quanto non consente di tener adeguatamente conto degli articolati problemi che la figura del diritto solleva, nonché del suo potenziale allusivo». E. di Robilant, *Diritto, società e persona*, cit., p. 146. Il punto non può qui essere svolto, ma l'intera apertura alla sfera della configurazione dell'estetico prospettata da Robilant rappresentano, a mio avviso, una efficace rilettura teorica delle intuizioni «estetico-figurative» che emergono a tratti, come macchie di colore, entro l'opera di Einaudi. Sull'opera di Robilant, da ultimo P. Heritier, *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, Torino, Giappichelli, 2009², in particolare pp. 34-75. Si veda anche *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, a cura di P. Heritier, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

dedicati alla centralità del risparmio per la società, per l'esistenza della famiglia, dell'impresa, della collettività; tutte problematiche economiche supportate da argomenti concernenti la libertà e collocate entro una visione antropologica globale: sono anche esse ottocentesche e anacronistiche? Il legame tra l'antropologico e l'economico appare anch'esso perduto ai nostri tempi, in cui si discute quotidianamente di *default*, annunciato e rischiato, degli stati europei per eccesso di debito pubblico, senza riuscire mai tuttavia a inserire l'analisi economica in una concezione prospettica «dell'elevazione della persona» socialmente condivisa, neppure nelle linee generali. Non è questo, più che il ritorno a una società «agricola», che al pensatore «ottocentesco» preme? È tutto questo davvero così superato?

Con ciò non si vuol affatto dire che occorre tornare a guardare indietro come certo fa l'economista, ma che forse ciò che era l'avanti non appare più così promettente, e questo conduce a riarticolare il giudizio, forse, anche sulla terza parte delle *Lezioni*.

Il problema teorico che a questo proposito si pone in Einaudi è classicamente filosofico-giuridico: enunciare come sia possibile, senza ricadere in una concezione sostanzialistica del bene comune propria di un accostamento vicino al «giusnaturalismo», l'ideale di un «buon governo» posto *tra privato e pubblico, tra libertà e tradizione, tra responsabilità della coscienza ed etica delle istituzioni*, come figura che, senza negare le istanze dell'evoluzione sociale affidandosi a un oggettivismo sostanzialistico, possa produrre enunciati conoscitivi, in una data situazione storica, in grado di orientare il comportamento attraverso la mobilitazione dell'adesione libera individuale e non della sola minaccia della sanzione.

Non è questo il problema centrale del diritto, disciplina che per definizione appare sempre già superata da discipline concorrenti più seducenti e alla moda? Questo è il problema *antropologico* costitutivo del diritto analizzato a partire da un'*antropologia della libertà*, già enunciato nei termini della contrapposizione tra legge e libertà fin dai tempi dell'Epistola ai Romani da Paolo di Tarso, e da cui il liberalismo, volto a mantenere un'attenzione reale al tema della libertà della persona, e non solo alla questione della massimizzazione dell'utile, è pienamente investito¹¹. In quest'articolo non è certo possibile neppure abbozzare il tema, ma semplicemente mostrare come nelle pieghe della visione antropologica, espressa dalle *Lezioni*, tale questione sia già centrale e come essa sia divenuta una vera e propria «emergenza antropologica» di fronte alla crisi economica dell'Occidente (e politico-istituzionale dell'Europa) all'alba del terzo millennio. In Einaudi non v'è la soluzione, ma il problema è individuato proprio come l'impossibilità di risolverlo teoreticamente, magari circondato da una visione ingenua e idealista, ma certo non solo dalla sua sistematica rimozione, ancora oggi di gran moda.

2. ATTUALITÀ DELLE LEZIONI DI POLITICA SOCIALE

A partire da questi interrogativi e con queste precauzioni, si pensi dunque, in Einaudi, al modo in cui è concepita la distinzione tra il tipo di uomini «risparmiatore» e quello «dilapidatore», analizzata dal punto di vista delle condizioni di vita fin troppo minuta-

¹¹ Su questo aspetto rinvio a quanto precisato in altra sede: P. Heritier, *L'uomo del diritto. Il problema della conoscibilità del diritto naturale in San Paolo*, in F. Di Blasi e P. Heritier (a cura di), *La vitalità del diritto naturale*, Palermo, Phronesis, 2008, pp. 117-158.

mente, fino a dettagliare addirittura il numero di figli come segnale di prosperità ed equilibrio in una famiglia; oppure alla ideazione di un sistema di tassazione, volto a penalizzare la rendita non produttiva e parassitaria, finalizzato al mantenimento della produttività del sistema economico, evitando le rendite meramente finanziarie. Politiche, queste, a cui è connessa un'idea di *welfare*, concepito su base familiare piuttosto che statale, che sta riproponendosi di fatto a fronte della crisi finanziaria dello stato.

Le *Lezioni di politica sociale* contengono d'altra parte una indubbia critica del collettivismo nel nome della libertà, richiamando un altro grande testo contemporaneo, *Verso la schiavitù*¹², scritto da un altro economista, Hayek, ben più drastico di Einaudi nel giudizio sull'appena concepito piano Beveridge. Il testo del Presidente tuttavia mi sembra superare teoricamente quello del Premio Nobel proprio per la posizione in esso contenuta di problemi centrali che, lungi dall'essere risolti, sono tuttavia ben percepiti e configurati in una prospettiva di antropologia della libertà, tratto, questo, che in Italia può essere passato in secondo piano anche a causa della contrapposizione di maniera che vuole un Einaudi «liberista» contrapposto a un Croce «liberale»¹³ o a un Keynes «interventista».

Se per l'economista delle *Lezioni* infatti la prima ragione fondamentale dell'intervento dello stato nell'economia è la lotta al monopolio, la seconda strada della legislazione economica sociale è il cercare di approssimare i punti di partenza dei cittadini mediante l'*abbassamento delle punte e l'innalzamento dal basso*, realizzando così l'approssimazione a quell'eguaglianza delle opportunità di cui nella filosofia politica occidentale, dopo Rawls, si è a lungo continuato a discutere fino a oggi.

L'abbassamento delle punte, pensato ad esempio attraverso un significativo ricorso alle imposte, in particolare di successione, richiede così per contraffortito, beninteso, una precisa visibilità dell'impiego delle tasse, «un assai elevato senso civico ed un uso delle imposte che vada veramente a vantaggio della collettività»¹⁴. Requisito, questo, ritenuto indispensabile per realizzare una grande concordia sociale e un benessere legato non alla distruzione dei profitti derivanti dalla concorrenza, ma al contrario al mantenimento dell'incentivo a produrli, evitando il prosperare di rendite di posizione. L'innalzamento dal basso consentito dalla legislazione sociale, tuttavia, non deve mai essere confuso con un incoraggiamento all'ozio: questo rischio, nota l'economista doglianese, è il freno che deve stare sempre dinnanzi agli occhi al fine di «evitare il pericolo di ricreare qualche cosa come il *panem et circenses* che ha portato alla rovina del mondo romano»¹⁵.

Interessante è il notare come questi argomenti siano considerati da Einaudi in un'ottica di legislazione sociale. Essa, assai tradizionalmente, deve quindi riferirsi a una

¹² F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Londra, Routledge, 1944.

¹³ B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, a cura di P. Solari, Napoli, Ricciardi, 1957. In tema F. Forte, *I liberalissimi di Einaudi e di Croce*, in *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Firenze, Leo S. Olschki, 2009, che nota come nel dibattito si annidi un equivoco in cui anche Einaudi cade: «Croce non negava che dal principio liberale discendesse, sotto il profilo etico, il principio della libera iniziativa» (p. 208), ritenuto anzi principio strumentale della regolamentazione autoritaria della vita umana; Einaudi, dal canto suo, «provava fastidio a sentirsi definire liberista» (p. 211), individuando nella libertà di scelta il nucleo del tema (criterio peraltro anche centrale per Croce).

¹⁴ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 52.

¹⁵ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 55.

visione dell'uomo prospettica in cui l'obiettivo di un minimo di esistenza non debba essere pensato come un punto di arrivo da garantire, ma di partenza che consenta a tutti di agire, «una assicurazione data a tutti gli uomini perché tutti possano sviluppare le loro attitudini»¹⁶.

Questa idea di fondo non è slegata da una considerazione evolucionista dell'umano, letta dal punto di vista storico e del giudizio sulle società e i costumi nelle diverse epoche. Assai schematicamente, secondo l'autore delle *Lezioni*, infatti, «non sono stati i barbari che hanno fatto cadere l'impero romano; ma l'impero era marcio in se stesso; ed una delle cause della decadenza interna era che i cittadini romani sdegnavano di essere soldati, lavoratori, perché, mantenuti dallo stato, preferivano andare ad assistere nel foro agli spettacoli, alla caccia data ai cristiani dalle belve, ecc. ecc.»¹⁷. Lungi dal costituire un'analisi storica articolata, il passo evidenzia bene come Einaudi intenda proporre qui un modello antropologico *sacrificale* posto a fondamento della vita sociale del mercato e delle istituzioni: presupposto etico e valoriale senza il quale si porrebbe, nel lungo periodo, a ogni società, il problema della propria decadenza economica, legata alla decadenza dei propri costumi e del modello familiare che garantisce la prevalenza del risparmio. In questa luce, in questi tempi di *panem et circenses* nuovamente generalizzati e di nuovi cospicui flussi migratori, le analisi della parte terza del libro – le osservazioni sulla famiglia e i costumi – possono assumere un senso affatto diverso. Esse appaiono forse meno ingenua e tradizionalista di quanto potessero apparire nel primo dopoguerra a una società in regime di pieno sviluppo economico.

L'idea della legislazione sociale è infatti classicamente intesa a fornire un obiettivo che non è un punto di arrivo, ma un punto di partenza che consenta a tutti, e in particolare ai giovani, di sviluppare le proprie attitudini e innalzare le proprie condizioni, con beneficio dell'intera collettività¹⁸. Il *buon governo* è certamente, anche, o soprattutto, finalizzato a questo, ed è dotato di una dimensione antropologica *sacrificale* ritenuta derivare da una concezione religiosa, come mostra il richiamo finale del brano sopra citato alla scena della cacciata dal paradiso di Adamo ed Eva, intesa come simbolo della condizione fallibile dell'uomo dovuta al peccato originale.

L'*ideale* a cui deve tendere la civiltà è quindi il rendere possibile lo sprigionarsi di invenzioni realizzate da studiosi che, se impegnati troppo duramente ad assorbire tutte le proprie energie e risorse per sopravvivere, non avrebbero la possibilità di concretizzarle. Senza però dimenticare che, «se il pane deve diventare abbondante per tutti», tuttavia in perpetuo «durerà la legge per cui gli uomini sono costretti a strappare col lavoro alla terra avara i beni di cui essa è feconda»¹⁹: la possibilità di elevarsi dal minimo tenore di vita è dunque una situazione di fatto che può essere promossa tramite diver-

¹⁶ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 55.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Il discorso non appare sperimentalmente differente dalla concezione antropologica difesa da Dworkin, indipendentemente dalle conclusioni etiche che il filosofo del diritto americano ne trae, nella propria concezione della dignità umana come dettata da due principi: che ogni vita ha un suo oggettivo valore intrinseco in quanto potenzialità e che ognuno ha la responsabilità della realizzazione di questo valore nella propria vita. R. Dworkin, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 28-29.

¹⁹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 56.

se vie, ma mai un diritto garantito, che condurrebbe necessariamente verso una società collettivista, totalitaria e inumana. Se infatti il re del mondo economico in un libero mercato è il consumatore, mondo che ha come suo «esecutore fedele» il prezzo, quest'ultimo orienta l'imprenditore che, laddove non interpreta bene i desideri presenti e futuri dei consumatori, è sanzionato attraverso l'espulsione dal mercato a causa delle perdite che realizza nella sua impresa. Il meccanismo automatico e neutrale del mercato descritto dagli economisti e frutto di sviluppo per l'intera società, tuttavia, per Einaudi si adatta ai più diversi tipi di società, lasciando irrisolta la questione politica di quale tipo di distribuzione dei redditi sia la migliore.

A questo scopo rispondono diversi modelli di organizzazione sociale, quale quella collettivista o comunista, che conduce a una società totalitaria, e un'altra concezione liberale, che non è tuttavia affatto slegata da precise scelte etiche. Se qui l'intento dell'economista è criticare, come l'Hayek di *The Road to Serfdom*, il modello collettivista, appare chiaro come la soluzione proposta sia invece legata a una concezione antropologica volta a favorire l'innovazione e la produzione – e, conseguentemente, l'ideale del *self-made man* che consente la mobilità nella società – e non il perpetuarsi della divisione in classi: non consentendo allo «sciocco figlio di papà» di prosperare nel lusso e al «genio misconosciuto» di trascinare una vita miserabile. Proprio questa esigenza di «uguaglianza dei punti di partenza» appare inevitabilmente legata, nel pensiero dell'autore delle *Lezioni*, alla specifica antropologia del sacrificio e del risparmio a cui si è fatto cenno, la quale postula che «la vera unità sociale non è l'individuo isolato ma la famiglia»²⁰.

Nel paragrafo 107, dal titolo emblematico *Gli uomini egoisti individuali e gli uomini costruttori. Il medioevo e il concetto dell'eterno*, Einaudi precisa due tipologie di uomo: la prima è quella formata da «coloro che pensano a sé soli e quindi restringono i propositi d'avvenire alla propria vita od al più a quella della compagna della vita loro»²¹. Per questa tipologia di uomini il risultato massimo ideale è la pensione vitalizia, non avendo il risparmio che lo scopo di essere distrutto a ogni generazione, ma il frutto di questa concezione, trasposto a livello collettivo, è la società stazionaria. Essa si correla al *tipo dell'uomo dilapidatore*, per il quale «il capitale esistente si degrada, la terra è assoggettata a coltura di rapina e scema di valore perché gli uomini non guardano all'avvenire»²². Costui trascura il buono stato della sua casa, riducendo la propria fabbrica e la propria vita a un cumulo di rovine: «Costoro non creano risparmio, ma danno fondo al risparmio altrui: essi sono gli eredi o gli sfruttatori, non i creatori delle fortune, dei capitali esistenti. Convertono i beni strumentali esistenti in beni di consumo; non rinunciano a questo per costruire nuovi beni capitali»²³.

Accanto a questo tipo d'uomo dilapidatore, vi sono altri uomini che, pur mossi da sentimenti assai diversi, hanno l'istinto della *costruzione*. La descrizione einaudiana di questa tipologia appare oggi tanto fortemente inattuale e anacronistica quanto forse utile, nella sua ingenua – per la sensibilità contemporanea – semplicità, per comprendere l'attuale decadenza economica dell'Occidente. Seguiamo brevemente questo in-

²⁰ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 190.

²¹ *Ibidem*.

²² L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 195.

²³ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 200.

consueto itinerario «predicatorio», che ci conduce direttamente dal privato al pubblico, dall'ordine della casa al buon governo della società, concepiti come una linea virtualmente priva di deviazioni: esso sarebbe un itinerario anche storico-economico, che mostra bene come l'idea del *buongoverno* nasca antropologicamente in ambito «privatistico» familiare e si trasferisca per analogia a concetti collettivi come l'impresa e lo stato, con il modello del «buon padre di famiglia» precursore del «buon governo».

Un primo stimolo al risparmio è così dato dal desiderio di *fondare una famiglia*: «Lo scapolo, i coniugi senza figli possono contentarsi di una pensione vitalizia, la quale sia pagata sino all'ultimo momento della vita; il padre di famiglia risparmia purché e se reputa di aver fondato qualcosa che sia di sostegno nella vita ai figli e ai nipoti. Amplia la casa, perché essa possa ospitare, almeno per qualche mese all'anno, le famiglie dei figli; la vuole divisibile affinché ognuna delle famiglie che da lui discendono, possa alloggiarvi. Non concepisce la casa come un ente a se stante... Se il risparmiatore che fonda una famiglia non avesse la speranza di far godere i discendenti dei frutti del capitale accumulato, il cumulo non avrebbe luogo e la collettività sarebbe di altrettanto più povera. Quelle case, quelle fabbriche, quei negozi, quelle terre migliorate non esisterebbero»²⁴.

Il secondo stimolo antropologico al risparmio è dato dal bisogno di fondare un'impresa, anch'essa opera «istintiva» dell'uomo, in quanto dotato del senso dell'avvenire: per esso l'andare in pensione «è atto non volontario, ma imposto dalla norma inesorabile di legge per i limiti di età... per questo tipo di risparmiatori il motivo dell'azione è l'istinto, la necessità psicologica di fare più perfetta l'impresa alla quale si è dedicato la vita. Di solito codesti cosiddetti ricchi vivono vita modesta e parca di cibi e di godimenti materiali: primi ad arrivare sul luogo di lavoro e ultimi ad abbandonarlo. Quelli che li osservano, pensano: perché tanto lavorare e faticare? perché non gustare, come sarebbe ad essi possibile e lecito, qualcuna delle dolcezze della vita? Perché rimanere, talvolta, rozzi e poco coltivati, occasione di sorriso ironico per gli intellettuali? Ma fate che essi discorrono dell'impresa che han creato e diventano eloquenti ed ispirati al pari del sacerdote e del poeta. Chi li ascolta si avvede di trovarsi dinnanzi a uomini sperimentati e sapienti, i quali hanno davvero creato qualcosa che senza la loro opera non sarebbe esistito»²⁵.

L'orgoglio dei fondatori di famiglie e di imprese non è solo un ideale individuale, ma si estende, secondo Einaudi, alle stesse *istituzioni* tramite una sorta di *contagio*²⁶: «L'istinto del risparmiare dell'uomo persona fisica si propaga presto a quei complessi di uomini che si chiamano enti collettivi, società anonime, società cooperative, enti semi-

²⁴ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 202.

²⁵ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 204. Sia detto per inciso, il medesimo ideale regge la ricerca universitaria: anche nelle università esistono i dilapidatori e i costruttori (di idee) e sono tipologie affatto diverse; come precisa Einaudi, allo stesso demone interno dei costruttori di impresa e del fondatore di famiglia «ubbidisce lo studioso, che, bene avanti negli anni, trascorre la giornata tra i libri ed i nipotini, i visitatori e i famigli stupiscono dicendo: perché costui seguita a studiare? quale bisogno ha di continuare a leggere, affaticando il cervello, se ha già ottenuto la laurea e compiuto la sua carriera?» (p. 204).

²⁶ Concepisce la centralità del meccanismo del contagio e dell'imitazione come fulcro delle dinamiche di massa, del panico finanziario e del funzionamento del mercato J.-P. Dupuy, *La panique*, Parigi, Seuil, 2003.

pubblici. Notabile parte del risparmio nuovo che ogni giorno va formandosi nelle società moderne non è risparmio individuale, bensì collettivo»²⁷.

L'impressione del lettore è che il richiamo alla centralità del risparmio, in un periodo in cui l'economia di mercato è stata spesso configurata sulla preminenza del consumo, da un lato sia dipendente da presupposti che non appartengono affatto alla sola teoria economica, ma mostrino una radice religiosa, riferibile a una concezione della vita come *sacrificio*; d'altro lato, però, suoni come una indubbia critica radicale a un modello di capitalismo di stato che ha prodotto il debito pubblico nelle dimensioni oggi condivise da tutti gli stati occidentali. Non sarebbe certo azzardato affermare che il modello antropologico prevalso nel dopoguerra è quello del dilapidatore generalizzato, che ha condotto a stati che hanno dimenticato il principio fondamentale del pareggio di bilancio²⁸, riducendo l'uomo libero a uno schiavo del consumo. Questi due aspetti torneranno più avanti.

Appare ora comprensibile il richiamo al «senso dell'avvenire» e del tempo che l'economista piemontese trasferisce dalla tipologia antropologica del costruttore a una vera e propria categoria storica di interpretazione delle epoche, ancora una volta connessa a una dimensione trascendente: «Forse in nessuna epoca storica l'istinto della costruzione fu così evidente come nel medioevo, quando si costruiva per l'eternità»²⁹. Anche in questo caso la descrizione offerta specifica, con immaginifica concretezza, l'ideale di libertà cui l'economista tende: «I castelli erano fortezze, con muraglie dallo spessore ciclopico e le case erano torri che volevano sfidare i secoli. Non si parlava di prestiti di denaro a interesse, rimborsabili e perciò consumabili entro pochi anni, ma di costituzione di rendite perpetue... il fedecommesso, il maggiorasco contenevano l'idea della perpetuità, della continuità delle generazioni. Chi aveva costruito il castello, la torre, la casa, chi aveva dissodato il terreno boscoso od incolto voleva che il castello, la casa, la torre o la masseria rimanesse per sempre nella sua famiglia...»³⁰. Non si tratta qui tanto di esaltare una determinata epoca storica, né di occultarne le ambiguità e i problemi da cui sorgerà la modernità; quello che qui interessa è mostrare la centralità del *senso del tempo e dell'avvenire* ai fini della edificazione economica di una società «non decadente».

L'istinto dei costruttori rivela per Einaudi una concezione dell'uguaglianza dei punti di partenza più elevata di quella che prescrive che la gara ricominci a ogni generazione: l'ideale della *città-giardino* concretizza l'embrione della famiglia come «qualcosa di distinto e superiore alle persone fisiche in cui essa si concreta nella generazione presente»³¹. Essa infatti è legata allo «spirito della costruzione» e composta di cose materiali che rappresentano un vero e proprio prolungamento della persona. Queste cose sono «il mobilio, i libri, gli oggetti cari, il piccolo giardino dove si coltivano i fiori e si

²⁷ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 204.

²⁸ L. Einaudi, *Entrate pubbliche dello stato sabauda nei bilanci e nei conti dei tesoriери durante la guerra di successione spagnuola*, Torino, Paravia, 1907, ristampato da Vitale&Associati, Milano, 2011, con commenti sull'art. 81 della Costituzione. Si veda anche L. Einaudi, *Sull'interpretazione dell'art. 81 della Costituzione*, in *Lo scrittoio del Presidente*, Torino, Einaudi, 1956, pp. 201-207.

²⁹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 191.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 193.

allevano il gatto e il cane e i piccoli volatili, i ricordi degli avi che dicono “voi qui siete nati, qui siete cresciuti, qui avete avuto l’esempio dei vecchi”». Mediante la casa il salariato progressivamente si emancipa, egli non è più semplicemente un puro servo del padrone, ma trae da essa un senso di autonomia, compiendo un passo innanzi verso la costituzione di una società libera e dotata del senso del tempo futuro.

Questi passi delle *Lezioni* appaiono oggi inevitabilmente testimonianza di quel tempo rurale ottocentesco idealizzato, che oggi non esiste più e probabilmente non può più esistere, ma che solleva problemi fecondi, a mio avviso, concernenti il rapporto tra l’antropologico e l’economico. Soprattutto laddove si rilevi come all’ideale della città-giardino, che è anche l’origine «privatistica» e teorica dell’ideale del buongoverno rappresentato nell’affresco del Lorenzetti, viene contrapposto – in una visione quasi manichea che avrà fatto sorridere più d’uno di quegli intellettuali «i quali osservano il mondo colla lente del cinematografo, delle spiagge mondane, dei circoli di ballo e dei luoghi di ritrovo di gente sfaccendata od equivoca»³² – il modello della città-alveare degli uomini nudi, ritenuta anticamera della società collettivistica: «L’ideale della città-giardino supera certamente quello dell’alveare della grande città, dove gli uomini non si conoscono, dove tutti hanno lo stesso volto, e, per fuggire la noia della vita nelle due camere, cucina e bagno, corrono tutti allo stesso cinematografo, ascoltano la medesima radio, leggono il medesimo giornale e si entusiasmano alle medesime gare di uomini che si prendono a pugni o giocano alla pallacorda; ma i figli pagano, appena possono, una pensione alimentare alla madre e fanno, con quello che avanza, borsa a sé, consumandola in sigarette e in calze di seta; salvo a ricominciare da capo, in unioni legali o libere, nella solita cellula dell’alveare cittadino, che tutto adegua ed appiattisce»^{33 34}.

Il tono einaudiano sembra qui suscitare inevitabilmente la distaccata ironia di un mondo ove gli abitanti delle città sono divenuti maggioranza, nell’era delle megalopoli e di un capitalismo retto da logiche della speculazione e del consumo, non certo del risparmio. Ove i costumi si sono talmente evoluti che le parole einaudiane potrebbero essere poste solo accanto al minuto riquadro di foto retrò che, nella casa di città, è forse ancora dedicato ai nonni e ai genitori. Proprio il ricorso al tema del debito pubblico, tuttavia, rende meno ingenuo e scontato oggi il lessico einaudiano, avendo l’Occidente in declino sperimentato il frutto economico di un capitalismo del tutto dimentico del risparmio e anche della sua matrice antropologica *sacrificale* e avvezzo alla speculazione finanziaria.

La famiglia intesa così, proprio come la città-giardino, è forse oggi un ideale nostalgico se non reazionario, intorno al quale si può sorridere, per l’evidente schematicità dell’analisi. E tuttavia esso assume, alla luce della crisi economica, tutt’altro rilievo.

Per Einaudi la famiglia è l’istituzione perno su cui si regge la società, ma questa non è un’osservazione tanto dettata da uno sfondo di fede religiosa e di precetti morali cristiani da difendere astoricamente, ma dall’obiettivo economico del mantenimento

³² L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 200.

³³ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 193.

³⁴ Una più completa descrizione della «vita degli uomini nudi negli alveari» è condotta al paragrafo 135: *Le case alveari e la inesistenza della famiglia – Ivi è uguaglianza dei punti di partenza per uomini nudi*, in L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 226-228, e sarà ripresa quasi integralmente poco più oltre.

della società libera: la famiglia non è affatto possibile in tutti i tipi di società, ma solo in alcune.

Si costituisce così, a mio avviso, un legame tra la dimensione sacrificale del capitalismo e dell'ideale antropologico borghese e la *sacralità dogmatica*³⁵ che assume l'economico: punto che oggi è ripreso dalla recente letteratura che analizza i fenomeni economici a partire dalla teoria girardiana del sacro³⁶.

Il dualismo tra tipi di uomini dilapidatori e tipi di uomini costruttori diviene così la contrapposizione tra il modello della famiglia e gli «uomini nudi» della società collettivistica. Là dove vi sono famiglie, osserva l'economista, «vivono anche ceti, gruppi, vicinanze, amicizie, comunità, mestieri, professioni, associazioni libere ed aperte, corpi chiusi esclusivi. Esiste una società differenziata, articolata, elastica, mobile, consapevole; esiste un popolo e nasce e cresce uno stato»³⁷.

Al contrario, ove invece «un uomo e una donna stanno insieme per ragioni di lavoro e di utilità, non esistono né casa, né vicini, né amici, né corpi; ma individui singoli, classi composte di individui raggruppati per connotati oggettivi di salario, di stipendio, di patrimonio o di reddito. Classi e non ceti; individui e non uomini; atomi e non anime»³⁸.

La distinzione non potrebbe essere più netta ed evidente; sono contrapposti, a guisa di opposizione polemica, due modelli, uno caratterizzato in positivo, l'altro in negativo; tratto che sembra caratteristico del genere del liberalismo, in cui quasi ogni autore ha individuato un ideale virtuoso contrapposto a uno pernicioso da evitare: si pensi solo alla distinzione tra liberalismo vero e liberalismo falso; tra liberismo e liberalismo, tra libertarismo e liberismo, e così via³⁹. In Einaudi l'interesse di questa distinzione è la sua destinazione antropologica, che non è smentita dalla natura fuori tempo delle descrizioni che egli compie, riguardante tratti socialmente superati come la divisione dell'eredità tra i figli (non prendente in considerazione le donne⁴⁰) o la descrizione della vita nell'appartamento in città. Anche qui, ancora, il tono einaudiano è certamente macchietistico e potrebbe apparire volutamente fuori tempo, eppure la sua analisi coglie uno sviluppo dell'intera società, non ancora compiuto e facente emergere con chiarezza la matrice religiosa e sacrificale dell'economico (di una certa concezione sacrificale del sacro). Vale la pena di riportare per esteso questa critica del vivere comune –

³⁵ Rinvio, per questa nozione, ai lavori di P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino, Giappichelli, 2005; *L'Occidente invisibile*, Milano, Medusa, 2008, e ai miei lavori *Società post-hitleriane?*, cit. e *Law and Image. Towards a Theory of Nomograms*, in A. Wagner e R.K. Sherwin (a cura di), *Law, Culture and Visual Studies*, Dordrecht, Springer, in corso di pubblicazione.

³⁶ Tra i lavori che sviluppano questa linea di lettura: J.-P. Dupuy e P. Dumouchel, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Parigi, Seuil, 1979; P. Dumouchel, *L'economia dell'invidia. Antropologia mimetica del capitalismo moderno*, Massa, Transeuropa, 2011.

³⁷ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 225-226.

³⁸ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 226.

³⁹ Impossibile fornire una bibliografia di queste dicotomie valutative: quasi ogni autore liberale, liberista o libertario, in economia, in politica, ha formulato, a un certo momento della sua vita e della sua opera, una distinzione di tal fatta: essa è un vero e proprio «genere letterario» del liberalismo.

⁴⁰ Paragrafo 130, *Le diseguaglianze ereditarie apparenti a danno delle femmine, dei sacerdoti e dei figli cittadini – Come nasce la diseguaglianza tra figli ugualmente dotati dal padre*; Paragrafo 131, *La persistenza dei patrimoni nelle famiglie è dovuta a fattori morali; che soli possono sormontare l'ostacolo dell'imposta ereditaria avocatrice*, in L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 218-223.

almeno in quattro punti – considerandola l'equivalente testuale di un'immagine, l'introduzione di parti dell'affresco del Lorenzetti nel volume sul *Buongoverno*. Anche per questo motivo ricorriamo a un ampio uso delle citazioni originali, perché esse rappresentano un «affresco verbale» o meglio una figura teorica⁴¹ di un determinato modello antropologico: le lunghe citazioni che seguono stanno, per così dire, al posto di un dipinto ideale della città-giardino, rappresentando una modellizzazione sociale di costumi che mi pare come sospesa tra il conservatorismo tradizionalista e le odierne critiche anticapitaliste alla massificazione e alla tecnicizzazione della società retta dall'assai attuale «neurocapitalismo» e alla società dell'immagine, della tecnica e del consumo⁴².

1) La vita a due

«Ecco la casa ad appartamenti in città. È comoda, ben congegnata: i quartieri sono minimi, di una o due stanze, con bagno e cucinetta. Riscaldamento centrale; nella cucinetta di tre o quattro metri quadrati, ghiacciaia, cucina elettrica od a gas, acqua corrente fredda e bollente, in tutte le ore del giorno e della notte. Radio, grammofono, telefono. Al piano terreno i servizi centrali... Nella cucinetta, la signora prepara rapidamente il primo asciolvere del mattino, col latte che è venuto su ad ora giusta dal servizio centrale del pianterreno. Poi ciascuno va al suo lavoro: ed i due si rivedranno alle cinque, al tè presso amici o in una sala da tè. Hanno fatto colazione, in piedi o rapidamente, nel ristorante annesso all'ufficio od alla fabbrica dove lavorano. La sera, forse la trascorrono insieme se la signora non si annoia troppo a preparare il pranzo, soprattutto con roba in scatola... La casa è quasi un albergo dove i servizi funzionano automaticamente».

2) Le relazioni sociali

«Gli inquilini non è necessario che si conoscano o si frequentino. Un cenno del capo, un atto di cortesia all'incontro in ascensore ed è tutto».

3) Il rapporto con i figli

«Che ci sta a far il bambino in una casa ad appartamenti? Dove gioca, dove corre e dove cade, dove sono i piccoli amici coetanei? Fratelli non ci sono od al più ve n'è uno. Troppa noia allattare e allevare tanti bambini, in quel piccolo appartamento non ci sarebbe più pace. Deve forse la donna rinunciare all'impiego ed al lavoro, che consentono comodità, vestiti, calze, cinematografo e gite? Sacrificarsi e perché? A vent'anni, se femmina, la bambina d'oggi è destinata ad andare, con un altro uomo, ad abitare in un altro appartamento, e la si vedrà di rado e di furia. Se maschio, l'impiego lo porterà forse in un'altra città. Una lettera ogni tanto ricorderà che un tempo si aveva avuto un figlio, che si è reso indipendente e probabilmente considera i genitori come gente antiquata, che ha altri gusti e con cui non c'è modo di capirsi. Frattanto, non c'è la sala per i lattanti, l'asilo per i bambini? Non vi sono forse suore, magnifiche di amore per i figli altrui, nutrici ed istitutrici educate in istituti appositi, le quali sono pronte a pigliarsi cura dei bambini della gente affaccendata nel non far nulla o costretta a lavorare per guadagnarsi la vita? Per la gente facoltosa vi sono filantropi intelligenti pronti a sostituirsi ai genitori con l'aiuto di suore cattoliche o protestanti o laiche; per i mediocri ed i poveri provvedono lo stato, il comune e le istituzioni benefiche».

⁴¹ Sulla nozione di figura in Robilant si vedano i testi già citati: P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, pp. 51-61, 186-188, e E. di Robilant, *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, pp. 163-191.

⁴² B. Stiegler, *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, Parigi, Fayard, 2008.

4) L'educazione scolastica e la scomparsa degli studi umanistici

«Poiché tutti gli uomini sono uguali, qualcuno veglia affinché le medesime nozioni siano egualmente offerte a tutti, con la scuola unica in basso, sino almeno a tre anni dopo le scuole elementari. Poi si concede, con molta ripugnanza, che taluno impari il latino ed il greco e la filosofia; meglio sarebbe se tutti, per suggerimento di genitori e di maestri che tirano al sodo, attendessero in primo luogo alle cose tecniche, utili nella vita quotidiana, alla fisica, alla chimica, alla stenografia, alle lingue moderne, alla contabilità, al disegno, alla meccanica, relegando alle *horae subsicivae* quelle cose che i vecchi chiamavano umanità e mettevano a fondamento della cultura. Così, a venti od a ventidue anni il giovane si presenterà a correre alla gara della vita alla pari con ogni altro giovane, maschio o femmina, tutti egualmente formati fisicamente ed intellettualmente, tutti uguali per vestito, scarpe od acconciatura di testa. Tutti destinati a trascorrere le ore lavorative nell'ufficio o nello stabilimento, pubblico e privato, dove la carriera, dato l'uguale punto di partenza, sarà offerta con diversità nei punti di arrivo a seconda del merito»⁴³.

Dalla descrizione della vita nella città-alveare oggi ben altri cambiamenti sono totalmente penetrati nella nostra cultura, forse però i testi assumono un tratto *naïf* rappresentando una critica allo stesso postmoderno, come se le sue parole entrassero in un metalivello, costituendo uno «strano anello»⁴⁴. La critica alla cultura umanistica appare oggi l'agenda burocratico-normativa, in via di attuazione, in una società che sta divenendo ostaggio della «tecnica-scienza-economia»⁴⁵ e del «neurocapitalismo», ai controversi tempi della «globalizzazione». Il quarto punto indicato, l'eliminazione dei saperi umanistici e la sopravvivenza dell'«attendere in primo luogo alle cose tecniche» proprio degli «uomini nudi», sembra tratto dal programma di «modernizzazione» dei saperi. In Italia ciò passa proprio attraverso il superamento della cultura ottocentesca, come quella «einaudiana» del suo programma di formazione scolastico, e ciò viene salutato come un progresso. Salvati nota in proposito come Einaudi, dato il suo fortissimo prestigio culturale e la sua attivissima presenza pubblica, abbia esercitato una influenza ritardante non piccola sullo sviluppo dell'economia e delle scienze sociali del nostro paese, proprio come, sul versante filosofico, Benedetto Croce, «non a caso suo venerato maestro e amico. Insomma, le grandi autorità morali e culturali del nostro Novecento erano... uomini dell'Ottocento»⁴⁶.

In ogni caso, se tutti questi aspetti indicano bene la distanza culturale che ci separa dall'ideale di vita di Einaudi per molti versi (il ruolo della donna, l'ideale patriarcale e agricolo della famiglia), essi, riletti oggi – all'inizio del terzo millennio, in un tempo che è forse l'avvicinarsi di un vero e proprio *punto critico* (vedi paragrafo 3) quanto a sopravvivenza della società occidentale – appaiono una critica ai cambiamenti negli stili di vita

⁴³ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 226-228.

⁴⁴ Figura tipica della complessità. Si veda J.-P. Dupuy, *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Firenze, Hopefulmonster, 1986. Si pensi al riferimento alle opere di Escher contenuto nel celebre D.R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach. Un'eterna ghirlanda brillante*, Milano, Adelphi, 1986.

⁴⁵ P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, cit., p. 93 e seguenti.

⁴⁶ M. Salvati, *Introduzione*, cit., p. XIII. Dal filosofo Giovanni Gentile al professor Luigi Berlinguer e all'avvocata Gelmini... oggi in Italia verrebbe forse però da dire che sono da rimpiangere Croce ed Einaudi, e più in generale i cultori delle *humanities*, come nei paesi stranieri in cui questo processo di tecnicizzazione della cultura è avvenuto ci si è resi conto da tempo!

che sembra riportare come per incanto, con un solo passo, alle critiche moralistiche più radicali all'ideale capitalistico, sia pure in senso opposto a quello liberale. In questo Einaudi tradizionalista, sembra emergere, in altre parole, una critica radicale al modello del capitalismo contemporaneo, utilitarista e massificante. Il passo non è, naturalmente, mai compiuto e il tono einaudiano resta sempre *predicatorio*, ma si intuisce nei suoi testi una profonda comprensione, del tutto attuale, del nesso tra economia, sacro, massificazione e violenza come un tema essenziale per la comprensione del ruolo sacrale dell'economico nella società odierna. Una più chiara enunciazione del carattere sacrificale del discorso del capitalista non potrebbe essere formulata.

L'attualità delle *Lezioni di politica sociale* degli anni Quaranta potrebbe consistere allora paradossalmente anche in questo: sembra che qui Einaudi stia, più che riflettendo concettualmente, disegnando con la parola affreschi e mondi che oggi si possono leggere come una radicale critica al capitalismo contemporaneo. Si coglie qui in profondità il tema dell'*ambivalenza dell'economico*, nello spazio che si pone tra gli effetti del *buono e del cattivo governo*: questo è il ruolo, come vedremo, della teoria del punto critico, *introdurre l'ambivalenza negli effetti sociali* entro la riflessione sull'economico e il normativo. La teoria del punto critico tiene insieme *in un registro estetico e al tempo stesso dogmatico*⁴⁷ gli effetti del buon governo e del cattivo governo come in una danza rituale, creando un qualche straniamento: un poco come se l'*Allegoria degli effetti del Buon Governo in città e campagna* di Ambrogio Lorenzetti possa per così dire cadere e trasformarsi con la massima facilità nel suo opposto, in un quadro di Bosch o nella *Lotta tra Carnevale e Quaresima* di Bruegel passando per Beuys⁴⁸. Si ha la sensazione così, dal punto di vista estetico, che lo spazio che distingue le critiche alla modernità einaudiana dalle critiche alla massificazione e alla normalizzazione di un Foucault, di un Deleuze o di uno Žižek⁴⁹ sia, paradossalmente, meno ampio di quanto si potrebbe supporre (si pensi alla considerazione einaudiana della ribellione e dell'eresia, che qui non riportiamo); si tratterebbe della strada da alcuni imboccata nel senso di marcia, da altri nel senso vietato. Su questo punto, però, non appare possibile dire qualcosa in questa sede, e in ogni caso non prima di aver analizzato la teoria del punto critico e il suo correlato: l'ambiguità propria dell'economico.

3. LA TEORIA EINAUDIANA DEL PUNTO CRITICO E L'AFFRESCO *GLI EFFETTI DEL BUON E DEL CATTIVO GOVERNO: AMBIVALENZA DEL POLITICO E DELL'ECONOMICO* E RUOLO DELLA TEORIA DEL FONDAMENTO

Dopo il sacrificio e il risparmio, la predica. Il tono ottocentesco di Einaudi non è tanto di condanna nei confronti dei cambiamenti, quanto di «predica» riconosciuta dall'autore come «inutile», e tuttavia ugualmente formulata: ciò è evidente nello spirito che già emerge dalla prefazione alle *Prediche*, serie di scritti composti durante la guerra e ri-

⁴⁷ Per questo legame tra estetico e dogmatico e storia delle istituzioni rinvio ai miei lavori sullo storico del diritto Pierre Legendre e alla monografia *Estetica giuridica*, in corso di preparazione.

⁴⁸ Pone in copertina del suo libro un quadro di Beuys F. Migliorino, *Il corpo come testo. Storie del diritto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

⁴⁹ Tra i molti testi in tema, S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Firenze, Ponte alle Grazie, 2007.

pubblicati nel 1920. Il futuro Presidente premise questa avvertenza (ancora una volta la riportiamo per esteso):

«Li ripubblico senza nessuna variante, neanche quella, che sarebbe perdonabile, di mutare le cifre addotte ad illustrazione del concetto dimostrato nel testo. Oggi che il debito pubblico supera i 100 miliardi, può far senso parlare di 5 miliardi, come di una perdita terrificante per l'economia nazionale... discorrere di "alti" salari di vendemmiatrici pagate a 3 lire al giorno, quando oggi si pagano le 10 e le 15 lire, può sembrare un anacronismo. Tuttavia, non ho mutato le cifre... soprattutto perché le mie a buon diritto si possono intitolare "prediche" appunto perché, come accade solitamente agli ammonimenti degli economisti, non furono ascoltate... Predicare è ciononostante un dovere... Se le pagine qui unite hanno forse un significato, esso è forse il seguente: che la scienza economica è subordinata alla legge morale e che nessun contrasto vi può essere fra quanto l'interesse lungi veggente consiglia agli uomini e quanto ad essi ordina la coscienza del proprio dovere verso le generazioni venture»⁵⁰.

Gli *affreschi verbali* riportati nel paragrafo precedente sono a tratti più anacronistici delle stesse cifre assolute del debito pubblico italiano di allora (100 miliardi di lire): se si confrontassero con l'oggi non i debiti, ma i costumi, il rapporto tra le epoche sarebbe probabilmente ugualmente smisurato. In altre parole, il solo raffrontare due epoche (l'«Ottocento culturale» del Presidente con il suo tempo storico) implica anche un altro giudizio economico e morale, tra lo stesso Novecento e il Duemila, da raffrontare come in una proporzione. Incrociamo qui il conservatorismo einaudiano con le critiche al capitalismo della decrescita e dell'economia del dono, letti in chiave liberale e non marxista, però, per quanto paradossale ciò possa apparire.

La descrizione della società ideale delle *Lezioni* appare in un certo senso l'analogo dell'affresco del Lorenzetti che descrive la vita della città e la vita della campagna: si tratta dunque di una scena affrescata con parole da una dovizia di particolari, che sorregge esteticamente un intento antropologico proprio di Einaudi, la configurazione di differenti tipi di uomini, con scopo morale.

Essa è l'analogo di un affresco che potrebbe comparire nella navata di una chiesa medioevale, per educare le masse raffigurando vizi e virtù e intenta a configurare in negativo il tipo antropologico degli «uomini nudi»: tale società, pur ideale onesto di molti uomini, è per l'economista l'immagine della società governata secondo il piano, «un programma ben congegnato, bene incastrato in tutti i suoi elementi»⁵¹. Società che ben può esser libera, ma solo per accidente storico, in quanto «gli uomini nudi o normali hanno l'animo dell'impiegato. Sono nati ad ubbidire»⁵², «hanno gusti uniformi, desiderano i beni e i servizi che tutti desiderano; non sono pronti a sacrificarsi troppo per le generazioni venture»⁵³. A questo tipo di uomo e di società si contrappone la società ideale in cui prevalgono la varietà e la diversità, composta di uomini di iniziativa «i quali danno e non ricevono ordini, compiono un lavoro che nessuno ha ad essi indicato, creano a se stessi il compito al quale vogliono adempiere»⁵⁴.

⁵⁰ L. Einaudi, *Prediche*, Bari, Laterza, 1920, pp. VII-VIII.

⁵¹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 228.

⁵² L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 230.

⁵³ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 229.

⁵⁴ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 230.

Fino a qui, il discorso prospettato da Einaudi potrebbe apparire come puramente critico del collettivismo, se non per il fatto già registrato che esso sembra tener insieme in un intreccio contraddittorio critiche reazionarie alla vita moderna priva di valore e critiche ecologiste o financo collettiviste al tecno-capitalismo di massa della globalizzazione.

Proprio questa coincidenza fa riflettere, però, e conduce a osservazioni ulteriori, che non si capisce se si rivolgano al capitalismo di massa o al collettivismo oppure a quel misto di collettivismo politico e di capitalismo di massa globale che sembra affacciarsi come il nuovo punto di riferimento imprescindibile dell'ordine economico e politico, a settanta anni dalla fine della Seconda guerra mondiale e con l'affermarsi della Cina come nuova potenza economica (e morale? oppure emblema del capitalismo globalizzato degli uomini nudi? Il futuro è ancora incerto).

Precisa «l'ottocentesco» Einaudi: «L'uguaglianza nei punti di partenza non vuole perciò dire uguaglianza di uomini nudi i quali, giunti all'età economicamente produttiva, si lancino all'arrembaggio per la conquista della ricchezza, della fama, degli onori, dei posti migliori. Una società, nella quale veramente ad una nuova generazione dovesse ricominciare il libro della vita, sarebbe un inferno di uomini scatenati a lottare gli uni contro gli altri per il primato, ovvero un falansterio o monastero governato da mandarini»⁵⁵. Una società di burocrati, in cui anche il criterio della selezione dei giovani è quello del concorso fissato da procedure impersonali, regole presunte oggettive e burocratiche. Potrebbe forse qui sembrare che Einaudi avesse già letto i recenti risultati del lavoro dell'Agenzia di valutazione della ricerca universitaria italiana, l'Anvur⁵⁶, quando egli qualifica come società collettivistica quella in cui il criterio di selezione è quello dei concorsi di mandarini, in una società la cui essenza è «l'avanzamento attraverso prove di esame», in cui la famiglia è «ridotta ad un ospizio provvisorio dal quale si parte per l'esame» e in cui il «giovane nudo, uguale ad ogni altro giovane, non può a proprio rischio e di propria iniziativa cercare e tentare la sua via... e deve sottoporsi a prove continue per ottenere impiego ed avanzamento. Ad ogni passo un esaminatore lo sottopone a prove (*test*) di intelligenza, di forza, di destrezza... Contempliamo la società perfetta del mandarino, in cui l'uguaglianza nei punti di partenza e nelle promozioni successive si sostanzia nella prontezza mnemonica nel rispondere ai quesiti, nella attitudine ad indovinare le risposte conformi alle idee dell'esaminatore, nella capacità di ossequio e di intrigo nell'accaparrarsi il favore dei superiori»⁵⁷. Con l'ovvia conseguenza di creare una società di burocrati senza identità e senza responsabilità, del tutto diversa da una società di uomini liberi, legati da vincoli di luogo, di famiglia e da altre forme del legame sociale.

Ancora una volta, tutte queste argomentazioni sembrano solo apparentemente così lontane dai tempi attuali dominati dalle procedure burocratiche (si pensi al funzionamento elefantico dell'Unione Europea) e dal proceduralismo imperante, regolatore di

⁵⁵ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 217.

⁵⁶ Il processo, ancora in corso, introduce un criterio di valutazione volto a correggere gli arbitrii e i costumi perpetrati nella Università precedente, tutt'altro che comunità idilliaca. Sempre che le indispensabili innovazioni non si rivelino peggiori della situazione precedente, trasformandosi in frettolosa liquidazione inquisitoria e burocratica del sapere umanistico, come da qualche parte paventato. Non cito i numerosi scritti di Einaudi in proposito.

⁵⁷ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 218.

ogni minimo aspetto, in cui la stessa idea di libertà si perde e viene sostituita da un materialismo scienziato che pensa l'uomo come una macchina⁵⁸ perfetta per vivere in una società collettivistica⁵⁹. Esse potrebbero apparire facilmente nulla più che frutto di un pensiero politicamente reazionario, anti-emanipativo, di classe e financo misogino, se Einaudi non ricorresse, al culmine di tutte queste critiche, alla *teoria del punto critico*.

Proprio laddove egli individua come in ogni società vi sia posto per «chi obbedisce» e per gli «uomini di iniziativa», per chi adempie scrupolosamente l'ufficio ricoperto e per coloro che – quasi nei termini del celebre discorso di Dio all'uomo che affida simbolicamente all'uomo la responsabilità nel *De dignitate hominis* di Pico della Mirandola – «compiono un lavoro che nessuno ha ad essi indicato, creano a se stessi il compito al quale vogliono adempiere»⁶⁰, egli formula la teoria del punto critico, che lo esenta dal rischio di finire egli stesso in un costruttivismo pianificatore reazionario.

La società ideale, per l'economista doglianese, non è quella composta da uguali, ma quella in cui l'ideale è la diversità e la varietà. Tuttavia, egli non si limita a questo, ma compie un passo in più, metodologicamente assai rilevante: «Non esiste una regola teorica la quale ci dica quando la diversità degenera nell'anarchia e quando la uniformità è il prodromo della tirannia. Sappiamo soltanto che esiste un punto critico, superato il quale ogni elemento della vita sociale, ogni modo di vita, ogni costume che era sino allora mezzo di elevazione e di perfezionamento umano diventa strumento di degenerazione e di decadenza»⁶¹.

La teoria del punto critico è palesemente una *teoria epistemologica dei limiti della conoscenza*, che oppone la libertà all'uso massificante del piano e del programma. Il difensore della libertà sa bene che non è il seguire un modello astratto normativo a conferire vitalità alla società, ma l'esercizio concreto della conoscenza incorporata nella libera scelta a costituirne la linfa vitale della fiducia nelle istituzioni.

V'è in ogni società un *punto critico* che determina se gli effetti dell'azione (individuale), del governo (collettiva) saranno «buoni» o «cattivi», ma non si conosce affatto dove concretamente, in una data situazione, questo punto critico sia posto e chi ne padroneggi la scienza⁶². Tale ignoranza rappresenta un sapere, un limite alla teoria della conoscenza disponibile, che Einaudi pone come base comune epistemologica per la filosofia delle scienze sociali, della politica, dell'economia e del diritto in una chiave che, conformemente alla tradizione filosofica umanistica e culturale italiana, è anche *estetica e figurale* (come mostra il più volte richiamato rinvio all'affresco *Effetti del buon e del cattivo governo* di Lorenzetti). Il tipo di conoscenza espressa dalla dottrina del punto critico è dunque, epistemologicamente, un «*sapere che*» piuttosto che un «*sape-*

⁵⁸ J.-P. Dupuy, *On the Origins of Cognitive Sciences. The Mechanization of the Mind*, Cambridge-Londra, MIT Press, 2009.

⁵⁹ In cui l'apparenza di libertà è garantita da un capitalismo di massa paradossalmente divenuto anch'esso fonte di appiattimento culturale e delle coscienze.

⁶⁰ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 230.

⁶¹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 231.

⁶² Tale teoria presenta punti di contatto con la nozione legendriana di Riferimento fondatore e quella di Mondo 0. Non è possibile affrontare qui il punto. Si veda, per qualche cenno, P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, cit., e P. Heritier, *From Text to Image. The Sacred Foundation of Western Institutional Order. Legal-semiotic Perspectives*, «International Journal for the Semiotics of Law», in corso di pubblicazione.

re come»: indica semplicemente che *vi* è un punto critico, o di soglia, ma senza permettere la conoscenza del *dove o quando* esattamente esso sia posto⁶³. Questa dottrina sul limite alla conoscenza (e il ruolo del sapere filosofico) è presente anche nella seguente lunga citazione einaudiana sul mito della *democrazia sovrana*, che riassume e sintetizza, in un articolo considerato il suo testamento⁶⁴, i diversi aspetti del discorso einaudiano in una cifra sintetica unitaria. Secondo l'economista, con accenti che ricordano Legendre, il mito della democrazia sovrana

«dura in Inghilterra dal 1689 e non pare destinato a venir meno tanto presto. Durò in Piemonte e poi in Italia dal 1848 al 1922... il mito risorto nel 1945 dura ancora e durerà fino a quando gli italiani, fatta la triste esperienza contraria, rimangano persuasi che nessun altro mito può sopravanzar quello, tuttoché razionalmente non dimostrabile, del contar le teste. In passato gli uomini ritennero che altri miti fossero validi ed imperatori e re furono ubbediti perché “unti dal Signore” o consacrati dalla “grazia di Dio”. Che erano miti anche essi, accettati dai popoli perché dietro ad essi stavano credenze, abitudini, costumi venerandi, i quali equivalevano al consenso odierno del corpo elettorale. Ma quando si vide che i sovrani consacrati dai miti antichi non operavano più in maniere conformi al vantaggio ed alla volontà dei più, sorse il nuovo mito, quello della volontà di tempo in tempo espressa dai cittadini viventi, ed i miti antichi caddero.

Il nuovo mito ha un nemico; e sono coloro i quali reputano di aver scoperta la verità e ritengono dover attuarla. “La peste de l’homme, c’est l’opinion de savoir”, scriveva Montaigne (II, 12, p. 541 dell’edizione della Pléiade). E prima di lui nella Genesi, si legge che nell’elenco dei reietti erano collocati in primo luogo coloro che credevano di sapere: “Eritis sicut dii, scientes bonum et malum” (Genesi III, 5)»⁶⁵.

In questa citazione è sintetizzata mirabilmente una teoria della secolarizzazione e dell’emblematica della sovranità che è stata riscoperta in seguito in storiografia (la riscoperta della rivoluzione papale dell’XI secolo e del rapporto *estetico giuridico* tra il *Corpus iuris civilis* e il *Corpus iuris canonici*, tra l’imperatore e il Papa) rispettivamente da autori come Berman, Prodi, Kantorowicz, Schmitt, Legendre, che non mi dilungo a citare⁶⁶, e che trova riscontro nell’uso dell’economista della nozione di mito (come nella citazione sopra riportata).

Qualche anno dopo Hayek, fondandosi sui propri lavori in teoria economica e in metodologia delle scienze sociali che gli varranno il Premio Nobel, preciserà in sede epistemologica il punto della limitazione della conoscenza, in stretta correlazione con il falsificazionismo popperiano, nella propria teoria dei fenomeni complessi. Lo farà indicando la differenza tra la conoscenza del *mero principio*, propria dei fenomeni complessi delle scienze sociali e in particolari ambiti delle scienze naturali (simile alla co-

⁶³ Tra la infinita bibliografia in tema, F.A. Hayek, *Studi in filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1998, in cui, negli articoli della prima parte, Hayek costruisce il suo modello di complessità epistemologica.

⁶⁴ L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissimiglianze fra liberalismo e socialismo*, in *Prediche inutili*, Torino, Einaudi, 1959, considerato testamento spirituale e teorico di Einaudi da S. Steve, *La lezione di Einaudi*, in *Scritti vari*, Milano, Franco Angeli, 1997.

⁶⁵ L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissimiglianze fra liberalismo e socialismo*, cit., pp. 205-206.

⁶⁶ Questioni affrontate nel mio *Società post-hitleriane?*, cit. e in altri articoli sul tema.

noscenza del punto critico), e la *conoscenza del dettaglio*, propria dei fenomeni semplici, che permettono una previsione puntuale degli eventi futuri in termini causali (simile alla conoscenza del piano)⁶⁷. Seguendo la teoria della complessità hayekiana e l'opera di von Foerster, correlata con la seconda cibernetica e la teoria della complessità e dell'autotrascendenza, Jean-Pierre Dupuy riformulerà poi il problema della complessità e della sacralità sacrificale dell'economico entro la sfera sociale sviluppando una teoria del «punto fisso endogeno». Essa potrebbe essere così sintetizzata: il punto fisso è «un punto di riferimento che ciascuno prende per dato esteriore, intangibile, allorché tutti sanno che esso risulta dalla sinergia di ciascuno con questo stesso dato»⁶⁸.

La teoria di Dupuy connette i diversi aspetti della citazione sopra riportata sul mito della democrazia: essa ha un carattere mitico esogeno, sovrano (da cui deriva il succedere ad altri precedenti miti della sovranità, il re e l'imperatore), che emerge però da un'azione collettiva osservabile che viene mitizzata (la democrazia, per così dire, eredita il carattere esogeno, di fondamento, della sovranità).

La natura di questo processo, seguendo anche la teoria di Girard, è secondo Dupuy sacrale: «La violenza è capace di *auto-esteriorizzarsi* in forme simboliche e istituzionali – i riti, i miti, i sistemi di divieti e di obblighi che regolano la violenza *contenendola*, in entrambi i sensi del termine: le fanno da sbarramento pur essendone costituiti»⁶⁹. L'economico è oggi, proprio come la democrazia, un Riferimento fondatore, precisamente uno di questi luoghi di sacralità sociale costruita che *contiene (nel senso che l'ha dentro endogenamente e al tempo stesso limita)* la violenza, uno di questi miti sovrani e fondatori del vivere sociale che funzionano finzionalmente, esteticamente, dogmaticamente (in modo esogeno) in quanto sono precedentemente creduti (e dunque costruiti in modo endogeno).

La teoria del punto critico di Einaudi intuisce questo movimento a un tempo storico, estetico ed epistemologico, autorizzando una lettura del punto critico *come punto fisso endogeno, luogo in cui si articolano le teorie della verità e della libertà, in quanto entrambe accomunate dal fatto di non poter essere appannaggio esclusivo di nessun sapere e di nessun potere positivo*⁷⁰, di nessuna istituzione religiosa, politica, giuridica, economica e di nessun sapere, neppure scientifico.

Questa interpretazione, mi pare, consente dunque al discorso einaudiano delle *Lezioni* di sfuggire alla critica dell'essere un semplice pensiero reazionario e di considerare invece la teoria del punto critico – come elemento non pianificabile, programmabile, conoscibile in termini deterministici – *fondamentale* «nella scienza, sia economica sia politica, degli uomini viventi in società»⁷¹.

Proprio nell'articolo già richiamato, a proposito dell'esistenza di un punto critico nella misura del sussidio di disoccupazione, Einaudi chiarisce come mediante il superamento del punto critico «si opera il trapasso dal bene al male sociale», quel che prima era

⁶⁷ Nel già citato *Studi in filosofia, politica ed economia*, testo dedicato a Karl Popper.

⁶⁸ J.-P. Dupuy, *De l'oeil du cyclone au point fixe endogène*, in *Dans l'oeil du cyclone. Colloque de Cerisy*, Parigi, Carnet Nord, 2008, p. 313.

⁶⁹ J.-P. Dupuy, *Piccola metafisica degli tsunami*, Roma, Donzelli, 2005, p. 107.

⁷⁰ Questa è la teoria della verità che sostiene P.A. Sequeri in *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, in particolare pp. 366-370.

⁷¹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 231.

virtuoso diviene vizioso, e viceversa. Mediante la teoria si introduce l'ambivalenza propria dell'economico, di ogni mito fondatore del sociale, nella terminologia del male inteso come principio di spiegazione dell'azione sociale⁷².

Muovendo dalla teoria economica e in particolare dal marginalismo⁷³, ma estendendosi, sia pure per cenni, alle scienze politiche⁷⁴, alla teoria della comunicazione⁷⁵, all'ambito della sociologia della famiglia⁷⁶, alla lettura della storia delle istituzioni e alla critica delle società collettivistiche, «l'ottocentesco» Einaudi formula in altre parole una teoria che può essere letta in senso antropologico. Essa, seppur assai criticabile e oggi difficilmente accettabile in quanto basata sulla centralità del sacrificio⁷⁷, appare finalizzata a compiere ciò che al Novecento appare interdetto: tenere insieme i pezzi del sapere sull'umano, mostrando anche le ragioni dell'inevitabilità e dell'inesauribilità del sapere concernente la libertà come fondamento del sociale e delle istituzioni (giuridiche, economiche). La teoria del punto critico partecipa di questa epistemologia fondamentale della verità, riletta esteticamente (mediante il rinvio a uno scenario sociale, a una scena fondatrice, come quella della città-giardino). Come se si dicesse: so che, sul piano collettivo e storico della successione delle epoche, v'è un tratto fondante le istituzioni, che è la libertà, ma non posso conoscere ove esso si situi *precisamente*, non lo posso prevedere e pianificare, non ne posso disporre; questo è il mistero antropologico del nesso tra legge e libertà, convocate entrambe da una figura della verità non riducibile al fattuale, prospettiva innescata dall'antropologia cristiana della libertà di fronte al fariseismo della legge⁷⁸.

Secondo Einaudi v'è sempre un punto critico: una società o un'istituzione libera degenera o decade per esagerazione di uno dei suoi elementi e «diventa presto vittima del tiranno o *morta gora* di impiegati e di mandarini, la cui carriera si svolge attraverso ad esami e concorsi, concorsi ed esami, gerarchie di gradi, di onorificenze e di stipendi»⁷⁹ allorquando gli uomini liberi lasciano il posto ai servi. È però impossibile determinare esattamente, in una data società, quale sia la soglia in cui questo avviene e dunque costruire un sapere predittivo circa il momento della decadenza sociale: solo ex

⁷² Sul punto J.-P. Dupuy, *Avevamo dimenticato il male? Pensare la politica dopo l'11 settembre*, Torino, Giappichelli, 2010.

⁷³ Secondo la teoria dei gradi decrescenti di utilità: L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 231.

⁷⁴ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 231-232.

⁷⁵ Seppure in modo embrionale, ma assai significativo: a proposito della straordinaria invenzione della radio Einaudi precisa, anticipando molti dibattiti successivi, fino alla presa di posizione del Popper di *Cattiva maestra televisione*: «l'uomo-demonio inventò questo che può diventare strumento perfettissimo di imbecillimento quando cada in mano di chi se ne valga a scopo di propaganda... La voce comanda, ordina di pensare in un certo modo, ingiuria il disobbediente e lo scettico; e colla figura di ripetizione ottiene effetti sorprendenti di ubbidienza cieca, di persuasione convinta a cui nessuna parola scritta può giungere»; L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 232.

⁷⁶ Domandandosi quale sia il punto critico per la famiglia quanto al numero dei figli, a livello del singolo nucleo e collettivo; L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 232-233.

⁷⁷ Non appare possibile in questa sede neppure accennare a questo profilo teoretico, che si pone interamente oltre il discorso einaudiano.

⁷⁸ In questo tratto è certo utile il ricorso alla teoria delle catastrofi di R. Thom. Sul punto anche J. Petitot, *Morfogenesi del senso. Per uno schematismo della struttura*, Milano, Bompiani, 1990.

⁷⁹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 233.

ante è possibile «predicare» i contenuti della libertà e solamente *ex post* è possibile riconoscere che la libertà si è estinta: «La libertà esiste, se esistono uomini liberi; muore se gli uomini hanno l'animo di servi»⁸⁰. Non vi è nulla di mistico in tutto ciò. In modo ancora più esplicito, questa impossibilità di una conoscenza predittiva, propria delle scienze naturali e dei fenomeni semplici, formulata nella teoria del punto critico per lo sviluppo di una società esprime per Einaudi la preminenza dell'individuale e del morale sull'organizzazione e la procedura. Ciò laddove egli nota come «se in una società esiste un bastevole numero di uomini veramente liberi, non importa quale sia la sua organizzazione economica, sociale, o politica. La lettera non potrà mai uccidere lo spirito»⁸¹.

La libertà implica, in altre parole, l'ambivalenza possibile dei suoi effetti: il bene e il male, il buono e il cattivo governo.

Il punto critico è, così, anche il luogo in cui il privato e il pubblico, la dimensione individuale e collettiva, si pongono lungo la stessa linea, come rileva acutamente Leoni, in una prospettiva che unifica *il privato e il pubblico, il conoscitivo e l'operativo* dal punto di vista della *finitezza* dell'uomo, della sua azione, delle istituzioni che egli costruisce, delle teorie che egli sviluppa, delle opere d'arte che egli plasma. Come nota Leoni, «Nelle cose del governo e dello stato in generale esiste un *punto critico* al quale possono essere ricondotti, in verità, tutti gli altri "punti critici" che Einaudi considerava nelle sue analisi delle istituzioni e delle strutture, così del governo come del mercato. È il *punto critico* oltre il quale nessuna mente di un singolo o di un comitato di singoli può prevedere – in un suo *piano* – le conseguenze indirette e lontane, che si ripercuotono, come una vera e propria serie di reazioni a catena, su tutta la vita di una società, in esito a ogni possibile decisione presa a livello di governo. Ma non basta: vi è un altro aspetto del medesimo punto critico che s'impone sempre, presto o tardi, alla considerazione di chi studia questi problemi: *il limite che incontra inesorabilmente, accanto alla conoscenza del singolo, la sua personale volontà*, quando egli pensa di poter mutare, di colpo e in breve tratto di tempo, per volontà propria e per quella di pochi amici – con un suo *piano* – il corso generale delle cose secondo i suoi desideri»⁸². La teoria del punto critico riunifica dunque il privato e il pubblico, l'individuale e il sociale, nel momento comune della previsione impossibile della crisi, in quanto legata a una concezione fallibilista della conoscenza e dell'azione che è fondativa dell'ideale della libertà e dunque soggetta all'ambivalenza dei suoi effetti (il buono e il cattivo governo).

Alcune osservazioni possono essere dunque conclusivamente compiute sull'insieme del discorso einaudiano sulla libertà, a partire dalla peculiare collocazione della teoria del punto critico.

V'è nella costruzione e nell'esposizione di questa teoria, nel pur limitato contesto delle *Lezioni*, un elemento storico importante che già si era individuato a proposito del senso del tempo nella costruzione delle imponenti opere medioevali, dotate di un senso di eternità. Qui l'economista ritorna a un itinerario classico del pensiero liberale, la filiazione del collettivismo a partire dalle regole monastiche, conferendo però a esso tutt'un altro senso, quello di un microtrattato sulla formazione delle regole in un'istitu-

⁸⁰ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 239.

⁸¹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 241.

⁸² B. Leoni, *Luigi Einaudi e la scienza del governo*, «Il Politico», XXIX, 1964, n. 1, pp. 84-85.

zione. La regola (di san Benedetto, di san Francesco) fissa lo spirito dell'istituzione «fondata sullo spirito di rinuncia dell'individuo, sulla dedizione dei singoli al bene comune, sull'abbandono dei beni terreni per la conquista della felicità eterna»⁸³: questo lo spirito dell'istituzione che, fino a che si mantiene, fa dei conventi «fari luminosi» nelle tenebre del medioevo. Impietoso come un vero esperto della triste scienza, però, Einaudi analizza il decadere nel lungo periodo («Dappertutto, a distanza di cento anni dalla fondazione, più o meno, si assiste alla medesima vicenda...») e il venir meno di tale spirito nel seguito della storia dei monasteri. Esso deriva dall'affievolirsi dello spirito di rinuncia, dalla riduzione dell'uguaglianza tra i monaci a cui fa seguito l'introdursi progressivo della corruzione nella vita quotidiana del monastero, a sua volta implicante inevitabilmente il venir meno della libertà in quell'istituzione.

Una simile analisi è svolta anche per il sistema comunistico, in cui tutti i mezzi di produzione sono diventati pubblici. Questa è una società ove «se tutti gli uomini fossero nati nell'ubbidienza e se esistesse un mezzo di selezione per cui i migliori fossero portati ai posti di comando, quella società potrebbe vivere e se non grandeggiare, rendere contento l'universale»⁸⁴. Persino il collettivismo, se retto da uno spirito di rinuncia e dal legame sociale condiviso, potrebbe reggere come sistema se socialmente creduto, in quanto è quest'ultimo, il credere, l'elemento essenziale per la coesione in una società. Anch'esso non si sottrae alla legge del decadere, nel lungo periodo. Nella società collettivista è infatti la scienza, e non la religione o il mercato, che fornisce il criterio di autorità, ma di quale scienza si tratta, si interroga l'economista: «La scienza teorica insegnata nelle scuole, accolta dagli scienziati già famosi; la scienza applicata con successo da tecnici accreditati, i quali hanno già fatto le loro prove; ovvero la scienza la quale si oppone ora ai principi accolti, che pretende di scuotere le fondamenta astratte e le applicazioni concrete?»⁸⁵.

Inizia in questa domanda retorica a emergere la reale ragione della decadenza di una società data: il collettivismo, una società a programma, non può perseguire il nuovo. Esso è avvolto nei laccioli del già conosciuto, provato, sperimentato, perché questa è la struttura sociale autoritaria che non consente il cambiamento e l'innovazione, di cui solo la messa in pratica dell'ideale della libertà è capace. Qui Einaudi diviene un radicale critico dell'ortodossia, e possiamo leggere echi addirittura foucaultiani in questi pochi passi che seguono logicamente l'argomentazione e che inneggiano alla critica e all'emergere di ciò che è fuori dall'ordinario e dal normale: le società non libere scoraggiano la critica, ponendo il bando agli eretici e l'ostracismo ai ribelli al programma. In questa eliminazione della critica dalla società si perde così il senso dell'istituzione e della società: «In omaggio alla ragione, in ossequio alla scienza, la vita che è il nuovo, che è l'insolito, che è varietà, che è contrasto, che è dissidio, che è lotta, perde la sua medesima ragione d'essere»⁸⁶.

Mediante il parallelo tra il medioevo dei conventi e le società comunistiche (l'Urss non ha neppure raggiunto i cento anni di vita), elaborando la teoria di un punto critico che non si conosce e non si può conoscere, ma fortemente connesso a un ideale mo-

⁸³ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 233.

⁸⁴ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 235.

⁸⁵ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 236.

⁸⁶ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 237.

rale, a un legame sociale che si può solo constatare in opera, ma non determinare nella sua evoluzione mediante leggi, piani e programmi, Einaudi non svolge affatto un ragionamento spiritualistico, anche se la lettera del suo testo può suggerire questa lettura⁸⁷. Egli svolge un concreto argomento antropologico, che riconosce i limiti della conoscenza astratta nei confronti della pratica e dell'esperienza; individua una specifica concezione di uomo posta alla base di una cultura e di una società come l'elemento essenziale per la sua sopravvivenza. Allorché questa visione fondamentale, non necessariamente espressa o formulata, ma presente nel comune sentire (da cui l'importanza della famiglia, della terra, della casa), si indebolisce per il trascorrere del tempo, diviene inevitabile la decadenza sociale, che ha prima di tutto ragioni antropologiche, concernenti la mancanza di fiducia e di valori. È questo il senso della teoria del punto critico, che, una volta oltrepassato (ma senza sapere mai ove esso esattamente sia posto), conduce inesorabilmente «non a una società di uomini vivi, ma ad un aggregato di automi manovrati da un centro, da un'autorità superiore»; a una società formata da automi che saranno magnifici soldati «pronti ad ubbidire al comando di chi ordina loro di farsi uccidere», ma non uomini in grado di rispondere a chi comanda un atto contro coscienza: «no, fin qui comanda Cesare, al di qua ubbidiamo solo a Cristo e alla nostra coscienza»⁸⁸.

La dimensione interiore e spirituale in Einaudi è dunque solo una condizione di ritiro in se stessi, necessario allorché le condizioni sociali non permettono la vita libera, ma essa è relativa a una situazione di costrizione pubblica, di regime totalitario, e non a quella auspicabile per la vita degli uomini liberi. La libertà ha un'originaria dimensione sociale, concreta, intersoggettiva, in quanto fondata sulle relazioni di uomini liberi inseriti in un contesto familiare e sociale e non di atomi sradicati e manipolabili dalla scienza o dalla religione. In questa società vi è uno spazio specifico affidato alla diversità e alla ribellione: «Dove gli ortodossi sono tali per comando dall'alto e gli eretici sono messi al bando dall'acqua e dal fuoco; dove è impossibile la fuga degli anacoreti nel deserto o nella foresta, ivi non è libertà, se non per i santi e per gli eroi»⁸⁹.

Accanto a quella pur necessaria dell'eroe e del santo e del pensatore, necessaria in casi estremi, l'ideale della buona società è dunque retto da una visione più concreta e umile della libertà: vi è la libertà dell'uomo in quanto tale, insegnante, artista, giornalista, contadino, risparmiatore, amministratore pubblico, cittadino comune, lavoratore che ne intuisce, quando «cerca di riassumere in poche parole» quello che intende per libertà, la dimensione pragmatica e le implicazioni sociali e politiche. «Perciò l'uomo della strada, nemico del tiranno e desideroso di vivere liberamente così come piace all'uomo comune, desideroso di pace e di giustizia, involontariamente, pur non avendo alcuna notizia di teoria in proposito, aborre dai tipi di società i quali si avvicinano al punto critico; aborre cioè ugualmente dalle società dove la ricchezza è concentrata in poche mani come da quelle nelle quali i beni strumentali, i cosiddetti strumenti della produzione, sono posseduti da una mitica cosiddetta collettività»⁹⁰.

⁸⁷ «L'uomo deve trovare in se stesso, nel suo animo, nella forza del suo carattere la libertà che va cercando. La libertà è spirito non è materia»; L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 238.

⁸⁸ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 238.

⁸⁹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 242.

⁹⁰ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., p. 244.

L'uomo libero non necessita quindi per Einaudi di sacrificio imposto, ma volontario e scelto. La libertà, dunque, non è né spirituale né materiale, ma radicalmente antropologica; essa non può essere mai garantita o presupposta proprio perché non dipende da condizioni giuridiche o tipi di struttura del vivere sociale (capitalistica, stato di diritto), bensì dalla concreta condizione degli uomini che individualmente vivono in una data società e collettivamente costruiscono la propria condizione di automi o di uomini, di servi o di liberi, credendo individualmente e collettivamente in uno dei miti sovrani del vivere comune (potendo sempre cadere invece nel totalitarismo della società degli uomini nudi e degli automi). La libertà ha una dimensione originariamente antropologica, necessariamente ambivalente, che deriva dall'interno stesso dell'uomo, dalla forza del suo carattere e del suo spirito, e che si spiega necessariamente in una data situazione sociale. Questo è il motivo per cui Einaudi, con felice intuizione antropologica che egli non sembra mai padroneggiare appieno teoreticamente, a proposito di libertà non potrà in ogni occasione che «parlare di un'utopia e analizzare un fatto»⁹¹.

La rilevanza antropologica della sua intuizione di economista e uomo risiede proprio nella individuazione dell'essenzialità di quel rapporto tra utopia e realtà nel suo darsi concreto, mai davvero compresa teoreticamente fino in fondo nella sua opera ma intuita: tratto che fa sì che le sue parole, pur superate storicamente, rimangano, come quelle dei grandi uomini ancor più che dei grandi pensatori, sempre piene e compiute, nella loro inevitabile e inesorabile incompiutezza, figlia della finitezza esistenziale ed epistemologica e della libertà umana.

4. UTILI NON PREDICHE: UNA PROSPETTIVA DI ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ OLTRE EINAUDI?

L'ipotesi di partenza dell'articolo è che nell'opera di Einaudi si trovi una visione dell'economico, del morale e del giuridico, pur solo abbozzata e mai compiuta, avvertita esteticamente ma mai concettualizzata (come mostra il riferimento all'affresco del Lorenzetti e allo scenario antropologico richiamato nelle *Lezioni di politica sociale*), che, a fronte della radicale crisi economica contemporanea, vera e propria «crisi di senso»⁹² dello stile di vita occidentale, fa riemergere l'attualità degli interrogativi sollevati da Einaudi ponendoli ben oltre il mero rilievo del ritorno al principio della «parità di bilancio in costituzione». Sono infatti spesso gli economisti contemporanei (e i giuristi) a ridurre la portata morale, economica, giuridica, vale a dire la prospettiva di una scienza sociale critica, a elementi puntuali, come il necessario rispetto, per gli stati contemporanei, della costituzionalizzazione del principio del pareggio del bilancio, traendo giustificazione dall'occasionalità e dall'apparente mancanza di organicità teorica della visione einaudiana.

⁹¹ L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, cit., pp. 245-246.

⁹² Così si esprime recentemente Jean-Pierre Dupuy, posizione che non è possibile discutere in questa sede. Secondo Dupuy, la crisi attuale ha messo allo scoperto la finzionalità illusoria del dispositivo del sistema dei prezzi del mercato come fondamento del legame sociale in grado di «contenere la violenza»: «Questa crisi è una crisi di senso»; J.-P. Dupuy, *L'avenir de l'économie. Sortir de l'économystification*, Parigi, Flammarion, 2012, p. 43.

L'aver richiamato testualmente e specificamente lo sfondo antropologico presente nella enunciazione della teoria del punto critico nelle *Lezioni di politica sociale* – andando oltre una superficiale e frettolosa lettura che ne rilevi i soli evidenti elementi anacronistici a fronte di una società in profonda evoluzione – consente di individuare un programma di ricerca, che non può certo essere qui perseguito, volto a riconfigurare il testo einaudiano come un contributo che appare importante in tempi di crisi per intendere l'oggi, a più di sessant'anni dalla sua scrittura⁹³, evitando sia le letture elogiative di breve respiro sia i troppo frettolosi congedi a causa di un preteso anacronismo delle opinioni espresse, riferite a una società superata. Se, come ha scritto Hayek, il XX secolo è stato «un'età di superstizione»⁹⁴, la distanza prospettica per chiarire quali siano state le superstizioni non è ancora sufficiente, ma, per lo meno, il giudizio su quali criteri e stili di vita siano superati appare oggi completamente riaperto. Risulta dunque problematico comprendere se siano più anacronistiche le pagine di Einaudi o le pagine dei critici di quelle pagine. In attesa che questi dubbi siano sciolti dal processo di evoluzione, mi preme solo indicare, tra le molte possibili, tre linee prospettiche di autentica filosofia sociale e filosofia del diritto – intesa quest'ultima nel suo senso nobile concernente il concreto senso delle istituzioni e non semplicemente ridotta a una mera teoria generale del diritto normativistica – che mi paiono presenti entro la filosofia sociale dell'economista doglianesi:

1) L'interesse filosofico giuridico e la modernità della filosofia sociale di Einaudi risiedono, più che nelle inevitabilmente superate analisi storico-sociali, *nel tratto antropologico e non teorico della sua teoria della conoscenza*, anti-elitaria e critica dell'intellettualismo di maniera, che tanto seguito ha avuto e continua ad avere nella cultura italiana. Il fulcro della società è la libertà umana assunta nella sua concretezza ed esposta alla vulnerabilità della sua storicità, mai garantita da un sapere o da una teoria della razionalità (neppure quella economica), ma sempre aperta alla dimensione del futuro e dell'azione. La conoscenza teorica e il rigore della riflessione logico-concettuale, così, non fanno venir meno nel suo pensiero la dimensione concreta della libertà umana, mai riducibile a una semplice teoria (tanto meno etica): in questo senso, l'oscillazione fra l'ambito del teorico e del pratico, sfere entrambe da sole incapaci di dire l'umano nella sua complessità, è un fattore di grande attualità dell'opera, che non pare tuttavia essere stata ancora affatto compresa nella sua reale portata antropologica. Senza rifugiarsi nella protezione di una teoria dogmaticamente assunta (neppure di quella dei diritti dell'uomo o di qualche giusnaturalismo soggiacente), Einaudi configura

⁹³ Può essere importante indicare, in questi tempi in cui anche la cultura è cultura in buona parte del nuovo o dell'effimero, l'aneddoto riportato dal nipote a proposito del principio *evita le prime impressioni*: «Un giorno gli ho portato un libro appena pubblicato che avevo letto nel corso dei miei studi a Harvard ma che lui non aveva. Non mi ricordo se glielo avevo offerto come regalo o come prova di un argomento. Credevo di aver capito che per lui i libri fossero la massima espressione della civiltà e che, circondato da libri com'era, lo avrebbe apprezzato. Lo rifiutò. Come mai? chiesi sconcertato. «Prima di comperare un libro bisogna sapere se vale o no. Io, se posso, non compro mai un libro se non 40 anni dopo la sua pubblicazione. Solo allora si saprà se vale qualcosa o no». Immaginate la mia reazione. Non avevo ancora 20 anni!»; L.R. Einaudi, *Le molteplici eredità. Un ricordo personale di Luigi Einaudi*, in R. Marchionatti e P. Soddu (a cura di), *Luigi Einaudi nella cultura, nella società e nella politica del Novecento*, Firenze, Leo S. Olschki, 2011, p. 324.

⁹⁴ F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1986, p. 558.

una teoria della libertà in cui il teorico non è il criterio risolutivo a priori del pratico, senza cadere per questo nell'irrazionale e in una concezione che vede la libertà ridotta a mero arbitrio. La scelta libera richiede una scelta in atto mai dissociabile dalle condizioni individuabili in concreto, il che impedisce la costruzione di un sistema dottrinale compiuto e rinvia sempre alla decisione responsabile del singolo uomo, costitutiva di un ordine aperto, fallibile, storico, democratico⁹⁵;

2) Questa visione concreta della libertà umana come punto di partenza e fulcro dell'analisi è anche la spiegazione della *interdisciplinarietà* che presuppongono le analisi che egli conduce, da un lato volte a denunciare i miti del razionalismo costruttivistico e delle ideologie intese come teorie oggettive della conoscenza, d'altro lato finalizzate a cogliere la concretezza della libera scelta nel prisma delle discipline che si curano dell'azione umana, dall'economia alla religione, alla politica, alla scienza, fino all'etica, in una visione antropologica unitaria, che resta sempre sullo sfondo ma che non viene mai tradotta in una formula astratta. Dalla sua opera sembra così emergere l'intuizione di una visione dell'umano come fenomeno unitario fondato sulla libertà di scelta, anche se egli non ha saputo né probabilmente mai voluto sviluppare coerentemente questa esigenza, che rimane confinata, come si è visto, nella sfera dell'estetico (l'affresco del Lorenzetti) o del sociale (negli scenari antropologici racchiusi entro le analisi storico-sociali delle *Lezioni*, ad esempio). Obiettivo di una ricerca promettente sarebbe allora provare a coniugare criticamente le intuizioni contenute a tratti nelle sue opere con l'antropologia filosofica novecentesca e le acquisizioni della fenomenologia, nel tentativo di costruire una figura dell'umano oltre che prescrittiva (le «prediche») anche descrittiva, o per meglio dire orientativa, non limitata all'analisi storica degli stili di vita e dei costumi; una figura umana, inoltre, non pensata religiosamente in una visione fondata sul *sacrificale* e conseguentemente non *predicatoria*. Sarebbe certamente da approfondire in questo senso il tema della relazione tra *l'economico e l'etica religiosa del sacrificio*, che egli condensa in una teoria della necessità economica del risparmio, collegandola, in una dimensione individuale e sociale, alla sfera dell'ideale (la famiglia, le istituzioni come realtà che collocano l'uomo in un quadro ultraindividuale). Tale analisi sarebbe da estendere e approfondire al fine di individuare la radice dell'attuale crisi europea, insieme di fiducia, istituzionale ed economica. Einaudi, tuttavia non sembra percepire la necessità di impostare il problema in chiave filosofica, preferendo attenersi a un registro storico, che rinvia tuttavia a una filosofia della storia (ma anche all'interruzione di una filosofia della storia come sapere concernente lo storico): questo problema emerge con chiarezza nella formulazione della teoria del punto critico;

3) La *teoria del punto critico* che egli abbozza sembra inserirsi in una figura della complessità dell'umano che appare compatibile con le recenti analisi che possono essere elaborate a partire dalla teoria delle catastrofi e della complessità, ma mi pare ne-

⁹⁵ Come ricorda il nipote, Einaudi non scorda di porre al centro della sua teoria l'uomo nella concretezza delle proprie condizioni di vita: «L'intellettuale e l'uomo politico non hanno il diritto di decidere cosa va bene per il contadino o l'operaio. "L'unica persona che sa se le scarpe gli vanno è chi le porta". Questa frase tagliente fece parte di molte nostre discussioni. Riflette una profondissima convinzione del valore individuale della persona e il rispetto che gli è dovuto al di là della condizione sociale, e senza settarismi politici»; L.R. Einaudi, *Le molteplici eredità. Un ricordo personale di Luigi Einaudi*, cit., p. 322.

cessitare, per essere realmente compresa, anche di un accostamento specificamente *estetico-giuridico*. Ancora una volta, l'esistenza di un punto critico⁹⁶ nello sviluppo oltre il quale ci si avvia verso la decadenza di una società appare come un'analisi teorica aperta. Viene configurata l'esistenza di un punto storico che definisce una soglia, ma che non può essere previsto o programmato, e neppure consapevolmente prodotto. In termini epistemologici hayekiani, la dottrina del punto critico einaudiana è un sapere negativo, che attesta l'esistenza di un limite e contemporaneamente la necessità di limitare la portata del sapere *predittivo* circa il limite: quindi la necessità di limitare la portata antropologica della conoscenza stessa sul reale e sulle relazioni intersoggettive in ogni epoca storica. So che c'è un limite, una soglia, ma non conosco ove questo limite sia posto: questa la struttura della dottrina del punto critico, che Einaudi sviluppa però, a differenza di Hayek, non in senso epistemologico, ma storico-descrittivo; elemento che integra e arricchisce la formulazione hayekian-popperiana, ma che a sua volta, proprio in quanto principalmente storica, è assai più limitata di quella. L'impossibilità di configurare positivamente questo limite e di farne un sapere predittivo, proprio dei fenomeni semplici, attesta a mio avviso l'esigenza di un accostamento al problema non meramente storico o epistemologico, ma a partire da un'*estetica giuridica del fondamento*, volta a tener insieme l'aspetto storiografico con quello epistemologico-conoscitivo del limite⁹⁷. La prevalenza del lessico dell'*ideale* esprime a mio avviso, nella teoria einaudiana, proprio l'intuizione del problema e l'impossibilità di configurarlo e di fronteggiarlo in termini filosofici, se non mediante un discorso avvertito come estetico-predicatorio (il riferimento alla società ideale, la necessità «etica» di fare «inutili» prediche). Il discorso non può qui essere precisato se non come problema, già presente nell'opera di Einaudi, che può meglio essere compreso oggi, a fronte di una epocale crisi del fondamento delle istituzioni e dei mercati occidentali, a fronte del riconoscimento della possibile *non inutilità delle prediche inutili* di Einaudi ai fini della configurazione del legame sociale (e della rappresentazione del fondamento come limite) sul quale si reggono le istituzioni democratiche e lo stesso funzionamento dei mercati. Il problema del mutamento di registro del discorso, dalle prediche inutili all'eventuale *utilità di un discorso non predicatorio* sul fondamento e sull'antropologico, ci porta, attraverso Einaudi, in un territorio di ricerca posto al di là della teoria einaudiana (anche se avvertito in essa) e in un territorio antropologico poco esplorato, posto al centro della contemporanea crisi istituzionale, politica ed economica, culturale, dell'Occidente e dell'Europa. Questo appare, però, altro discorso, propriamente antropologico.

⁹⁶ Come osserva Silvestri, la dottrina del punto critico «è in fondo una dottrina del limite»; P. Silvestri, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cit., pp. 260, 278.

⁹⁷ Mi permetto di rinviare nuovamente a questo proposito al mio testo monografico *Estetica giuridica*, in preparazione, ove cerco di coniugare l'aspetto storico (il problema storiografico della secolarizzazione) con quello epistemologico e gnoseologico in relazione alla nozione (mutuata dalla teoria dei tre mondi popperiana) di Mondo 0 a partire dall'estetica dogmatica di Pierre Legendre.