

RAIMONDO CUBEDDU

IL TEMPO DEL LIBERALISMO

Prendendo le mosse da un esame critico della filosofia politica di Hayek, le tesi che si intende sostenere sono: 1) che il futuro del liberalismo classico non è legato alla sua capacità di dimostrare che quella 'liberale' sia "la società buona" secondo parametri etici, ma alla sua capacità di ridurre il lasso temporale tra la violazione dei diritti naturali e la sua sanzione giuridica o politica; 2) che l'averne delegato la tutela in monopolio perpetuo allo stato è all'origine non soltanto dell'inefficienza con cui vengono effettivamente tutelati, ma anche della loro progressiva compressione a favore dell'incremento del potere statale; 3) che la questione della formazione di un 'ordine spontaneo' nell'età dell'innovazione continua si configura diversamente dal modo in cui era stata vista nell'età della scoperta; 4) che il problema di una filosofia politica libertarian non è quello in larga misura risolto (per lo meno dal punto di vista teorico) di sostituire la forma stato con qualcosa di meno o di non coercitivo, bensì quello di dimostrare che si possa fare a meno della politica.

«Biblioteca della libertà»

Direttore: Pier Giuseppe Monateri

ISSN 2035-5866

Rivista quadrimestrale online del Centro Einaudi

[www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html]

Direttore responsabile: Giorgio Frankel

© 2012 Centro di Ricerca e Documentazione

"Luigi Einaudi"

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

bdl
Biblioteca della libertà

RAIMONDO CUBEDDU

**IL TEMPO
DEL LIBERALISMO***

La questione aperta rimane sempre quella se l'incremento della diversità possa spontaneamente dar vita a un incremento delle libertà e a un «ordine migliore». Mentre per quanto riguarda la possibilità di fare a meno della politica, bisogna ancora rassegnarsi

1. Il diritto a essere diversi. Per quanto suggestiva, elegante e degna di figurare a pieno titolo tra le più pregnanti definizioni di *libertà*, l'affermazione di Friedrich A. von Hayek «*freedom involves freedom to be different*»¹ (che lascia pensare e forse anche sperare che il diritto a essere diversi possa spontaneamente trasformarsi in incremento della libertà individuale) non sembra ricevere significative conferme dall'esperienza. Infatti, e quantunque sia difficile immaginare la libertà senza quel diritto, può succedere – soprattutto ai giorni nostri – che un incremento della diversità produca, anche come conseguenza non intenzionale, una complessità sociale che, non sfociando necessariamente e tempestivamente in *ordine*, sia all'origine di un suo più forte desiderio e, quindi, dia vita a una richiesta di politica che finisce per comprimere la libertà.

Pertanto, se l'intento del liberalismo, così come enunciato perspicuamente da un suo aspro critico: Leo Strauss, è quello di «risolvere il problema politico tramite mezzi economici»², la questione che esso si ritrova perennemente dinanzi coincide con quel-

* Questo saggio recepisce e indirettamente cerca di rispondere ai problemi teorici e storici emersi nelle discussioni, talora informali, con gli altri partecipanti al convegno «Gli orizzonti del liberalismo» (Dogliani, 29 ottobre 2011), e in particolare con Dario Antiseri, Francesco Di Iorio, Enzo Di Nuoscio, Francesco Forte, Paolo Heritier, Maurizio Manzin, Pier Giuseppe Monateri, Flavia Monceri, Philippe Nemo e Paolo Silvestri. Che ringrazio. Il convegno è stato organizzato dall'Associazione Polis, in collaborazione con il Comune di Dogliani, nell'ambito delle celebrazioni in onore dei cinquant'anni dalla scomparsa di Luigi Einaudi.

¹ F.A. von Hayek, *The Fatal Conceit*, Londra-New York, Routledge, 1988, p. 79; trad. it. *La pre-sunzione fatale*, Milano, Rusconi, 1997, p. 138.

² L. Strauss, *What Is Political Philosophy? and Other Studies* [1959], Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 49; trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, p. 81. E se così non fosse esso perderebbe il carattere di grande progetto filosofico-politico per ridursi a una variante

la, classica, della filosofia politica, così come enunciata ancora una volta da Strauss: «come conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza»³.

Tale interrogativo, a sua volta, si collega al fatto che, non esistendo azioni umane che non abbiano conseguenze più o meno desiderate su altri esseri umani e/o sulle loro proprietà, *appare ben difficile poter fare a meno della politica*. Infatti, mentre le conseguenze volontarie possono essere regolate tramite contratti, quelle involontarie sono soggette a un contenzioso che non sempre può essere risolto tempestivamente tramite un accordo tra le parti sulla valutazione dell'eventuale danno o vantaggio.

Ovviamente, come hanno messo in luce i *libertarians*, in società e in comunità di ridotte dimensioni numeriche e territoriali il problema può essere risolto tramite agenzie, assicurazioni, o mediante un tentativo di evitare l'incremento di quei costi di transazione che colpiscono chi causa un danno e non intende risarcirlo, o chi non accetta un equo risarcimento. Purtroppo, poiché il concetto di 'risarcimento equo' implica un concetto di *giustizia* che può non essere condiviso e anche, e legittimamente, essere avvertito come estraneo, e poiché non viviamo in società o in comunità di piccole dimensioni, in situazioni sociali complesse, perché caratterizzate da marcate differenze tra i suoi componenti, l'affidare l'affermazione di un ordine alla spontaneità delle dinamiche sociali si sta rivelando sempre più rischioso. Se non altro perché, in una situazione soggetta a frequenti cambiamenti, l'emergere di quell'ordine – che, come si avrà modo di vedere, resta pur sempre una possibilità – richiede un lasso di tempo difficilmente prevedibile. Un tempo che non sempre si è propensi a lasciar trascorrere passivamente. Di qui il desiderio di una sua *produzione politica*, che può anche essere descritto come «riduzione dell'incertezza tramite mezzi politici».

Le tesi che qui si intende sostenere sono quindi: **1)** che il futuro del liberalismo classico non è legato alla sua capacità di dimostrare che quella 'liberale' sia "la società buona" secondo parametri etici (compito che, implicando la ricerca di una giustificazione etica della politica, e quindi a cagione della sua futilità, si può lasciare ad altri; e senza rimpianti!), ma alla sua capacità di ridurre il lasso temporale tra la violazione dei diritti naturali e la sua sanzione giuridica o politica; **2)** che l'averne delegato la tutela in monopolio perpetuo allo stato è all'origine non soltanto dell'inefficienza con cui vengono effettivamente tutelati, ma anche della loro progressiva compressione a favore dell'incremento del potere statale; **3)** che qualora il liberalismo non dovesse riuscire ad adempiere tale compito la prospettiva non è la resa a una forma di democrazia, bensì, sempre che si mantengano centrali i diritti naturali, a una forma, quasi tutta da elaborare, di *libertarianism* che *finalmente* affronti la questione del ruolo dell'*incertezza* nella condizione umana.

Il che significa che occorre superare quel *limite della teoria* libertarian *che non è rappresentato dall'individuazione di chi debba produrre i 'beni pubblici', ma dalla difficoltà di ridurre, se non di eliminare, l'incertezza*. Il problema di una filosofia politica anarco-individualistica non è perciò quello, in larga misura risolto (per lo meno dal pun-

'liberale' della teoria democratica. Sull'interpretazione e sulla critica di Strauss al liberalismo, rinvio a R. Cubeddu, *Leo Strauss sobre cristianismo, liberalismo y economía*, Madrid, Unión Editorial, 2011.

³ L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 37; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990, p. 34.

to di vista teorico), di sostituire la forma stato con qualcosa di meno o di non coercitivo, bensì quello di *dimostrare che si può fare a meno della politica*. In altre parole, di dare una dimostrazione convincente dell'*occasionalità della relazione tra incertezza e politica*, o, quanto meno, di mostrare che l'incertezza dipende essenzialmente dallo stato; di modo che, eliminandolo, la si possa convenientemente ridurre e, controllandola, contrastare efficacemente il riaffacciarsi della *politica come soluzione all'incertezza*.

Pertanto, e per quanto si possa pensare (e anche esserne convinti) che agli albori della modernità i 'proto-liberali' non avrebbero potuto fare diversamente da quel che hanno fatto per mancanza di strumenti tecnici, e che quel che si è fatto era quasi il massimo che si potesse realisticamente ottenere (ma senza dimenticare i teorici del "diritto di resistenza" e la rassegnazione di coloro i quali si rendevano ben conto che lo stato era soltanto "un male necessario"), ora che gran parte di quei *beni pubblici* per la produzione dei quali si riteneva fosse necessario *quello stato* possono essere prodotti da altri, si potrebbe anche pensare, se non di fare a meno della politica, per lo meno a un altro tipo di *stato 'liberale'*.

Tuttavia, probabilmente, il fatto che quei beni pubblici che giustificavano lo stato possano ora essere prodotti da un mercato concorrenziale, non risolve il problema. Se i teorici dello 'stato minimo' della seconda metà del XX secolo lo avevano pensato come un'attualizzata razionalizzazione del mitico stato liberale ottocentesco (quello che traspariva dagli scritti degli anti-federalisti, di Frédéric Bastiat, di Gustave de Molinari, di Herbert Spencer e di pochi altri), ora bisogna ripensare quell'istituzione alla luce del nostro tempo e di quel che è possibile nell'*età dell'innovazione*.

Per rendersi conto di quanto la situazione sia cambiata basti pensare che interi settori di cosiddetti beni pubblici, come l'educazione, la salute, la previdenza, la moneta, eccetera, si stanno affrancando dalla dimensione della produzione statale, mentre quelli che rimangono di sua competenza, ad esempio l'amministrazione della giustizia e la produzione normativa, vivono uno stato di profonda afasia. Senza poi dire delle difficoltà che la legislazione incontra nel suo tentativo di produrre principi e regole nell'ambito delle problematiche 'eticamente sensibili' e in quello, apparentemente così diverso, dei mercati internazionali. Fenomeni difficilmente controllabili soprattutto a cagione della diversità di conoscenza che intercorre tra i produttori di novità (scientifico-tecnologiche, comportamentali, finanziarie, eccetera) e coloro i quali vorrebbero 'regolarli' e 'governarli' (politici eletti, ecclesiastici e tecnici indipendenti dalla politica⁴).

Il problema è che gli stati non riescono a reggere i tempi e i ritmi di un cambiamento sul quale la politica ha sempre minore influenza. Forse anche perché si tratta di un cambiamento sul quale i richiami all'etica e alla giustizia sociale (i *leitmotiv*, insieme ai diritti umani, alla pianificazione e ai totalitarismi, del XX secolo) non esercitano alcuna influenza, o forse perché ci si inizia timidamente (anche per paura di sfidare i luoghi comuni consolidati) a rendere conto che son stati proprio i tentativi di realizzare la giustizia sociale a produrre quei disastri (ad esempio i 'debiti pubblici') da cui gli stati *occidentali* non riescono a svincolarsi. Accentuando così il problema della 'solvibilità

⁴ Forse anche l'anarco-individualista più radicale sarebbe d'accordo sul fatto che, se proprio non si potesse fare a meno di scelte pubbliche, il male minore sarebbe che le facessero dei politici eletti, e non imprenditori, tecnocrati o giudici. Se non altro perché li si potrebbe cambiare.

dei diritti' in un'età in cui la concorrenza si è estesa agli stati senza che venissero effettivamente risolti i problemi della 'natura' del diritto internazionale che, per fortuna e nonostante i velleitari tentativi di fondarlo sui diritti umani del 1948, rimane ancora in larga misura 'pattizio'.

Ma se il problema, in generale, rimane quello di scongiurare l'avvento di uno "stato universale omogeneo"⁵ (anche nella versione kantiana-*liberal* di "stato cosmopolitico"), quello che si staglia all'orizzonte del liberalismo consiste allora nel prendere atto che si sta passando da un'età *della scoperta* a un'età *di innovazione continua e non ergodica* in cui le regolarità, sulle quali si basava la sua teoria dell'azione umana in condizione di scarsità, hanno minor peso dell'emergere di "circostanze nuove". E nella logica dell'innovazione, dato che la scoperta delle regolarità è soltanto una parte della conoscenza, non interessa tanto se una teoria sia vera, quanto quali conseguenze potrà avere. Forse non si dovrebbe neanche parlare di teorie, bensì di *congetture* concernenti le possibili conseguenze di innovazioni. Tutto ciò, qualora non sia possibile fare a meno della politica, e, giova ripeterlo, si intenda mantenere la centralità dei diritti naturali, finisce per produrre nuove dinamiche tra diritti e aspettative da una parte, e distribuzione delle conseguenze individuali e sociali delle innovazioni dall'altra.

Quindi, ci si dovrà chiedere tanto se in una situazione in cui sembra diventato possibile produrre i beni pubblici tramite un mercato concorrenziale così come immaginato dai *libertarians* sia realmente possibile fare a meno della politica, quanto quali strumenti 'liberali' si possano immaginare per ridurre il lasso temporale tra una violazione di diritti e la sua sanzione.

Ci si muoverà, di conseguenza, entro un orizzonte problematico che prende atto della crescente incapacità della *politica* di accelerare e di dirigere i processi sociali verso una specifica direzione ritenuta se non altro auspicabile, e del fatto che l'incertezza non può essere eliminata né dalla politica, né dal mercato e neanche dall'incremento della conoscenza. Ma soltanto, e provvisoriamente, ridotta.

2. Il tempo di Hayek. Quantunque Hayek appartenga a una tradizione del liberalismo, quella 'austriaca', che propende per una concezione evoluzionistica e non 'naturale' dei diritti, si prenderà le mosse da due sue tesi. La prima è esposta nella Prefazione a *Law, Legislation and Liberty*, e ha per oggetto il fallimento del tentativo del liberalismo classico di limitare il potere tramite mezzi politico-costituzionali⁶. La seconda, tratta dalla medesima opera, così recita:

⁵ Sul quale credo rimangano attuali, anche se scritte nel 1948, le riflessioni di Strauss ora in *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, a cura di V. Gourevitch e M.S. Roth, Chicago, University of Chicago Press, 2000; trad. it. L. Strauss e A. Kojève, *Sulla tirannide*, Milano, Adelphi, 2010.

⁶ F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* [1973-1979], tre volumi, Londra-New York, Routledge, 1982, vol. I, p. 1; trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1986, p. 5: «Quando Montesquieu e i padri della Costituzione americana formularono esplicitamente l'idea di una costituzione come insieme di limiti all'esercizio del potere, in base ad una concezione che si era sviluppata in Inghilterra, fondarono un modello che, da allora in poi, il costituzionalismo liberale ha sempre seguito. Il loro scopo principale era di provvedere delle garanzie istituzionali per la libertà individuale, e lo strumento in cui riposero la loro fiducia fu quello della separazione dei poteri. Nella forma in cui noi

Per varie ragioni i processi evolutivi spontanei possono condurre ad una *impasse* da cui non possono districarsi con le proprie forze, o, almeno, da cui non riescono a correggersi abbastanza velocemente [...] Il fatto che il diritto così evolventesi abbia certe proprietà desiderabili non prova che esso sarà sempre un buon diritto, o che qualche sua regola non possa rivelarsi molto inadeguata. Pertanto, non significa che si possa interamente fare a meno della legislazione. Vi sono diverse altre ragioni a sostegno di questo. Una è che il processo di sviluppo giurisprudenziale del diritto è graduale, e può dimostrarsi troppo lento per pervenire a rapidi adattamenti, a circostanze interamente nuove. La più importante, forse, è comunque che non è solo difficile, ma pure indesiderabile, che le decisioni giurisprudenziali invertano una tendenza che è ormai consolidata, e di cui ora si vede che ha cattive conseguenze ed è palesemente errata⁷.

Hayek non è soltanto il maggior esponente del liberalismo contemporaneo, ma anche uno dei più importanti teorici della sua plurisecolare storia. Negli anni recenti, anche dallo stesso alveo del liberalismo classico, alla sua filosofia politica e sociale, e in particolare alla sua teoria dell'“ordine culturale spontaneo”, sono state mosse critiche che non possono essere trascurate⁸. E tuttavia, data la sistematicità e preveggenza, Hayek è un ineludibile punto di partenza per affrontare la questione della crisi e degli orizzonti del liberalismo. Ciò che anzitutto significa considerare il liberalismo come un progetto filosofico-politico originale e autonomo anche se non univoco; non come la secolarizzazione di una religione. Per quanto, in alcuni casi (di cui però qui non ci si occuperà), la religione possa aver parte nella sua dimensione filosofica.

Muovendo dall'amara constatazione hayekiana del fallimento del costituzionalismo liberale e dalla lucida (anche se indiretta) individuazione dei suoi limiti – tesi compendabile nell'enunciazione che un eccesso di ‘nuove circostanze’ può mettere in crisi qualsiasi *ordine* (anche un ‘ordine catalattico’) – si vuole sostenere che, per quanto inadeguata nell'era dell'innovazione continua e non ergodica, la soluzione hayekiana del problema del ‘miglior ordine politico’ rimane una delle più rilevanti e feconde nella stessa storia della filosofia politica. A ciò indubbiamente contribuisce soprattutto la teoria hayekiana della conoscenza, sviluppata in *The Sensory Order*, del 1952, la quale, al di là degli innovativi aspetti teorici, presenta anche il vantaggio di spiegare l'azione umana e le istituzioni sociali senza far ricorso a quella *invisible hand* (la versione ‘liberale’ dell'astuzia della ragione, del finalismo storico, della Provvidenza, della eterogeneità dei fini, eccetera) che, comunque raffigurata e intesa, costituisce, da sempre e pur sempre, un *handicap* della filosofia politica e sociale liberale.

Ci si trova così in una situazione analoga a quella in cui il liberalismo si trovò agli inizi del XX secolo, ma non si dispone ancora di un pensatore che, come allora Ludwig von Mises, sia in grado di rielaborarne i presupposti teorici.

la conosciamo, tale divisione tra il potere legislativo, giudiziario ed esecutivo, non ha raggiunto gli scopi per cui era stata progettata. Dovunque, per via di mezzi costituzionali, i governi hanno ottenuto poteri che quei pensatori non intendevano affidar loro. Il primo tentativo di assicurare la libertà individuale per mezzo di forme costituzionali è evidentemente fallito».

⁷ F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., vol. I, p. 88 e nota a p. 168; trad. it. p. 114.

⁸ Cfr. Carlo L. Cordasco, *Ordine e regole*, «Biblioteca della libertà», XLVI, settembre-dicembre 2011, n. 202 online.

Per comprendere a che cosa sia imputabile quel 'fallimento' si potrebbe ribadire che le istituzioni sociali, essendo 'culturali' e non 'naturali'⁹, non sono soggette a costanti naturali, né a regolarità evolutive di tipo finalistico, e che guerre, calamità naturali, conflitti, ovvero tutto ciò che (compresa la diffusa quanto confusa e velleitaria aspirazione a sostituire l'invidia con la giustizia sociale) produce richiesta di *certezza*, è stato sfruttato dalla politica per allargare le sue competenze. A tale situazione il liberalismo è riuscito a contrapporre soltanto i tempi imprevedibili, ma in genere tendenzialmente lunghi, della *invisible hand* e della legalità. Fino alla teorizzazione hayekiana della catallassi come il sistema più veloce, tramite i prezzi, di trasmissione di informazioni e quindi della loro trasformazione in conoscenza (che consente, *ceteris paribus*, di valutare e di selezionare le aspettative, e che va intesa alla luce della teoria della diseguale distribuzione della conoscenza), il liberalismo ha così confidato negli effetti benevoli di una sorta di integrazione 'naturale' tra conoscenza e mercato che avrebbe ridotto la necessità di politica e di potere.

Forse fuorviato da tale ottimismo (non nuovo nella storia della filosofia che sovente attribuisce una valenza salvifica all'incremento della conoscenza), esso ha perciò finito per opporre alla democratica propensione all'estensione della legislazione soltanto un sempre più flebile richiamo a una sfera privata tutelata dai diritti naturali. Accorgendosi, in genere troppo tardi, che nel frattempo essi avevano perso smalto rispetto a quei diritti umani della tradizione democratica i quali, pur essendo dati a tutti, dovevano invece essere realizzati dalla politica. Certamente, l'aver affidato alla politica la tutela e la garanzia dei diritti naturali, e l'aver privato la sfera da essi delineata di uno strumento di 'resistenza legale' alla legislazione, è stato il grande errore di un liberalismo ingenuamente ottimistico. Un errore per certi versi aggravato dal fatto che, pressato dall'avanzata della democrazia e del socialismo, e indebolitosi nei suoi presupposti filosofici, il liberalismo classico non trovò soluzione migliore di quella di una Corte Costituzionale il cui rischio era, e si è rivelato essere, quello di sostituire una tutela politica con una tutela giuridica dei diritti amministrata monopolisticamente dall'*élite* dei 'costituzionalisti', ed estesa a ogni sfera della vita individuale, sociale e politica. Il che significa affidarla a un'*élite* che riguardo all'interpretazione del rapporto tra diritti e politica non è vincolata neanche da risultati elettorali.

Più in particolare, e per un insieme di circostanze storiche più che teoriche, il liberalismo classico ha dovuto accettare e convivere con uno stato democratico il quale ha esteso le proprie competenze ponendo crescenti limitazioni al *diritto di proprietà* e giustificandole con evanescenti motivazioni di "utilità sociale", "interesse generale", "bene comune", eccetera. In questo smarrirsi dei tradizionali presupposti teorici, che talora è apparso come un oblio, buona parte dei pensatori liberali ha finito per accettare la tesi secondo la quale tali limitazioni erano connesse al fatto che il mercato non era in

⁹ Cfr. C. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*, Lipsia, Duncker & Humblot, 1883; trad. it. *Sul metodo delle scienze sociali*, Macerata, Liberilibri, 1996. Lì, criticando la tesi di Aristotele, il fondatore della Scuola Austriaca aveva sostenuto e argomentato che le principali istituzioni sociali non sono né "naturali" né, criticando la tesi del contrattualismo, "pragmatiche"; in termini hayekiani, non sono il prodotto di un "costruttivismo razionalistico", ma di un "evoluzionismo culturale spontaneo"; cfr. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., vol. I.

grado di produrre gli altrettanto evanescenti “beni pubblici” e che *doveva* essere ‘finalizzato’ a tale produzione, ritenuta indispensabile per il raggiungimento della “giustizia sociale”.

Il risultato è stato una compressione legislativamente regolamentata del diritto di proprietà che si è realizzata in maniera inversamente speculare all’incremento del potere dello stato, e che si è infine rivelata come una compressione della stessa libertà individuale in una forma statuale che presenta differenze quantitative ma non qualitative con quella totalitaria. In breve, si è finito per dimenticare quel che nel suo commento al *Gerone* di Senofonte aveva messo in luce Strauss notando che a caratterizzare la tirannide – il male endemico della politica – era proprio il «carattere precario dei diritti di proprietà» e che «nessun suddito di un tiranno può far valere alcun diritto di proprietà contro il tiranno»¹⁰. Ed è quel che sta avvenendo oggi quando si ha un’effettiva libertà di disporre della proprietà soltanto nel caso in cui il diritto a essa e alle modalità del suo uso e del suo disporre non è regolamentato dallo stato. In pratica quasi mai, o soltanto nel caso di innovazioni non ancora regolamentate, ovvero di quelle che, in quel periodo, producono nuove opportunità e mobilità sociale.

Quella ‘gabbia d’acciaio’ prodotta dalla speranza di risolvere l’incertezza tramite leggi, il liberalismo non è riuscito a spezzarla. Sia perché si è illuso di controllare la politica tramite la costituzione, sia perché non è riuscito a sviluppare una credibile teoria su come “tornare indietro” o, per lo meno, sul modo in cui arrestare una tendenza che può essere considerata spontanea soltanto se si interpreta l’estensione del potere come necessaria conseguenza del fallimento della politica di accelerare il cambiamento. Un fallimento che però ne comporta un altro: quello relativo all’incapacità di mostrare che il tentativo di realizzare quell’indeterminato insieme che si denomina *human rights* tramite la politica è a fondamento della sua crescente estensione. Infatti, ogni fallimento non è inteso come indice dell’opportunità (se non della necessità) di un ripensamento su fine e mezzi, ma come insufficienza dei mezzi messi a disposizione della politica e come necessità di un sistema educativo adeguato al fine. L’incapacità di tornare indietro fa così un tutt’uno con l’incapacità di ridimensionare le aspettative consolidate sull’onda di una crescita dell’incertezza che si trasforma in domanda di politica e di potere.

Per i liberali più ottimisti – ovvero quelli secondo i quali, essendo i bisogni *naturali* quanto la scarsità, era possibile diminuire la seconda mantenendo inalterati i primi tramite una crescita della conoscenza – l’economia avrebbe potuto risolvere il problema ridimensionando il potere che veniva alla politica dalla credenza che soltanto essa fosse in grado di produrre quei beni pubblici ritenuti indispensabili per la sopravvivenza non conflittuale dell’associazione politica; vale a dire, dimostrando che anche i beni pubblici erano in realtà producibili da un mercato concorrenziale.

Purtroppo anche tale speranza si è rivelata infondata non tanto per l’impossibilità di quella produzione, ma perché *i bisogni e la scarsità non sono naturali bensì culturali*. La conseguenza di tale errore è stata che l’innovazione continua, che ne era condizione, ha prodotto non soltanto altra incertezza, ma anche la credenza che soltanto la politica l’avrebbe potuta regolare e finalizzare. E quando ci si accorge che la complessità

¹⁰ L. Strauss, *On Tyranny*, cit., p. 70; trad. it. p. 108.

dei problemi è diventata tale da non poter più essere gestita da politici eletti (dato che i sistemi elettorali, anche quelli schumpeteriani della concorrenza tra *élites*, non premiano la competenza ma altre doti), la soluzione non è stata quella di riflettere sulla possibilità, sull'opportunità e sulle conseguenze e costi dell'affrontare tutti i problemi tramite scelte collettive, bensì quella di delegarne la soluzione a 'tecnici' variamente individuati o a organismi internazionali che decidono sulla base di (loro) interpretazioni degli *human rights*.

Per restare nella dimensione 'austriaca', la tesi di Carl Menger, secondo il quale l'ordine buono sarebbe derivato da un progresso della conoscenza riguardo alla possibilità di distinguere tra bisogni razionali e irrazionali¹¹, ha condizionato lo sviluppo del liberalismo poiché ha portato a sottovalutare sia la possibilità che i bisogni e le aspettative potessero crescere più velocemente della conoscenza concernente i modi con cui soddisfarli, sia l'eventualità che tale conoscenza potesse diffondersi (o essere diffusa) in maniera tale da instaurare un equilibrio tra conoscenza e aspettative; vale a dire, un ordine.

Il fatto è che sul modo in cui la conoscenza si distribuisce modificando bisogni, aspettative e la stessa idea e quantificazione della scarsità, sappiamo assai poco; e quel poco è stato anche viziato dalla credenza che si potesse sviluppare una conoscenza razionale sulle modalità con cui si generano e si sviluppano i bisogni. E quindi controllarle. La conseguenza è stata che i progressi riguardo alla diminuzione quantitativa della scarsità son stati vanificati da uno smisurato incremento dei bisogni di cui si è rivelato difficile capire cause e dinamiche perché ci si è ostinati a pensare che fossero 'naturali' mentre invece sono 'culturali' e, per di più, si modificano ogni qualvolta uno specifico problema di scarsità viene risolto. Ma se ogni soluzione genera altri e imprevisi problemi, non si va verso un ordine consistente nell'equilibrio tra conoscenza e aspettative, bensì verso un nuovo disequilibrio.

Come aveva visto Hayek, «*un ordine che nasce dalle decisioni separate di molti individui, sulla base di una diversa informazione, non può essere determinato da una scala comune ove venga stabilita l'importanza relativa dei differenti fini*»¹². E il fatto che possa schiudere nuove opportunità e generare nuove allocazioni, non significa che necessariamente o contemporaneamente riduca l'incertezza.

È invero possibile che Hayek non abbia risolto il problema e che abbia sbagliato ad accantonarlo, ma non si può negare che la sua tesi secondo la quale, distribuendosi sovente in maniera casuale e temporalmente poco prevedibile, la conoscenza costituisce il punto di partenza per capire non soltanto le dinamiche sociali, ma anche l'emergere di novità, sia *quel che realmente interessa il filosofo politico*.

Con tutti questi limiti, Hayek ha comunque aperto una nuova strada; benché abbia soltanto iniziato a percorrerla e quantunque la percezione della sua importanza (coerentemente alla tesi) avvenga in maniera discontinua. Anche perché molti o forse troppi filosofi politici preferiscono rifugiarsi nell'etica intendendola come il rimedio al 'male' congenito dell'essere umano di non sapere né di quanta conoscenza, né di quanto tempo dispone per realizzare quel che gli passa per la mente.

¹¹ C. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Vienna, Wilhelm Braumüller, 1871, p. 1 e seguenti.

¹² F.A. Hayek, *The Fatal Conceit*, cit., p. 79; trad. it. p. 138.

3. Perché la soluzione hayekiana è inadeguata? Constatato che anche i processi di produzione giurisprudenziale di diritto, poiché influenzati dalle idee prevalenti al momento, possono prendere direzioni poco favorevoli alla libertà, e che, in concomitanza dell'emergere di "circostanze nuove", il tempo per arrivare a nuove sistematizzazioni può comunque risultare eccessivamente lungo, Hayek cade nel medesimo errore di Kant. Pensa si possa risolvere la situazione ricorrendo alla produzione politica di leggi universali e astratte.

Anche se bisogna riconoscere che in alcuni casi – tenendo conto, come messo in luce da Douglass C. North, delle difficoltà e degli inconvenienti del trasformare i "vincoli informali" tramite "vincoli formali"¹³ – un'inversione di quelle "direzioni poco favorevoli alla libertà" potrebbe essere più velocemente conseguita tramite la politica (se non altro perché a intervalli regolari essa può esprimere una maggioranza che potrebbe cambiare la legislazione vigente), senza che si debba aspettare il possibile ma comunque lento cambiamento delle tendenze prevalenti in una dinamica giurisprudenziale come quella della *common law* (e poi, perché mai dovrebbero necessariamente cambiare in una direzione favorevole alla libertà individuale se quelle dinamiche sono gestite da un ceto?), Hayek sembra così rassegnarsi e delegare alla politica la funzione di 'accelerare', *in certi casi*, i processi verso la direzione auspicabile (ristabilire le condizioni dinamiche per il realizzarsi di un ordine astratto) tramite un intervento legislativo. Si tratta però, e pur sempre, di una modalità di 'interventismo per la libertà' ispirata a criteri di universalità e di astrattezza che dovrebbero assumere concreta forma politica allorché i processi evolutivi spontanei prendono «una direzione decisamente indesiderabile» che conduce a una «*impasse* da cui non possono districarsi con le proprie forze». Dunque, allorché «il processo di sviluppo giurisprudenziale del diritto sia [...] troppo lento per pervenire a rapidi adattamenti, a circostanze interamente nuove»¹⁴.

È senz'altro possibile intenderne la proposta come rimedio temporaneo a una sorta di 'stato d'eccezione'. E tuttavia, per evitare che ciò si trasformi in un duraturo (anche se certamente 'involontario') incremento della quantità di politica, tale *escamotage* avrebbe avuto bisogno di una 'politica di qualità' (ciò che Hayek cerca di fare in *The Political Order of a Free People*¹⁵). In altre parole: **a)** di mantenere fuori dall'ambito della legislazione d'emergenza proprio quel 'diritto privato' sul quale invece Hayek teorizza un intervento; **b)** di una parte teorico-pratica concernente il modo in cui 'tornare indietro' una volta risolta l'*impasse*; **c)** di sapere se l'emergere di quelle "nuove circostanze" sia casuale o destinato a ripetersi, magari differenziandosi e moltiplicandosi. È infatti evidente che se esse dovessero ripetersi il rimedio non soltanto non sarebbe sufficiente, ma sarebbe addirittura controproducente in quanto aumenterebbe la quantità della politica e ne estenderebbe il dominio al diritto privato, in pratica ai *property rights*, riducendo così gli spazi della libertà individuale.

¹³ Si veda D.C. North, *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

¹⁴ F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., vol. I, p. 88; trad. it. p. 114.

¹⁵ Terzo volume di F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit.

In altre parole – pur non rinunciando alla tesi di *The Sensory Order*, e neanche al fondamento gnoseologico delle critiche alla *collectivist economic planning*¹⁶, secondo cui per migliorare un ordine è indispensabile disporre di una conoscenza superiore a quella distribuita nell'ordine stesso e secondo cui se anche questa conoscenza potesse mai esistere essa difficilmente potrebbe concentrarsi in politici eletti i quali (senza poi dire del fatto che per ottenere quel miglioramento bisognerebbe anche che le direttive su come farlo venissero comprese e applicate 'esattamente' da tutti coloro i quali partecipano al processo) dovrebbero per di più agire senza tentare di massimizzare la propria posizione – si può pensare che per Hayek, *sempre in certe circostanze*, un “ordine imposto” (pur con tutti i suoi limiti, ma democraticamente) sia preferibile all'attesa che se ne formi uno “spontaneamente”. E questo perché, in quelle circostanze, che il contenuto dell'attesa si realizzi è soltanto *possibile*.

Detto diversamente, non è scontato che, soprattutto in una prospettiva di congiunzione di “individualismo radicale” e di innovazione continua, quello spontaneo coordinamento delle conoscenze individuali, da cui si sviluppa un ordine, potrebbe realizzarsi. Dal punto di vista di una priorità indiscussa della libertà individuale, si può certamente sostenere che le condizioni per via delle quali un “ordine spontaneo” è preferibile a un “ordine imposto” sono la garanzia della libertà individuale e la sua maggiore velocità di realizzazione in relazione alla velocità con cui si formano e si modificano le aspettative individuali di tempo. Tuttavia, in una situazione di innovazione continua e di incertezza, non essendo scontato che tale ordine si formi nel tempo atteso dagli individui, un qualsiasi ordine sarebbe preferibile a un disordine cronico. Ma se il “buon ordine politico” non è detto si realizzi spontaneamente (e senza coercizione), la distanza con la tesi della filosofia politica classica diventa impalpabile: la coercizione non può essere eliminata perché le dinamiche umane non tendono spontaneamente al bene neanche nel lungo periodo.

Si tratta comunque di una constatazione alla quale si potrebbe hayekianamente rispondere osservando che la velocità con cui, in condizioni ergodiche, agisce il sistema della catallassi – consentendo una tempestiva selezione delle aspettative e scoraggiando quelle che, non essendo complementari, ostacolano la formazione di un ordine spontaneo – rappresenta comunque un progresso rispetto alla soluzione classica la quale si basava su un lento e incerto processo di acquisizione di conoscenza che si trasforma in saggezza e in virtù.

Il problema che Hayek vede ma non risolve può così essere descritto come quello di un incremento esponenziale e continuo delle “circostanze interamente nuove” che, nel loro disordinato susseguirsi, possono essere d'ostacolo alla formazione di un ordine nel tempo atteso dagli attori sociali. Per di più, a rendere dubbia la proposta di Hayek di affidarsi, in questi casi, alla legislazione, è la constatazione che la lentezza della legislazione non è né minore né meno lacunosa di quella che contraddistingue la produzione giurisprudenziale del diritto.

¹⁶ Cfr. F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order* [1949], Chicago, University of Chicago Press, 1980.

Comunque sia, se l'accelerazione dell'innovazione vanifica la "soluzione Leoni"¹⁷ proprio a motivo di ciò che ha messo in luce Hayek osservando che una spontanea correzione della giurisprudenza (ovvero di quell'insieme di "vincoli informali") che sta alla base della *common law* può essere troppo lenta, così la loro trasformazione tramite "vincoli formali" (legislazione) presenta problemi dal punto di vista della filosofia politica liberale. In un regime democratico, quella trasformazione, come si è visto, è connessa all'esito di un processo elettorale e, per di più, richiedendo da parte dei legislatori doti che non è detto siano quelle che ne hanno prodotto l'elezione, non è detto che sia più veloce né che riesca a raggiungere risultati migliori e più duraturi.

Senza poi considerare che se è certamente vero che tale processo può essere troppo lento, è anche da tener ben presente che il tempo che gli individui impiegano a comprendere e ad applicare rettamente le norme astratte e universali di produzione legislativa alle "circostanze interamente nuove" non è detto sia minore. In questo caso, alla lentezza del processo legislativo dovuta alla difficoltà di regolare situazioni inedite e complesse bisognerebbe aggiungere che, per avere gli esiti desiderati, la comprensione e l'applicazione delle norme dovrebbe avvenire simultaneamente per tutti gli individui interessati. Diversamente, si produrrebbero nuove asimmetrie. Leoni forse non aveva torto quando sosteneva che, anche a parità di tempo, il vantaggio del "processo giurisprudenziale" consisteva soltanto nel fatto di essere meno pericoloso per il mantenimento delle libertà individuali e più duttile ad adattarsi alle nuove circostanze.

Ma le riserve espresse da Hayek non sembrano comunque infondate; soprattutto se si considera che le difficoltà ad avere una 'legislazione di qualità' sono proprie di un processo legislativo in un 'ambiente democratico', e che potrebbero essere minori in un 'ambiente liberale classico' caratterizzato da una limitata dimensione delle 'scelte collettive' e dell'interventismo statalistico. Un problema che comunque Hayek affronta in *The Political Order of a Free People*: un'opera che, per tali motivi, sarebbe riduttivo considerare soltanto come un progetto di riforma costituzionale.

Ciò detto, vuoi in un sistema di legislazione, vuoi in un sistema giurisprudenziale, il *tempo*, forse, non è connesso tanto alla maggiore o minore funzionalità ed efficienza dei singoli sistemi, quanto alle particolari distribuzioni della conoscenza nella società. Anche se appare difficile quantificare le proporzioni, si potrebbe perciò concludere che *l'efficienza dei sistemi normativi dipende tanto dalla tempestività con cui vengono prodotte leggi, norme, e dalla loro 'qualità', quanto dalle caratteristiche dell'ambiente che le recepisce, o a cui sono dirette.*

Per di più, non è neanche scontato che una cattolassi funzioni senza inconvenienti anche in un 'ordine democratico' il quale, essendo caratterizzato da una maggiore quantità di 'politica', richiede la presenza di attori 'politico-sociali' (partiti, *lobbies*, gruppi di pressione, *corporate governance*, *stakeholders*) che non sempre si pongono come obiettivo primario la garanzia dei diritti naturali. Senza poi considerare che in un regime democratico sta sempre più spesso succedendo che i titolari di diritti, data la complessità della situazione, hanno sempre minori possibilità che le loro aspettative vengano realizzate dai politici che avevano scelto. In un 'mondo globalizzato', infatti, la possibili-

¹⁷ La tesi sostenuta da Bruno Leoni in *Freedom and the Law*, Princeton, Van Nostrand, 1961, è infatti l'oggetto del dissenso di Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., vol. I, p. 88 e nota a p. 168, trad. it. p. 114.

tà della loro realizzazione non dipende più dai politici nazionali ma da un contesto internazionale in cui i politici eletti hanno pressappoco le stesse capacità di incidere dei loro elettori.

Oggi, per avere successo, lo sforzo della 'politica nazionale' di raggiungere degli obiettivi abolendo tramite leggi la casualità nei comportamenti umani e nei loro esiti richiederebbe la consapevolezza da parte dei politici sia del modo in cui la conoscenza si distribuisce e si modifica tra tutti coloro che partecipano a un processo (che però non è più circoscrivibile a una nazione), sia di quanto tempo gli individui dispongono al fine di rendere per lo meno complementari i piani individuali. Anche perché il già eccessivamente ambizioso tentativo di far coincidere i piani e le conoscenze individuali tramite un incremento sincronico della conoscenza e di una sua distribuzione simmetrica (che è, e non può che essere, una remota possibilità) presuppone condizioni che oggi non sussistono più. Presuppone la deificazione della natura come modello e delle sue presunte leggi come regole di comportamento, e poi un'attività legislativa efficace e coadiuvata dalla legittimazione sociale della coercizione. Che l'ordine auspicabile sia qualcosa in cui una parte può essere dedotta dal tutto e il tutto dalle sue singole parti, rimane un ideale che presuppone che tutto e singole parti si modifichino contemporaneamente. Ma così non è; soprattutto oggi quando diventa sempre più evidente che i cambiamenti delle singole parti diffondono le loro conseguenze più velocemente di quanto l'ordine riesca a recepirle e a trasformarle in maniera appunto 'ordinata'.

4. Tuttavia, pur coi suoi limiti, la soluzione hayekiana del problema della conoscenza contiene almeno due pregi. Il primo è quello di eliminare dall'armadio del liberalismo¹⁸ quella *invisibile hand* (intesa sia come modalità di spiegazione, sia come motore occulto delle dinamiche sociali in una prospettiva di 'ottimismo naturalistico')¹⁹ che aveva suscitato nel liberalismo speranze quasi sempre deluse e derise. Il secondo è quello di fondarsi su uno strumento, il sistema dei prezzi, che presenta il vantaggio di consentire l'identificazione di almeno una parte delle condizioni che velocizzano la trasmissione di informazioni e la loro trasformazione in conoscenza. E si tratta di un contributo che schiude nuove e sovente inedite opportunità favorendo una *mobilità sociale* che mitiga gli effetti negativi di quella distribuzione asimmetrica della conoscenza che si potrebbe modificare 'politicamente' con un'educazione di massa se la conoscenza restasse stabile, ma che appare ancor meno facilmente modificabile nel caso di una sua crescita, soprattutto qualora essa avvenga al di fuori del controllo della politica e a ritmi accelerati.

Dunque, consapevole, sulla scia di Menger, che le principali istituzioni sociali sono fenomeni culturali, Hayek non crede che ogni cambiamento, quantunque (o forse *pro-*

¹⁸ L'allusione è a quella pagina di *Economics and Knowledge*, del 1937 (e ora *Individualism and Economic Order*, cit., p. 46; trad. it. in *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 241), in cui Hayek tratta della trasformazione dell'*homo œconomicus* dell'economia classica – una «nostra [degli economisti] vergogna di famiglia che abbiamo esorcizzato con la preghiera e il digiuno» – in uomo onnisciente.

¹⁹ Si pensi ad esempio a Bastiat (le cui idee hanno contribuito a forgiare la mentalità liberale) e alla sua tesi che l'intervento umano sulle dinamiche sociali ne avrebbe rallentato l'esito positivo.

prio perché) generatosi senza essere deliberatamente voluto da chicchessia, sia necessariamente 'buono'. Pensa, come Menger²⁰, che possa talora diventare necessario 'correggere' il processo tramite la produzione politica di norme (legislazione) finalizzate a una rapida uscita da situazioni di *impasse* prodotte dal modo in cui si sono distribuite le conseguenze dell'emergere di "circostanze nuove", e tendente a evitarne ripartizioni congeniali a chi le ha prodotte (o a chi le gestisce) che potrebbero non soltanto limitare la libertà individuale e la mobilità sociale, ma anche trasformarsi in nuove forme di tirannide. In definitiva, Hayek è consapevole che il processo della catallassi, come i processi spontanei, possono entrare in *impasse*, ma non riesce a immaginare che li si possa sbloccare con qualcosa di diverso da una produzione politica di diritto ispirata a criteri universali e astratti. Ed è per questo che la *politica* gli appare ancora come l'unico strumento a disposizione per ripristinare quella rapida circolazione di informazioni che è il principale veicolo per evitare asimmetrie non complementari nella distribuzione della conoscenza.

In breve, non si intende sostenere che le modalità di formazione di un ordine descritte da Hayek siano da rigettare perché erranee, ma soltanto che sono valide soprattutto quando si registrano quelle "certe regolarità" di condotta che consentono una "risposta immediata" perché prevedibili. Una situazione che potrebbe configurarsi diversamente ove tutto ciò non avvenga. Quel che si intende sostenere è piuttosto che Hayek riponeva eccessiva fiducia nelle capacità della politica e della legislazione di far fronte alle "*new circumstances*"; che per andare oltre bisogna ripartire da Hayek, dalle sue tesi, intuizioni, speranze ed errori.

Per tale insieme di motivi, e per far sì che il liberalismo possa avere un futuro, è necessario prendere le mosse dal fatto che nelle circostanze prima descritte il fattore tempo gioca un ruolo essenziale. Soprattutto quando quello in cui gli individui desiderano (e pretendono) che si garantiscano i loro diritti e in cui dispongono di informazioni attendibili in merito alla realizzabilità delle loro aspettative non coincide col tempo in cui le istituzioni riescono a dare risposte. Detto diversamente, anche perché la politica vuol regolamentare tutto (dai movimenti finanziari alle salse da mettere nei panini), il tempo in cui lo stato garantisce i diritti e produce informazioni attendibili riguardo alla realizzabilità delle aspettative individuali e sociali, sta diventando sempre più lungo.

La funzione di garanzia rischia così di vanificarsi insieme a quello stato che da produttore di certezza si è trasformato in produttore di debito pubblico. Tragico ma previsto epilogo *non* delle fantomatiche "politiche neo-liberiste" (come dicono i documenti vaticani e i marxisti) ma di una tassazione, e conseguente spesa pubblica, finalizzata al perseguimento di quella *giustizia sociale* e di quel *bene comune* finanziati con debiti che la Chiesa non ha certo avversato. Neanche quando quei richiami apparivano strumentali e, in realtà, nascondevano una pervicace volontà di estendere le competenze dello stato; naturalmente, anche in quel caso, per 'fare il bene' o per accelerarlo tramite la politica. Si potrebbe così mettere in relazione la credenza secondo la quale la politica può conoscere e promuovere il 'bene' (che nei tempi recenti ha avuto ben pochi op-

²⁰ Cfr. C. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften*, cit., p. 271 e seguenti.

positori) col fatto che ci si è sistematicamente evitato di chiedere se potesse esistere qualcosa che potesse essere 'buono' per tutti e contemporaneamente, e se, essendo questo impossibile, ogni distribuzione di 'bene' non finisse per generare, o addirittura per favorire, nuovi squilibri.

Da questo punto di vista, a destare preoccupazione è soprattutto il modo in cui la filosofia politica ha affrontato il tema dell'incertezza sociale prodotta da quello scollamento. La soluzione prevalente è stata quella di limitarsi a mettere in discussione soltanto le modalità in cui in un regime liberal-democratico si fanno le scelte collettive, e quindi a prendere atto del fatto che, non potendosi soddisfare tutte le attese nel tempo preteso dai detentori dei diritti e dai titolari delle aspettative, si rende necessario (ritenendosi brutale accantonarle perché minoritarie) 'razionalizzare' i processi decisionali e ridurre le aspettative selezionandole sulla base di criteri etici non indipendenti dalle effettive possibilità del sistema politico e di valutazioni politiche. Un processo che si è però rivelato difficile e complicato per via del fatto che le corti costituzionali sono spesso intervenute sui criteri di scelta vanificando ulteriormente quell'unico pregio della decisione politica: "per ora si è deciso così, e basta!".

Dunque non lo stato come garante di diritti e delle aspettative individuali e sociali che non li ledono, ma uno stato che fa derivare l'eticità delle proprie scelte da considerazioni di un'utilità sociale che si riserva di definire. In altre parole, una sorta di *produzione politica dell'etica*, nell'ambito della quale non viene presa in considerazione la possibilità che diminuendo il numero di questioni da definire tramite scelte collettive, diventava possibile una maggiore tempestività dello stato nel garantire i diritti e nel fornire indicazioni sulle aspettative. In relazione a cui – ammesso che i politici, al giorno e nella situazione d'oggi, ne siano capaci – è bene ricordare che nel passato ci riuscivano non perché in possesso di maggiori e migliori doti culturali e morali, ma perché avevano meno scrupoli a selezionare e a ridurre diritti e aspettative tramite la coercizione; e che potevano farlo senza suscitare le proteste dei costituzionalisti, delle Chiese o degli apologeti degli *human rights*.

Diventa così ineluttabile chiedersi: cosa succede – o cosa potrebbe succedere – quando la relazione di reciproco e rapido adattamento tra diritti, aspettative e istituzioni si interrompe come conseguenza del fatto che le aspettative individuali (ossia il sistema di valori, di credenze, di razionalità individuale e sociale) mutano con una velocità, o tanto frequentemente, che le istituzioni non riescono più a seguire?

La stessa ricerca dei criteri di distinzione tra questioni riguardo alle quali era necessario procedere tramite scelte pubbliche e questioni che potevano essere delegate agli individui viene in questo modo risolta estendendo la quantità delle scelte collettive. Di qui non soltanto una progressiva limitazione delle libertà individuali, ormai lecite soltanto quando la politica dichiara che non ledono i fantomatici "interessi generali" che essa stessa si riserva il diritto di definire, ma anche un progressivo allungamento dei tempi decisionali.

Per esprimere una ponderata valutazione del pensiero di Hayek bisogna quindi tener presente la sua e la nostra "situazione problematica". Chiedersi cosa intendeva fare e se, e come, è possibile utilizzare le sue proposte. Per facilitare le risposte, che non possono essere che individuali, è opportuno farne un'altrettanto soggettiva sintesi. Il contributo hayekiano alla filosofia politica può essere sinteticamente indicato:

- 1) nella sua definizione della *catallassi* come il migliore e più veloce sistema di trasmissione di informazioni (tramite prezzi) per selezionare e ordinare aspettative senza far uso di coercizione; la *catallassi* può così essere vista come un'innovativa proposta di soluzione al problema del passaggio dall'opinione alla conoscenza anche perché consente di fare un'interazione tra teoria economica e teoria politica;
- 2) nell'aver mostrato che il problema centrale della filosofia politica: "come conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza" può essere risolto "tramite mezzi economici";
- 3) nella tesi secondo la quale lo sviluppo della conoscenza tramite la concorrenza può rendere superflue le scelte collettive: accorciare il tempo tra una congettura e una teoria, tra un ordine soggettivo e una mappa di classificazioni condivisa;
- 4) nel porre l'attenzione sulla possibilità e sulla liceità di fare scelte politiche, o pubbliche, in società estremamente differenziate come quelle occidentali d'oggi, nonché sulla 'conoscenza' che dovrebbe possedere la politica (ovvero, per un individualista metodologico, i politici) per farle;
- 5) nell'aver posto l'attenzione sin dagli anni Trenta sul fatto che la conoscenza sviluppata dall'economia soggettivistica austriaca poteva avere importanti applicazioni nel campo della teoria della politica e delle istituzioni (e non soltanto di quella liberale); vale a dire nell'aver elaborato una teoria generale dell'azione umana che rendeva obsoleta la distinzione tra *homo oeconomicus*, *politicus*, *ethicus*, eccetera;
- 6) nell'aver intuito il ruolo che la *catallassi* poteva svolgere per valutare le aspettative individuali e sociali in un contesto di innovazione continua (l'emergere di nuove circostanze che fanno entrare in *impasse* un ordine) che modifica le aspettative individuali generandone di nuove e di inedite.

Si può perciò sostenere che l'importanza di Hayek è stata di aver intuito che si andava incontro a una situazione inedita, parzialmente causata da quella crisi della progettualità politica di cui aveva individuato insufficienze e limiti (soprattutto di tipo gnoseologico) e descritto come "il miraggio della giustizia sociale", ma anche che il suo limite è di aver pensato di poterla fronteggiare e risolvere con uno strumento inadeguato come lo stato e la politica.

5. Ma quali sono le effettive possibilità della tradizione liberale di arrestare e di invertire una simile tendenza? Posto che senza il richiamo all'inviolabilità dei diritti naturali essa non avrebbe più ragione d'esistere, quanti pezzi dell'onusta tradizione bisogna buttare alle ortiche e quanti bisogna rielaborarne, tenendo conto che le minacce a quei diritti vengono dall'incertezza prodotta tanto dallo stato quanto dai processi tecnologici innovativi, che consentono intrusioni nella *privacy* che i padri fondatori non potevano neanche immaginare? O non sarà che quella liberale è una soluzione praticabile soltanto in condizioni che non sono più quelle attuali? Quali sono, oggi, le reali possibilità di ottenere tutela dei diritti e della *privacy*?²¹. Possono essere

²¹ Il richiamo alla *privacy* non sembri stravagante, perché essa è costantemente infranta da quanti dichiarano che deve essere subordinata al diritto all'informazione inteso come un 'bene pubblico' per via del quale possono essere limitati i diritti individuali. Si assiste così alla farsa in cui cosa sia bene pubblico viene definito dai giornalisti, dalle autorità giudiziarie e di polizia, o dagli investigatori.

tutelati meglio dal mercato? Si può realisticamente pretendere di essere lasciati in pace dalla politica?

Prima di procedere è forse opportuno fare una breve sintesi. I liberali classici credevano che l'incremento della libertà individuale e il progresso tecnologico legato alla crescita e alla diffusione della conoscenza avrebbero ridotto la conflittualità e quindi prodotto un ordine in cui non ci sarebbe stato bisogno e necessità di politica. Invece, in situazioni di incertezza prodotte dall'eccesso di differenziazione, di innovazione continua e dall'impossibilità di controllare la diffusione delle ricadute sociali dell'innovazione tecnologica e di credenze irrazionali, si sta diffondendo la speranza che la soluzione del 'problema ordine' possa essere quella di subordinare tutto ciò a criteri etici che, pur essendo spacciati per 'laici', presentano le stesse caratteristiche, e hanno le stesse finalità, di quelli religiosi.

Quei criteri, più che la conoscenza, possono perciò essere, al pari della religione, come il rimedio al male, o ai mali, dell'umanità. Il che presuppone che l'uomo sia ontologicamente malvagio – non ignorante – e che tale malvagità possa essere redenta dalla Rivelazione e combattuta dallo strumento politico dell'etica: presuppone e comporta uno stato che trasformi vizi in crimini e peccati in reati. Alla salvezza delle anime si è semplicemente sostituita quella dei corpi; mentre l'obiettivo rimane sempre quello di combattere vizi e peccati definendoli politicamente, trasformandoli in crimini e reati e sanzionando il tutto in costituzioni che sempre più assomigliano a testi sacri con tanto di esegeti e di sacerdoti.

Questo da una parte porta a immaginare l'evoluzione dei sistemi politici occidentali come l'affermazione di istituzioni sociali di stampo *non-liberale*, in cui la legittimazione democratica (che non è gran cosa!) del potere tenderà – anche per via del concomitante aumento della complessità delle dinamiche sociali e dei processi decisionali su scala globale – a essere sostituita da una sorta di legittimazione etico-costituzionale di *élites* che eserciteranno il potere nell'interesse generale e nel rispetto degli *human rights*. Il tutto non per garantire i *natural rights*, ma per realizzare, o per mantenere, il *bene pubblico*; ovvero la versione laica del *bene comune*.

Di fronte a tutto ciò la risposta liberale non può assolutamente consistere nel proporre, come taluni fanno, una diversa idea di *bene comune* o *pubblico*, ma nel tornare a fare filosofia politica e non etica applicata. Ciò che anzitutto significa chiedersi se possa esservi un ruolo della politica in una situazione in perenne mutamento, e che cosa essa possa fare per gestire processi che non dipendono da lei. In questa prospettiva, i limiti della politica non sono etici o costituzionali, ma prevalentemente di carattere gnoseologico; tanto più che, se si dovesse pensare di affrontare simili situazioni incrementando gli strumenti coercitivi (compresa la tassazione e la regolamentazione) il risultato sarebbe fallimentare già nel medio periodo (nel breve, si sa, ogni atto di violenza sortisce un risultato).

La non condivisione dell'idea che le credenze e le aspettative possano o debbano essere valutate 'eticamente' si lega quindi a una prospettiva di *scetticismo liberale* che non riconosce un potenziale conoscitivo 'superiore' all'etica (religiosa o laica che sia) perché pensa che valutare credenze e aspettative secondo un'etica produrrebbe problemi che la politica non sarebbe in grado di risolvere dato che le 'etiche', in realtà, non sono altro che sedimentazioni culturali di modelli che hanno funzionato e che però

non è detto funzioneranno altrettanto bene nelle circostanze interamente o parzialmente nuove di un mondo non ergodico.

In situazioni complesse e mutevoli la cui regolazione è affidata alla politica, il tempo decisionale delle istituzioni tende così a diventare sempre più lungo, e i risultati possono essere talmente incerti da incidere negativamente sull'autorevolezza della politica. Il punto su cui il liberalismo, che ha affidato allo stato prima la garanzia e la tutela dei *natural rights* e poi il compito di fornire indicazioni sulla realizzabilità delle aspettative, reggerà o cadrà è quindi rappresentato dalla sua capacità di "tutelare" diritti e aspettative legittime (ma di ardua definizione) in tempo reale, ovvero nel tempo richiesto non da una astratta giustizia o da una cinica ragion di stato, ma da chi ritiene d'aver subito un torto. Questo tempo, quindi, non può più essere vincolato a criteri di utilità sociale, bene comune, eccetera, perché in democrazia la loro definizione è affidata alla politica, e nessuna maggioranza, per fortuna, ha ancora il potere di trasformare una sia pur legittima decisione in una verità e neanche quello di stabilirne le conseguenze.

Se non riesce ad accorciare il "tempo della legge", il fine primario del compromesso tra libertà individuale e stato viene meno, e al liberalismo non resterà che cedere le armi al *libertarianism*, che le affila proprio insistendo sul fatto che il sistema delle agenzie è non soltanto più veloce, ma anche più consono alla libertà individuale di quanto non lo sia quello liberale che affida allo stato il monopolio dell'amministrazione della giustizia. Finendo così per subordinare la tutela dei diritti naturali al mantenimento delle condizioni di esistenza dello stato e quindi giustificando e legittimando, per motivi di sicurezza, intercettazioni, diritti di proprietà e limitazioni della libertà individuale che si sarebbero dovute collocare, con tutte le garanzie sbandierate dalle costituzioni, nella famosa "sfera privata".

Per effetto di una lunga storia di cedimenti alla demagogia democratica intrisa di "elitismo etico", anche il liberalismo è stato costretto a occuparsi della salute dei corpi con un'insistenza ottusa e tenace pari a quella di cui avevano dato prova coloro che si occupavano di quella delle anime. Senza poi dimenticare l'influenza che quell'"interesse" ha avuto nella produzione di spaventosi disavanzi pubblici giustificati, nella fase della decisione di spesa, dal pio desiderio di realizzare la giustizia sociale tramite debiti. Fallito, come previsto da molti liberali classici, l'obiettivo di accelerare il processo di formazione di nuova ricchezza, sono così diventati palesi sia l'impossibilità di concentrare conoscenza nei governanti, sia il fatto che il costo di un'organizzazione finalizzata al raggiungimento della giustizia sociale diventa tanto più elevato quanto più l'obiettivo si allontana o diventa difficile da raggiungere. La conseguenza è che nel cosiddetto stato liberal-democratico moderno la "sfera privata", sulla quale il liberalismo si sarebbe potuto reggere o cadere, in pratica non esiste più.

Incapaci di controllare la spesa in un mondo caratterizzato dalla concorrenza tra stati, stati e politica hanno capito troppo tardi che tale inedita situazione avrebbe avuto come corollario sia una valutazione delle loro *performances* che non poteva più essere sorretta dalla coercizione (fidati o ti meno!), sia una drastica riduzione della sfera decisionale della politica anche negli spazi soggetti alla sua sovranità. I limiti degli stati sono così diventati quelli della loro credibilità; e per acquistarla occorre evitare di essere o di apparire "soggetti poco credibili o a rischio". I costi di transazione, e lo si sa da un bel po', aumentano per i soggetti conosciuti come inaffidabili. E a riprova del fatto che

nonostante le pretese i politici navigano in genere nell'ignoranza (fatta eccezione, forse, per il proprio collegio e per il proprio partito), essi hanno dato vita a istituzioni e agenzie internazionali che speravano di controllare a proprio vantaggio, ma che una volta create hanno finito per avere una vita propria e interessi non più coincidenti con quelli dei singoli stati.

Caricati di troppi compiti e nutriti di troppe ambizioni, gli stati non hanno più neanche l'autonomia di fare una politica economica; possono soltanto elevare le tasse senza rendersi conto che il livello di queste non soltanto segnala il loro fallimento e la loro credibilità, ma scarica oneri gravosissimi sulle generazioni future.

Tutti questi problemi sono stati affrontati tardi anche dalla tradizione liberale. La sua attenzione era prevalentemente rivolta a che cosa sarebbe potuto succedere una volta che si fosse dimostrato che il mercato sarebbe stato in grado di produrre certi beni (pubblici) in tempo ragionevole da evitare la decomposizione dell'ordine. Da ciò si attendeva infatti la dimostrazione di quella inutilità dello stato che è invece venuta dallo sgonfiarsi delle sue sconfinite ambizioni. Purtroppo senza che ciò lasciasse sul campo come erede un mercato che avrebbe potuto produrre ordine a prezzi concorrenziali.

Per quanto riguarda poi la questione dei diritti, i sostenitori dello stato pensavano che la sanzione pubblica di comportamenti lesivi o tendenzialmente lesivi di un ordine sarebbe potuta essere più veloce di quella del mercato, il quale la affidava a un'attesa diffusione di conoscenza che avrebbe gravato i trasgressori dei contratti di costi di transazione economicamente e socialmente penalizzanti. Il vantaggio della legge positiva sul diritto naturale era inteso consistere nella sua maggiore efficienza in termini di produzione di sanzioni. Ma questo, ora, per un'enorme quantità di motivi, a cui ognuno può liberamente aggiungere di propri senza che il quadro subisca modifiche qualitative, ormai non lo sostiene più nessuna persona in buona fede. La speranza che una migliore e più equa allocazione dei diritti avrebbe consentito di accelerare i processi sociali ha infatti finito per generare una tale complessità di diritti e di loro fonti che si è trasformata in una sorta di *produzione politica di incertezza sociale*. Per giungere a una decisione politica è così diventato necessario conoscere troppe cose: norme, situazioni, contesti, valori, obiettivi. Tutte attività che richiedono saggezza e tempo, ovvero talenti che la politica non può produrre e lo stato non può distribuire.

Il problema allora si trasforma in una competizione tra stato e catallassi nella riduzione del tempo intercorrente tra emergere di un'aspettativa, studio della sua realizzabilità e sua effettiva realizzazione. Una competizione che lo stato non riesce più a vincere neanche ampliando quella forma moderna di coercizione che è la tassazione, e il cui esito è la miseria economica e l'incertezza dei diritti e della legge.

6. Ci si può allora chiedere se quanto si è detto possa essere inteso come un argomento a favore del *libertarianism*. Infatti, se è evidente che il compromesso liberale tra diritti e stato si è rivelato fallimentare, a chi non vuole imboccare "*the road to libertarianism*" non resta che pensare lo stato non come fattore di accelerazione *ma* come fattore di rallentamento dei processi sociali. Una prospettiva autenticamente 'minimalistica' che diventa attuale nell'epoca del passaggio dall'età della scoperta a quella dell'innovazione continua. Infatti, la politica, se intesa come fattore di rallentamento del-

l'innovazione e dei suoi esiti, potrebbe, se gli stati realmente funzionassero, per un verso avere degli effetti positivi al fine di ridurre le distribuzioni asimmetriche della conoscenza e dell'innovazione connesse a un processo di trasformazione continuo, e, per un altro verso, avere il tempo per garantire effettivamente i diritti.

Se si vuole un ordine fondato sulla garanzia dei diritti, oggi bisognerebbe allora ridurre la politica trasformandola da fattore di accelerazione in fattore di rallentamento dei processi sociali. Ma i limiti della soluzione sono evidenti nell'esperienza delle democrazie nelle quali all'allungamento dei tempi, dovuto alla complessità dei processi decisionali, non corrisponde affatto una diminuzione della coercizione: semplicemente, la si trasforma in tasse, e per renderla meno evidente la si diluisce sulle generazioni future. Bisogna perciò rendersi conto che la tassazione è una forma di violenza che non produce risultati positivi a lungo termine, ma scatena un'invidia sociale che distrugge le forme di cooperazione spontanea.

In questa prospettiva può essere vista anche la *sfida ambientale*: prendendo le mosse proprio da Menger, e dalla sua idea che l'atto economico tende a riprodurre quel che viene consumato²², si potrebbe anche sostenere che il compito dello stato in economia non è quello di dettare le linee guida di una politica economica e finanziaria che massimizzi l'utilità generale e la indirizzi verso obiettivi di giustizia sociale, ma quello – per quanto possibile data la conoscenza di cui dispone – di dettare le linee guida, o di vigilare, per evitare che i tentativi pubblici e privati di accelerare la crescita economica e finanziaria possano trasformarsi in una distruzione del patrimonio ambientale, culturale ed economico. Si sarebbe sempre, è vero, nell'ambito di una concezione dello stato come "guardiano notturno", che non è detto sia adeguata alle circostanze, ma l'obiettivo resta quello di ridurre le innumerevoli e sovente dannose funzioni dello stato per far sì che esso possa effettivamente assicurare anzitutto quelle connesse alla garanzia dei diritti individuali.

Ovviamente rimane aperta la questione se tale funzione possa essere esercitata in una situazione di crisi che può essere interpretata come difficoltà di un coordinamento spontaneo tra le conoscenze distribuite asimmetricamente tra un numero maggiore di soggetti indipendenti da dinamiche politiche, ma tendenti a giocare politicamente in proprio. E, forse a maggior ragione, si potrebbe interpretare una simile situazione anche come la conseguenza di un incremento del rischio solvibilità di debiti pubblici fatti e giustificati per raggiungere l'obiettivo etico della giustizia sociale affidandone la realizzazione a politici scelti democraticamente i quali, pur possedendo l'arte della retorica, ovviamente non sono in possesso della conoscenza teorica e di dettaglio necessaria per raggiungere il fine. Senza poi dire del fatto che spesso i politici non avevano a disposizione neanche gli strumenti politico-legislativi per adeguare quel già discutibile progetto ai tempi e alle circostanze prodotte da altri attori che giocavano partite diverse da quelle della giustizia sociale.

Senza entrare nel merito della realizzabilità di una qualsiasi "teoria della giustizia sociale"²³, è ora di prendere atto del fatto che la fortuna di cui in questi decenni ha goduto l'espressione è stata una sorta di grimaldello sia per giustificare politiche di *deficit*

²² Cfr. C. Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, cit., p. 1 e seguenti.

²³ Ma condividendo le considerazioni critiche esposte in F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., vol. II.

spending che avevano motivazioni diverse dal contenuto etico della teoria e che erano più frequentemente riconducibili a una funzione di copertura per incrementi del potere politico, sia per giustificare limitazioni delle libertà individuali. Senza poi dire che il costo del perseguimento di un obiettivo non viene ridotto dal fatto che sia o che gli si attribuisca la caratteristica di 'etico', e che in un ambiente di concorrenza tra stati tali costi finiscono per penalizzare chi lo persegue rispetto a chi è nei loro confronti indifferente.

Tuttavia, non bisogna minimizzare il problema sostenendo che si tratta soltanto del fallimento di una generazione di politici incapaci di cogliere il nucleo del problema e che perciò hanno commesso l'ulteriore errore di cercare di governare la crisi con un insieme di norme giuridico-economiche inefficaci. Ciò che la crisi mette in evidenza è piuttosto che la politica deve rinunciare a realizzare contemporaneamente due obiettivi appartenenti a ideologie diverse, come quella del *bene comune* (dottrina sociale cattolica) e quella dell'*utilità generale* (utilitarismo); e questo perché non è possibile che essa possa distribuire equamente *tempo* e non può evitare che venga usato in maniera diversa da quanti lo ricevono.

Per concludere, un completo trapasso del liberalismo classico nel *libertarianism* anarchico non necessita soltanto e semplicemente della fine dello stato, ma anche della dimostrazione che sia possibile fare a meno della politica. Non basta l'indifferenza per la salvezza delle altrui anime, degli altrui corpi e dell'altrui indigenza, occorre fare quel che non riuscì neanche al fondatore della filosofia politica, Socrate, il quale non riuscì a rendere indipendente la vita filosofica dalla *polis*. E questo perché egli si rese conto di ciò che ci si è invece dimenticati: vale a dire, che non esiste soltanto l'*eros* (o la 'simpatia') e che la vita filosofica non è possibile in assenza della 'legalità' della *polis*, perché in tal caso la vita stessa sarebbe troppo incerta.

Il sogno del filosofo politico liberale è stato di aiutare il *demos* a raggiungere, tramite la sua conoscenza, quel tanto di benessere da indurlo a lasciarlo finalmente in pace. Ma da Socrate in poi "quel tanto", complice l'*eros* (la versione filosofica della carità cristiana che prima si trasforma nella carità e in un interesse eccessivo per la salvezza delle anime e poi si secolarizza nell'edonismo dell'interesse per la salute e per il benessere dei corpi), ha indotto il filosofo a occuparsi, e spesso a infatuarsi, della politica e a partecipare alle sue dinamiche.

Se la guidata accelerazione del processo verso un ordine buono porta così al totalitarismo o alla democrazia, l'indifferenza al *demos* porta a una situazione di incertezza, mirabilmente descritta da Hobbes, nella quale non solo quella filosofica, ma la vita *tout court* si riduce a una mera possibilità. Bisognerebbe, in questo caso, che emergesse spontaneamente un "ordine buono", ovvero che tale processo non fosse frutto di un costante intervento della politica – e dei 'consigli' del filosofo politico – tendente a una selezione (frutto dell'esperienza) dei comportamenti che possono produrlo e degli obiettivi da raggiungere. Il fatto è che se vuol fare la vita filosofica, il filosofo ha poco tempo e scarsi strumenti per poter operare tale selezione e insegnarla a chi la vuole apprendere (ammesso che qualcuno ci sia!). Dovrebbe, per lo meno, disporre di una autorevolezza che è comunque una delle tante manifestazioni della politica.

Quell'ordine, detto diversamente, e senza dire di ciò che consente di caratterizzarlo come 'buono', può non coincidere col tempo a disposizione del filosofo, ma diventa

possibile se lo si lega a istituzioni che consentono di perpetuare il progetto nel tempo. E quindi, sia pure in forma diversa, ecco di nuovo la politica. Infatti quel progetto – che presuppone una certa costanza nella distribuzione della conoscenza e che, non essendo possibile distribuire tempo, si deve limitare a distribuire una conoscenza la quale, in quanto esperienza, consente di risparmiarlo – finirebbe per coinvolgere anche individui che non lo hanno inizialmente condiviso e/o promosso.

Ma oggi è proprio quella persistenza delle regolarità nel tempo a essere in discussione. E questo pone seri problemi per il *libertarianism*. Quanto meno per il modo in cui si è configurato negli ultimi decenni, durante i quali ha coltivato l'illusione che, elaborato un modello di economia di mercato «realmente libera (ossia anarchica)», si potesse fare a meno dello stato²⁴.

Per quanto si possa concordare con Murray N. Rothbard, secondo il quale il fatto che lo stato «svolga effettivamente molte funzioni importanti e necessarie» non «dimostra in alcun modo che *soltanto* lo stato possa svolgere quelle funzioni, né che esso riesca a svolgerle in modo passabilmente efficace»²⁵, il problema è se il mercato possa riuscire a essere percepito, e a esserlo unanimemente e contemporaneamente, come un produttore certezza, o come un riduttore di incertezza, migliore e più efficiente della politica.

Non è ora il caso di riprendere in maniera sistematica l'idea di diritto naturale (*natural law*²⁶) di Rothbard²⁷, nella quale si fondono (in maniera non sempre convincente) richiami a 'discontinuisti' (in maniera diversa) come Alessandro Passerin d'Entrèves²⁸ e Strauss, l'accentuata condivisione di un'interpretazione della legge naturale tomista come proclamazione dell'«indipendenza della filosofia dalla teologia e [della] capacità della ragione umana di comprendere e di scoprire le leggi, fisiche ed etiche, dell'ordine naturale», l'idea di «un ordine sistematico delle leggi naturali»²⁹ e un'interpretazione

²⁴ M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty* [1982], New York, New York University Press, 1998, con Introduzione di H.H. Hoppe, p. xvii; trad. it. *L'etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996, p. 7; il rinvio è a M.N. Rothbard, *Power and Market. Government and the Economy*, Kansas City, Sheed Andrews and Mcmeel, 1970.

²⁵ M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, cit., p. 161; trad. it. p. 263. E questo perché «tutti i servizi per la cui fornitura si ritiene sia necessario lo stato – dall'emissione della moneta alla protezione di polizia, alla produzione normativa di difesa dei diritti della persona e della proprietà – possono essere forniti, e lo sono stati, in modo di gran lunga più efficiente e certamente più morale dagli individui privati. In nessun senso la necessità dello stato si evince dalla natura umana; se mai, è vero proprio il contrario» (ivi, p. 188; trad. it. pp. 299-300).

²⁶ Rothbard usa sempre l'espressione *natural law* (ed è evidente che si riferisce alla tradizione tomistica) che qui viene resa prevalentemente con legge naturale.

²⁷ E neanche di far cenno agli obiettivi polemici di *The Ethics of Liberty*, del resto evidenti nelle pagine dedicate a Robert Nozick e alla sua teoria minimalista, fondata su una ripresa dei *natural rights* lockeani, e nell'implicita critica del tentativo di John Rawls di trovare una fondazione 'neo-contrattualistica' della teoria liberale.

²⁸ Su cui rinvio a R. Cubeddu, *La concezione del diritto naturale in Alessandro Passerin d'Entrèves*, in S. Noto (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, Bologna, Il Mulino, 2004.

²⁹ M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, cit., p. 4; trad. it. p. 18. Interpretazione che stona con L. Strauss, *Natural Right and History* [1953], Chicago-Londra, University of Chicago Press, 1987, pp. 163-164. Sul richiamo e il legame di Rothbard alla dottrina della *lex naturalis* tomista si vedano le

(evidentemente 'continuista') della legge naturale di Locke come ciò che stabilisce «in campo politico i *diritti* naturali [*natural rights*] di ciascun individuo»³⁰.

L'obiettivo di Rothbard, che potrebbe essere riassunto come un tentativo di mostrare che – essendo «lo stato [...] il nemico naturale della libertà e del vero diritto»³¹ – se esiste la legge naturale non c'è bisogno dello stato³², è allora di elaborare un'interpretazione 'individualistica' anziché 'statalistica' della teoria della legge naturale³³) e di 'scoprire l'ordine naturale'³⁴: vale a dire, la natura delle cose e dell'uomo tramite la ragione³⁵. E questo perché «nella filosofia della Legge naturale [...] la ragione non è destinata, come avviene nella filosofia moderna successiva a Hume, ad essere semplicemente schiava delle passioni, limitandosi a scoprire i mezzi per raggiungere fini scelti arbitrariamente», ma «è un caso particolare del sistema di Legge naturale che governa tutte le entità del mondo, ciascuna con la propria natura e i propri fini»³⁶.

Dunque, Rothbard pensa che tramite la ragione sia possibile "scoprire" l'"ordine naturale", che intende, alla luce del tomismo e della tradizione del diritto naturale rivisitata in maniera 'individualistica', sia lo strumento migliore per 'scoprire' i 'giusti fini' dell'uomo, per valutare l'azione umana e per elaborare una critica delle istituzioni, ovvero, e anzitutto, dello stato³⁷.

Senza dir nulla della fondatezza di tale sincretistica concezione del diritto naturale, del modo in cui si può collocare all'interno della tradizione 'austriaca' e della riduzione del liberalismo e del *libertarianism* a una sorta di 'eresia tomistica'³⁸, resta il fatto che la filosofia politica di Rothbard si fonda sulla possibilità della ragione di scoprire un ordine naturale che funga da punto di riferimento per l'azione umana in condizioni di libertà.

Confidando nell'esistenza di una legge naturale su cui fondare i diritti naturali («il fatto che i teorici della Legge naturale derivino dalla natura stessa dell'uomo una struttura giuridica [*structure of law*] fissa, indipendente dal luogo e dal tempo, o dall'abitudine, dall'autorità o dalle norme stabilite del gruppo, rende la Legge naturale una potente

annotazioni di C. Lottieri, *Gli individui di fronte al diritto e allo stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, in E. Diciotti e C. Lottieri, *Il libertarismo di Murray N. Rothbard. Un confronto*, Siena, Digips, 2002, p. 134 e seguenti.

³⁰ M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, cit., p. 21; trad. it. p. 35.

³¹ Ivi, p. xlix; trad. it. p. 10.

³² Ivi, p. 257; trad. it. p. 405, intento riconoscibile nel proposito di fondare un «libertarismo che affondi le proprie radici nella Legge naturale [*Natural Law*]» e nella credenza che «la Legge naturale [*Natural Law*] fornisce una "legge superiore" morale e politica, tramite la quale è possibile giudicare gli editti dello stato».

³³ Ivi, p. 21; trad. it. p. 35; tant'è che scrive che se «la Legge naturale è essenzialmente una teoria rivoluzionaria, a fortiori lo è ancora di più la corrente rigorosamente individualistica dei Diritti naturali [*natural rights*]» (ivi, p. 23; trad. it. p. 37).

³⁴ Ivi, pp. 4, 8-10, 21.

³⁵ Ivi, p. 4; trad. it. p. 18. Per Rothbard, infatti, «l'affermazione dell'assoluta indipendenza della legge naturale dalla questione dell'esistenza di Dio è stata asserita implicitamente dallo stesso San Tommaso» (su quell'«implicitamente» ci sarebbe però molto da discutere).

³⁶ Ivi, p. 7; trad. it. p. 21.

³⁷ Ivi, pp. 7-16.

³⁸ Che non affronta la questione della compatibilità tra la 'dottrina economica' del tomismo (si pensi soltanto alla teoria del "giusto prezzo") col 'soggettivismo austriaco'; e non si tratta di dettagli dato che, sulla base della legge naturale di Tommaso, Rothbard mira a sostituire lo stato col mercato.

forza a favore del cambiamento radicale» e non una forza conservatrice³⁹), i *libertarians* à la Rothbard hanno così trascurato il punto di vista secondo il quale lo stato è anche il prodotto, se si vuole “non intenzionale”, dell’ineliminabile esistenza dell’incertezza; vale a dire, della necessità di risolvere situazioni più velocemente di quanto non consenta di fare l’acquisizione della conoscenza delle “leggi di natura”.

Una fondazione che potrebbe essere interessante se il mondo fosse caratterizzato da regolarità naturali scopribili dalla ragione, ma che lo è meno in un mondo in cui a rivestire interesse non è la regolarità bensì l’emergere di quel nuovo e di quell’inaspettato che ovviamente possono e debbono essere valutati alla luce del loro possibile contributo al mantenimento e all’estensione della libertà individuale, ma che possono anche porre problemi di contenimento delle loro conseguenze negative (anche per le libertà individuali) per evitare le quali è ingenuo affidarsi esclusivamente alle dinamiche di un mercato concorrenziale. Non foss’altro perché non è detto che la sua azione di selezione sia tanto veloce da evitare una distribuzione casuale di conseguenze indesiderate che potrebbe produrre una hayekiana *impasse*.

Da un altro e diverso punto di vista, si potrebbe considerare il *libertarianism* rothbardiano come una parziale ripresa, forse inconsapevole, della tesi della filosofia politica classica secondo la quale un incremento generalizzato della conoscenza sulla ‘vita buona’ avrebbe potuto produrre una diminuzione della coercizione. Ma mentre i classici erano consapevoli del fatto che lo strumento con cui la filosofia trasmette la propria conoscenza: la persuasione, non può dare gli stessi risultati con tutti gli uomini, che la vita buona non corrisponde alla ‘vita filosofica’ e, soprattutto, che i tempi della persuasione sono lenti e incerti, di contro al fatto che in certe circostanze può essere necessario agire più velocemente di quanto la conoscenza di un’ipotetica ‘natura’ assunta a modello impieghi a ristabilire una condizione di ordine, i *libertarians* pensano invece che per avere una ‘buona società’ sia sufficiente vivere secondo la legge naturale e osservare i diritti naturali. In pratica, la fanno coincidere con una diffusa ed esatta conoscenza dei meccanismi tramite i quali si forma un *ordine naturale* ‘buono’ e con un volontario adeguarsi a essi in tempo reale.

Più in generale, l’idea di fondo di quei *libertarians*, mutuata in parte dalla *prasseologia* misesiana⁴⁰ e in parte dalla rothbardiana concezione della legge naturale⁴¹, è quin-

³⁹ M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, cit., p. 20; trad. it. p. 34.

⁴⁰ Rothbard, comunque, non pensava che la prasseologia misesiana fosse una sorta di legge naturale (cfr. M.N. Rothbard, *Murray N. Rothbard vs. the Philosophers. Unpublished Writings on Hayek, Mises, Strauss, and Polany*, a cura di R. Modugno, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2009; si veda la *Introduction* di Modugno), e anzi è forse questo il suo maggior punto di contrasto con Mises il quale, da buon utilitarista, scriveva che «i principî della filosofia utilitaria e dell’economia classica non hanno nulla a che fare con la dottrina dei diritti naturali. Per essi la sola cosa che importa è l’utilità sociale. Raccomandano il governo popolare, la proprietà privata, la tolleranza e la libertà non perché naturali e giuste, ma perché sono vantaggiose», in L. von Mises, *Human Action* [1949], Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1998, pp. 174-175; trad. it. *L’azione umana*, Torino, Utet, 1957, p. 169.

⁴¹ L. von Mises, *Human Action*, cit., p. 32; trad. it. p. 31: «la prasseologia è una scienza teoretica e sistematica e non una scienza storica [...]. Essa tende a una conoscenza valida per tutti i casi in cui le condizioni corrispondono esattamente a quelle implicate nelle sue assunzioni e inferenze. I suoi enunciati e le sue proposizioni non derivano dall’esperienza. Sono degli *a priori* come quelli della logica e della matematica. Sia sul piano logico che su quello temporale essi sono antecedenti a qual-

di che esistono costanti naturali dello svolgimento dei fenomeni per cui, lo si voglia o meno, in un lasso di tempo che tuttavia rimane non specificato, le cose si rimettono comunque a posto secondo le costanti prasseologiche, e che la cosa più saggia sia di adeguarsi. L'idea centrale sembra quindi quella, esposta da Hans-Hermann Hoppe, di un'integrazione tra la moderna economia marginalistica e la filosofia politica della tradizione della legge naturale⁴², che abbia come fine l'elaborazione, come programmaticamente esposto da Rothbard, di una "teoria *libertarian* del diritto"⁴³.

Da questo punto di vista, l'errore dei *libertarians* è stato quello d'aver concepito la legge naturale (di cui anche Tommaso non escludeva affatto l'aspetto evolutivo) non come un progressivo assestamento di regolarità, o di ciò che non si riusciva a dimostrare falso, ma come il progressivo avvicinamento, e come la progressiva scoperta tramite la crescita della conoscenza, a un qualcosa di fisso e immutabile da cui trarre ispirazione e parametri di giudizio. In altre parole, l'errore dei *libertarians* è stato quello di credere che la conoscenza ci avrebbe reso saggi e virtuosi. Ora, senza che ciò significhi che la ricerca di qualcosa di sufficientemente stabile e condiviso non abbia senso, quel progetto è entrato in crisi perché si è visto che quella stabilità può avvenire soltanto se si ammette che la natura non è soggetta a cambiamenti, perché creata così da Dio, e che ci può essere un progresso nella sua conoscenza.

Diversamente dalla legge naturale che considera perenni tanto la natura quanto gli insegnamenti che se ne possono trarre, i diritti naturali sfuggono parzialmente a tale logica perché, essendo stabili in quanto 'dati' e non in quanto 'scoperti', pongono minori costi di acquisizione di conoscenza, e perché fondati sulla perenne centralità del problema della *scarsità*: dunque in termini negativi e non positivi. In questa prospettiva, a essere perenne è il problema, non i modi di affrontarlo e di risolverlo. Da tale punto di vista, quel che interessa è l'evoluzione dei modi per risolvere un problema che essendo costante è anche naturale: appartiene alle caratteristiche permanenti della natura umana, e la vita, libertà e proprietà possono essere intese come tentativi di risolverlo. Se per la legge naturale la natura era il modello, per il diritto naturale moderno la triade lockeana rappresenta un punto da cui valutare il cambiamento delle soluzioni per risolvere il problema naturale della scarsità, e la validità universale dei diritti è data dal fatto che si ritiene che in nessun caso la loro osservanza possa produrre conseguenze non universalmente accettabili e che i possibili eccessi della libertà siano limitati dal riconoscimento della libertà altrui. Ma per quanto, come si è detto, tutto ciò richieda una mi-

siasi comprensione dei fatti storici, e pertanto requisito necessario per afferrare concettualmente qualsiasi evento storico. Senza di essi non saremmo capaci di vedere nel corso degli eventi null'altro che cambiamento caleidoscopico e confusione caotica».

⁴² Cfr. H.-H. Hoppe, *Introduction* a M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, cit., p. xi: «Rothbard's unique contribution is the rediscovery of property and property rights as the common foundation of both economics and political philosophy, and the systematic reconstruction and conceptual integration of modern, marginalist economics and natural-law political philosophy into a unified moral science: libertarianism».

⁴³ Cfr. M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, cit., p. xviii; trad. it. p. 9: «il nostro sistema della libertà propone necessariamente una teoria etica di ciò che concretamente la legge *dovrebbe* essere. In breve, com'è logico per una teoria della Legge naturale, essa propone una teoria normativa dei diritti – nel nostro caso del "diritto libertario"».

nore conoscenza, rimane il problema di una loro conoscenza differenziata e delle conseguenze sociali a cui essa può dar vita.

Per ritornare al tema iniziale, la questione aperta rimane sempre quella se l'incremento della diversità possa spontaneamente dar vita a un incremento delle libertà e a un 'ordine migliore'. Mentre per quanto riguarda la possibilità di fare a meno della politica, bisogna ancora rassegnarsi.