

JEAN PETITOT

## LE LIBERTÀ E IL LIBERALISMO

*L'autore esamina le tradizioni europee liberali di origine non anglosassone, tradizioni che interpretano il liberalismo nei termini dell'unità filosofica, politica ed economica delle libertà. Proposito del saggio è mostrare che il liberalismo non è un fenomeno essenzialmente anglosassone, specifico cioè delle società inglese e americana, e di conseguenza un modello in linea di principio non esportabile. Il liberalismo è un fenomeno europeo, che l'Europa nella sua interezza ha contribuito a forgiare. Per questa ragione è particolarmente importante permettere a ogni nazione europea di riappropriarsi del suo patrimonio liberale. Esiste infatti un universalismo liberale, meta-politico e meta-culturale, che si traduce nel «metodo della libertà» (il problem solving by trial and errors) di cui parlava Luigi Einaudi: la difficoltà dell'accettazione di tale modello è l'oggetto di indagine di Petitot.*

«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"



JEAN PETITOT

## LE LIBERTÀ E IL LIBERALISMO\*

*Un esame appassionato delle tradizioni europee liberali di origine non anglosassone, tradizioni che interpretano il liberalismo nei termini dell'unità filosofica, politica ed economica delle libertà*

### INTRODUZIONE

È in uscita a inizio 2013, presso Rubbettino e a cura di Dario Antiseri, Enzo Di Nuoscio e Francesco Di Iorio, la traduzione italiana del saggio sulla *Storia del liberalismo in Europa*, testo che ho pubblicato con Philippe Nemo nel 2006<sup>1</sup>.

Il testo esamina le tradizioni europee liberali di origine non anglosassone, tradizioni che interpretano il liberalismo nei termini dell'*unità* filosofica, politica ed economica delle libertà. Come scriveva Benjamin Constant nel 1838, nei suoi *Mélanges de littérature et de politique*:

Ho difeso per quarant'anni lo stesso principio: libertà in tutto, nella religione, in filosofia, in letteratura, nell'industria, in politica. E per libertà intendo il trionfo dell'individualità, tanto sull'autorità che vorrebbe governare tramite il dispotismo, quanto sulle masse che reclamano il diritto di asservire la minoranza alla maggioranza<sup>2</sup>.

\* Ringrazio molto il Centro Einaudi, il suo direttore, Giuseppina De Santis, e il professor Angelo M. Petroni per avermi invitato a tenere la XXV Conferenza "Fulvio Guerrini" (Torino, 23 aprile 2012). È per me un grande piacere, e un onore, presentare in questa sede alcune riflessioni su libertà e liberalismo. Ho preparato questo testo nella mia vecchia casa di famiglia, sulle colline di Torre Pellice da dove vedevo la Rocca di Cavour, e ho così avuto modo di meditare anche sulla figura del grande Camillo Benso. All'orizzonte, dietro Saluzzo e Fossano, vedevo le Langhe di Luigi Einaudi, e potevo indovinare Dogliani.

---

*I testi delle prime venti Conferenze "Fulvio Guerrini" sono raccolti in due volumi: Le libertà dei contemporanei. Conferenze "Fulvio Guerrini" 1984-1993, Torino, Centro Einaudi, 1993, e Le libertà dei contemporanei. Conferenze "Fulvio Guerrini" 1994-2005, Torino, Centro Einaudi, 2005. Tutti vengono via via pubblicati su questa rivista.*

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Nemo e J. Petitot, *Histoire du libéralisme en Europe*, Parigi, Presses Universitaires de France, 2006; trad. it. *Storia del liberalismo in Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013.

<sup>2</sup> Cfr. B. Constant, *Mélanges de littérature et de politique*, Bruxelles, Hauman, 1838, pp. 1-2.

Proposito del saggio è mostrare che il liberalismo non è un fenomeno essenzialmente anglosassone, specifico cioè delle società inglese e americana, e di conseguenza un modello in linea di principio non esportabile. Il liberalismo è un fenomeno *europeo*, che l'Europa nella sua interezza ha contribuito a forgiare. Per questa ragione è particolarmente importante permettere a ogni nazione europea di riappropriarsi del suo patrimonio liberale. Esiste infatti un universalismo liberale, *meta*-politico e *meta*-culturale, che si traduce nel «metodo della libertà» (il *problem solving by trial and errors*) di cui parlava Luigi Einaudi: la difficoltà dell'accettazione di tale modello sarà il nostro oggetto di indagine.

### COMPLESSITÀ E AUTO-ORGANIZZAZIONE

Penso che il principale ostacolo alla comprensione del liberalismo sia di natura *teorica*. Esso deriva da un fraintendimento intorno alle modalità di funzionamento di un *ordine complesso* in una società auto-organizzata (quella che Hayek chiama «catallassi»).

❶ La complessità auto-organizzativa delle moderne società sviluppate rende arcaici altri due tipi di legami sociali. Per un verso, il modello comunitario: le società moderne non sono, né potrebbero essere, delle comunità, se non a livello locale; il ritorno al comunitarismo è sempre un regresso. Per un altro verso, il modello del costruttivismo razionalista (dirigista e pianificatore), politico, giuridico o morale. La complessità è, a questo proposito, un fenomeno *evolutivo* in senso forte (un senso quasi darwiniano): essa genera strutture che derivano da un processo di selezione – una selezione storico-culturale di regole di comportamento, di pratiche e di istituzioni – che è impossibile ricostruire razionalmente, secondo una logica puramente concettuale.

In una società aperta e complessa i saperi, le conoscenze e le competenze sono *distribuiti* tra gli agenti in modo tale che diventa impossibile centralizzarle. La complessità è sempre accentrata, e si auto-organizza mettendo in opera alcuni meccanismi definibili come *meccanismi di intelligenza distribuita in sistemi multi-agenti*. È noto come le proprietà sistemiche di tali meccanismi impediscano il loro controllo nel senso classico del termine. Il controllo politico della società e dell'economia si fonda su un errore scientifico.

❷ La complessità, inoltre, impone precisi vincoli alla trasparenza del corpo sociale. In quanto complesso, fondato sulla divisione del lavoro, della conoscenza, e sulla specializzazione tecnica, il sistema sociale è un sistema opaco. È impossibile creare al suo interno una comunicazione di tipo consensuale, se non utilizzando la propaganda o la coercizione. Sono necessarie particolari forme di comunicazione e di coordinamento dell'agire.

Nella «catallassi», l'*auto-organizzazione* è l'unico modo per creare un legame sociale efficace, fondato sulla pluralità delle differenze individuali. La catallassi è in grado di sostituire un'utopica comunità di fini (nella quale la diversità degli scopi non potrà che generare il *Leviatano*, l'hobbesiano *homo homini lupus*) con una comunità di mezzi. Nell'ambito di un sistema qual è il mercato, ogni individuo coopera con gli altri, ma indipendentemente dagli interessi comuni. Il mercato garantisce la cooperazione,

nonostante la diversità degli interessi e la concorrenza dei fini. Il modello universalistico del mercato non implica pertanto un primato dell'economia. Si tratta semplicemente di un modo raffinato per operare degli scambi, di un mezzo efficiente ed efficace per comunicare le informazioni all'interno di un sistema complesso.

③ Una terza conseguenza della complessità è il proceduralismo: le regole che governano gli scambi e la comunicazione sociale sono necessariamente astratte e formali. Come più volte sostenuto da Hayek, i sistemi sociali complessi auto-organizzati sono governati dalle regole di un diritto civile astratto, e non da quelle di un diritto pubblico finalizzato, ossia un diritto positivo che trova origine in una sovrana volontà costruttivista, sia essa la volontà incarnata nell'assolutismo monarchico o nel popolo. La funzione dello Stato, in una democrazia evoluta, è dunque quella di garantire, attraverso il diritto pubblico, il diritto civile che, a sua volta, garantirà l'auto-organizzazione sociale ed economica. Lo Stato ha anche la funzione di garantire una misura di giustizia sociale senza tuttavia passare da una forma di auto-organizzazione e di ordine spontaneo all'etero-organizzazione indotta da controlli e tutele, che distruggono – in nome di un ideale redistributivo che spesso nasconde interessi corporativi tra gruppi di potere – i meccanismi di produzione di ricchezza e di prosperità.

Il presunto «progressismo politico», che cerca di reprimere come un'eresia le verità sistemiche sulla complessità, è generalmente regressivo. Il liberalismo democratico, fondato sul diritto, sulle scienze, le tecniche e l'economia di mercato, rappresenta un metodo particolarmente raffinato di azione, di socializzazione e di comunicazione, un esito dell'evoluzione storico-culturale della società, criticabile dunque solo a partire da un metodo migliore, in grado di affrontare le sfide della contemporaneità, di risolvere i problemi, e non sulla base di premoderne palingenesi.

### **ECONOMIA/ECOLOGIA**

Nell'ideologia politica contemporanea la persistente incomprendione dei fenomeni auto-organizzativi quali la «mano invisibile» è tanto più enigmatica in quanto, in un ambito differente – l'*ecologia* –, i «progressisti» difendono in modo militante precisamente una teoria auto-organizzativa, secondo la quale: a) un ecosistema è in grado di auto-regolarsi; b) considerata la sua stessa complessità, ogni intervento umano, per quanto razionale, non potrà che avere conseguenze negative e, nel breve o nel lungo periodo, persino letali per il sistema. La difficoltà di ammettere che un sistema sociale e un sistema economico abbiano lo stesso tipo di complessità di un ecosistema può dunque diventare un interessante spunto di riflessione: quest'ultimo infatti vive – e non potrebbe essere in altro modo – attraverso la sua auto-organizzazione, e ogni intervento da parte di uno Stato pianificatore, per quanto razionalmente perseguito, non può che avere conseguenze negative, e a lungo andare definitivamente nefaste per il sistema.

Forse precisamente in questo risiede la difficoltà di comprendere che i moderni sistemi politici, sociali ed economici, per quanto apparentemente siano sistemi di origine *culturale*, mantengono in realtà le proprietà di sistemi *naturali*, facendo così venire irrimediabilmente meno la tradizionale dicotomia natura/cultura.

### ALTRI OSTACOLI

Vi sono, tuttavia, numerosi altri ostacoli epistemologici e ideologici a una comprensione minimale delle tesi liberali.

**La prima incomprendione** riguarda quello che potrebbe essere definito il «principio di Mandeville», in virtù del fatto che fu Bernard Mandeville a offrirne la migliore formulazione, nel 1705, e successivamente – nel 1714 – nella celebre *La favola delle api*<sup>3</sup> (lo si trova peraltro, già alla fine del Seicento, in Boisguilbert, 1646-1714). La provocatoria formula mandevilliana dei «vizi privati, pubbliche virtù» può essere interpretata come un principio di *inversione* tra privato e pubblico, tra individuale e sociale. Le logiche individuali e sociali sono contrastanti, e l'ignoranza di questo principio sistemico di *finitudine* traduce inevitabilmente buone intenzioni morali individuali in pesanti effetti perversi sociali. A causa della finitudine, la socializzazione di ideali individuali conduce fatalmente verso una tirannia, in quanto le intenzioni individuali non sono in grado di rientrare nel gioco sociale, che è evolucionistico e privo di finalità intenzionali. In altre parole, l'interesse collettivo non è intenzionale, né potrà mai *collettivizzare* intenzioni individuali.

Dopo Mandeville numerosi progressi sono stati compiuti nel tentativo di comprendere questo principio di inversione tra individuale e collettivo. Si pensi, per esempio, al teorema di Arrow (premio Nobel per l'economia nel 1972) in *Social Choice and Individual Values*<sup>4</sup>, secondo il quale, a partire da assiomi democratici, l'unica soluzione all'aggregazione collettiva delle scelte individuali è la tirannia, ovvero la necessità che tutti si adeguino alle preferenze di uno solo.

**Una seconda ragione** che spiega le cause del fraintendimento concernente il liberalismo è l'interpretazione del *laissez faire* in termini di anarchia degli egoismi individuali piuttosto che in termini auto-organizzativi. Il fraintendimento riguarda in questo caso le interazioni: se, infatti, in uno scambio la regola fondamentale è quella della concorrenza, gli egoismi individuali saranno fruttuosi se e solo se saranno *de facto* al servizio dell'interesse collettivo.

**Una terza critica** nei confronti del liberalismo riguarda la sua potenziale relazione con il progresso tecnico-scientifico indotto dalla rivoluzione industriale borghese del XIX secolo, laddove la contemporaneità si definisce per una progressiva presa di distanza da quel modello di sviluppo. Ma il liberalismo è in realtà un metodo infinitamente adattabile, che non si limita a un particolare tipo di industria, e l'attuale forma di capitalismo, per esempio la forma delle nanotecnologie, delle biotecnologie, dell'informatica, di Internet e delle scienze cognitive, non ha più molto a che vedere con le prime forme di industrializzazione. I principali militanti tra gli altermondisti si trovano essi stessi immersi in queste nuove tecnoscienze.

<sup>3</sup> Cfr. B. Mandeville, *La favola delle api, ovvero vizi privati, pubblici benefici. Con un saggio sulla carità e le scuole di carità, e un'indagine sulla natura della società*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

<sup>4</sup> K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* [1951], New Haven, Yale University Press, 1978; trad. it. *Scelte sociali e valori individuali*, Milano, ETAS, 2003.

## L'INDIVIDUALISMO METODOLOGICO

### 1. I paradigmi dell'ordine sociale

Per cogliere la piena rilevanza del concetto di ordine spontaneo è necessario considerarlo nel quadro storico delle idee politiche moderne. Tale concetto si iscrive nell'ambito di un paradigma che rappresenta una delle conquiste più caratteristiche della modernità, ovvero la conquista di un nuovo ordine sociale fondato su un *pluralismo* e su un certo grado di *libertà individuale*, definiti da uno *Stato di diritto*. La tesi centrale è che pluralismo e libertà non siano fattori di disordine e di divisione sociale, ma costituiscano al contrario una forma superiore di organizzazione sociale.

Questo paradigma si contrappone a tre differenti paradigmi<sup>5</sup>:

- 1) Il paradigma dell'*ordine gerarchico*, che prese forma nell'assolutismo, teorizzato in epoca rinascimentale da Machiavelli (1469-1527), successivamente da Bodin (1529-1596), da Hobbes (1588-1679), e messo in atto in Spagna con Carlo V e Filippo II, e in Francia con Richelieu, Luigi XIV e Napoleone. Fu proprio in risposta all'assolutismo che si svilupparono le rivendicazioni di tolleranza e dei diritti dell'uomo, da Grozio (1583-1645), Bayle (1647-1706), Locke (1632-1704) fino a Kant (1724-1804), Humboldt (1767-1835) e Benjamin Constant (1767-1830). Da qui presero avvio le rivoluzioni olandese, inglese, americana e francese (nel periodo che precede il Terrore giacobino). Qui trovarono origine lo sviluppo della scienza e della tecnica, la rivoluzione industriale, la crescita economica, eccetera.
- 2) Il paradigma rivoluzionario dell'*ordine artificiale*, rappresentato dal costruttivismo razionale e volontarista che rifiuta la società aperta in nome degli ideali di uguaglianza e di giustizia e che ha come fine ultimo la pianificazione amministrativa di una società nuova, destinata a un uomo nuovo.
- 3) Il paradigma reazionario dell'*ordine naturale*, che rifiuta la società aperta in nome di un olismo organicista e combatte la modernità, rea di aver «atomizzato» la società (individualismo) e distrutto le «comunità naturali» (famiglia, corporazioni, eccetera).

Il paradigma dell'ordine spontaneo si basa su una nuova concezione di ordine, un ordine non naturale (permanente e universale), né artificiale (razionalmente costruito), ma pluralista e auto-organizzato, non gerarchico ma *policentrato*<sup>6</sup>. Esempi manifesti di tale ordine sono il linguaggio, il diritto e la morale: non sono innati, poiché se lo fossero non potrebbero manifestare una simile diversificazione antropologica, ma non sono nemmeno artificiali, dato che nessun individuo ha mai contribuito a determinarli. Come sostenevano i fautori dello Scottish Enlightenment, David Hume (1711-1776) e Adam Ferguson (1723-1816), si tratta di «ordini che derivano dalle azioni di uomini, ma non dalle loro intenzioni».

Con l'avvento dello Stato di diritto, lo Stato non ha più la funzione di mantenere un ordine naturale, né peraltro quella di imporre un ordine razionale artificiale, ma mantiene semplicemente la funzione di garantire le istituzioni, che rappresentano le condizioni di possibilità dell'emergere di un macro-ordine sociale spontaneo, aperto, progressivo.

<sup>5</sup> Cfr. P. Nemo, *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Parigi, Presses Universitaires de France, 2002.

<sup>6</sup> Cfr. J. Petitot, *Centrato /Acentrato*, voce in *Enciclopedia Einaudi*, vol. II, Torino, Einaudi, 1977, pp. 894-954.

Se considerato in questa prospettiva, il rapporto con la temporalità muta completamente. Non vi sarà più un *finalismo teleologico* nella storia sociale, ma un *evoluzionismo teleonomico* (ciò che Kant definiva, a proposito della biologia, una «finalità senza fini») impossibile da anticipare e prevedere. Ammettere il concetto di ordine spontaneo implica una volontaria rinuncia a profetismi politici e alle molteplici forme – religiose o laiche – di un'escatologia della speranza. È senza dubbio questa una delle ragioni della resistenza che spesso questo concetto incontra.

## 2. L'individualismo metodologico<sup>7</sup>

La questione centrale dell'individualismo metodologico è capire se e fino a che punto i fenomeni sociali debbano essere spiegati a partire da collettive e ultra-individuali entità macro-sociali, anteriori agli individui e a loro trascendenti, come lo stato, il mercato, le chiese, le classi, le nazioni, eccetera.

Simili spiegazioni dipendono da un *olismo* che ha assunto forme differenti per una buona parte del XIX secolo e nel XX.

a) In Saint-Simon (1760-1825, *De la physiologie appliquée à l'amélioration des institutions sociales*, 1813<sup>8</sup>) e nel suo allievo Auguste Comte (1798-1857, *Système de politique positive*, 1851<sup>9</sup>) si tratterà di un «organicismo», ossia di un approccio «fisiologico» al sociale, contrapposto all'«atomismo» e al «meccanicismo» illuministi.

b) Con Durkheim (1859-1917, *De la division du travail social*, 1893<sup>10</sup>, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895<sup>11</sup>, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912<sup>12</sup>) si svilupperà una forma di olismo non più «biologico», ma risolutamente sociologico e deterministico. L'insieme sociale esiste in sé e per sé, ed è da solo in grado di determinare il comportamento degli individui in carne e ossa. Esistono, certo, interazioni empiriche di tipo «orizzontale» tra gli individui, ma la vera causalità sociale è «verticale» e *top-down* (per usare un'espressione delle scienze cognitive), e procede dal tutto alle parti. Le azioni e anche le coscienze degli individui sono la manifestazione delle loro determinazioni sociali.

c) Esiste poi tutto l'ambito delle concezioni socialiste (marxiste, e altro) del sociale. L'individualismo metodologico si contrappone all'olismo. Rifiuta ogni ipostasi sostanzialista dei concetti totalizzanti. A livello ontologico e metafisico, esso risale al *nominalismo* di Guglielmo da Ockham (1288-1349) e al suo conflitto con i realisti, a proposito degli universali. Secondo Ockham, gli insiemi sociali sono aggregati di individui singoli distinti, e non delle mere sostanze. L'individualismo metodologico affonda le sue radici in una concezione nominalista della sociogenesi. È *metodologico* nella misura in

<sup>7</sup> Cfr. A. Laurent, *Que sais-je? L'individualisme méthodologique*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1994.

<sup>8</sup> Cfr. C.H. de Saint-Simon, *Œuvres complètes*, Parigi, Éditions Anthropos, 1966; trad. it. *Opere*, Torino, UTET, 1975.

<sup>9</sup> Cfr. A. Comte, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie*, Parigi, Anthropos, 1970.

<sup>10</sup> Cfr. É. Durkheim, *De la division du travail social*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1998; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999.

<sup>11</sup> Cfr. É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Parigi, Presses Universitaires de France, 2005; trad. it. *Le regole del metodo sociologico*, Torino, Einaudi, 2008.

<sup>12</sup> Cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, Presses Universitaires de France, 2008; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2005.

cui non concerne l'ontologia ma la spiegazione, la modellizzazione, la ricostruzione dei fenomeni sociali.

Come diceva Karl Popper (*Misère de l'historicisme*, 1944):

L'individualismo metodologico [è] la dottrina assolutamente inattaccabile secondo la quale dobbiamo ridurre tutti i fenomeni collettivi alle azioni, interazioni, propositi, speranze e pensieri di individui, alle tradizioni da essi create, e mantenute in vita<sup>13</sup>.

Allo stesso modo, Jon Elster affermava:

Con individualismo metodologico intendo la dottrina secondo la quale tutti i fenomeni sociali – considerati nella loro struttura e nella loro evoluzione – sono in linea di principio spiegabili come quei fenomeni che implicano esclusivamente gli individui, con le loro qualità, le loro credenze, i loro obiettivi, e le loro azioni<sup>14</sup>.

Gli autori classici dell'individualismo metodologico sono noti:

- John Locke (1632-1704). L'individuo è prioritario, anche se si trova sempre in una relazione originaria con l'altro, all'interno di una società contrattuale, garantita dal diritto (la *rule of law*).
- Bernard Mandeville (1670-1733) e il suo celebre apologo *The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest* (*L'alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti*, 1705), ovvero il già citato *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits* (1714)<sup>15</sup>. Mandeville scatenò una terribile polemica (con Berkeley, ad esempio) poiché, come abbiamo già avuto modo di considerare, introduceva un principio di *inversione* tra le intenzioni individuali micro-sociali e le emergenti proprietà macro-sociali. Gli individui sarebbero intenzionalmente egoisti e dominati dai loro interessi particolari, ma, grazie alle loro *interazioni*, genererebbero in modo *non* intenzionale un ordine sociale globale favorevole all'interesse generale.
- Gli illuministi scozzesi: Hume, Ferguson (vedi sopra).
- Adam Smith (1723-1790) e la «mano invisibile» (*The Theory of Moral Sentiments*, 1759<sup>16</sup>; *The Wealth of Nations*, 1776<sup>17</sup>): «[L'individuo] pensa esclusivamente al proprio interesse; in questo, come in molti altri casi, egli è guidato da una mano invisibile ad onorare scopi che non erano affatto nelle sue intenzioni; e il fatto che non rientrino nelle sue intenzioni non è sempre un male necessario. Pur perseguendo soltanto il suo interesse personale, egli spesso agisce per l'interesse della società molto più efficacemente che se non avesse avuto come scopo preciso quello di farlo», p. 376).

<sup>13</sup> Cfr. K.R. Popper, *Misère de l'historicisme*, Parigi, Plon, 1956, p. 198; trad. it. *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 138.

<sup>14</sup> Cfr. J. Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1989, p. 19.

<sup>15</sup> Cfr. B. Mandeville, *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits*, Oxford, Oxford University Press, 2001; trad. it. *La favola delle api, ovvero vizi privati, pubblici benefici*, cit.

<sup>16</sup> Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, New York, Penguin Books, 2009; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 1995.

<sup>17</sup> Cfr. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Petersfield, Harriman House, 2007, cap. IV.2; trad. it. *Indagine sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*, Roma, Newton Compton, 2008.

Vediamo così delinearci esplicitamente un *principio di auto-organizzazione* che non rappresenta in alcun modo un calcolo razionale da parte degli agenti. La coesione sociale, la cooperazione, la prosperità comune – che dipendono dall'interesse generale – sono esiti *non intenzionali* derivati dall'aggregazione di libertà intenzionali di natura utilitarista.

Su queste basi si svilupperanno numerose varianti di individualismo metodologico, più utilitaristiche e riduzionistiche (John Stuart Mill, 1806-1873, la scuola neo-classica di Léon Walras, 1834-1910, e Vilfredo Pareto, 1848-1923, con il suo *Traité de sociologie générale*, nel 1916<sup>18</sup>), più organicistiche (ma non olistiche, come ad esempio la versione di Herbert Spencer, 1820-1903: *Introduction à la science sociale*, del 1873<sup>19</sup>).

(A proposito di Stuart Mill e del suo classico – *On Liberty*<sup>20</sup> – vorrei aprire una breve parentesi. Sono un grande ammiratore di Piero Gobetti e della sua eccezionale attività editoriale. Gobetti fondò, quando era ancora molto giovane, la sua casa editrice con l'amico pittore Felice Casorati e con l'editore Arnaldo Pittavino, di Pinerolo. In soli tre anni la collezione pubblicò 115 volumi e, in particolare, pubblicò nel 1924 la sua traduzione di *On Liberty*, con la prefazione di Luigi Einaudi, ripubblicata di recente).

L'individualismo metodologico *complesso* è stato fondato dalla Scuola austriaca di Carl Menger, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek. Una volta venuto meno l'incanto dell'olismo sostanzialista, e compreso ormai che il riduzionismo atomistico e utilitaristico di agenti distinti, egoisti e razionali (calcolatori) non ha nulla in comune con il liberalismo, si tratta, come osserva Alain Laurent, di «rendere comprensibili la genesi, l'ordine, la regolazione e il divenire dei fenomeni macro-sociali, sottoponendoli ad un'analisi regressiva in grado di mostrarne gli aspetti costitutivi elementari, che ne rappresentano i micro-fondamenti generativi»<sup>21</sup>.

Ciò non significa, peraltro, ridurre la sociologia a una sua versione meramente psicologista. Si parte dalle motivazioni, dalle intenzioni, dai comportamenti, dalle interazioni individuali, ma lo scopo rimane quello di studiare le loro sinergie, la loro integrazione.

Sarà Carl Menger (1840-1921, *Grundsätze des Volkswirtschaftslehre*, 1871<sup>22</sup>; *Untersuchungen über die Methode des Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*, 1883<sup>23</sup>) a introdurre apertamente il problema della complessità. Ordini auto-organizzati, come il linguaggio, la religione, il diritto, la moneta, il mercato, lo stato, eccetera, sono «esiti non voluti e inaspettati». *Non* si tratta cioè dell'«opera di una

<sup>18</sup> Cfr. V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, in *Oeuvres complètes*, Ginevra, Droz, 2001; trad. it. *Trattato di sociologia generale*, Torino, UTET, 1988.

<sup>19</sup> Cfr. H. Spencer, *Introduction à la science sociale*, Parigi, Alcan, 1908; trad. it. *Introduzione alla scienza sociale*, Milano, Bocca, 1946.

<sup>20</sup> Cfr. J.S. Mill, *On Liberty*, New York, Pearson Longman, 2007; trad. it. *Sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 2009.

<sup>21</sup> Cfr. A. Laurent, *Que sais-je? L'individualisme méthodologique*, cit., p. 36.

<sup>22</sup> Cfr. C. Menger, *Grundsätze des Volkswirtschaftslehre*, Vienna, Wilhelm Braumüller, 1871; trad. it. *Principi di economia politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.

<sup>23</sup> Cfr. C. Menger, *Untersuchungen über die Methode des Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*, Lipsia, Duncker & Humblot, 1883; trad. it. *Il metodo della scienza economica*, Torino, UTET, 1937.

volontà comune, deliberatamente destinata a determinarli». Donde un problema fondamentale – critico nel senso kantiano – di *condizioni di possibilità*. Tutto ciò, in altri termini, sarà possibile a causa dello *scambio* e della sua *complessità*.

«I fenomeni sociali [...] sono l'esito non voluto degli sforzi umani votati a raggiungere scopi essenzialmente individuali».

Si arriva quindi alla prospettiva di Hayek, prospettiva secondo la quale:

- l'ordine è una conseguenza dell'auto-coordinamento tra individui;
- le strutture emergenti *si rendono autonome*, anche se da un punto di vista causale sono riducibili alle interazioni individuali;
- tali strutture esistono in modo stabile soltanto se gli agenti sono in grado di rispettare le regole di diritto che le governano;
- queste regole sono a loro volta la conseguenza di un'evoluzione culturale;
- le strutture emergenti sono *in-intenzionali* e imprevedibili, non pianificabili;
- pensare a esse in modo intenzionale produrrà drammatici effetti perversi;
- non vi è alcuna forma di teleologia storica (*contra* Hegel), piuttosto sembra plausibile osservare una teleonomia evuzionistica non finalizzata (*pro* Darwin).

## HAYEK

Vorrei a questo punto precisare alcuni temi introdotti finora, facendo esplicito riferimento a Friedrich von Hayek<sup>24</sup>.

### 1. La critica del razionalismo costruttivista

La critica del razionalismo costruttivista, in ambito politico, giuridico e morale, ha fondamenti di legittimità. Hayek condanna il razionalismo politico *incondizionato*, quel razionalismo, tipico delle ideologie, risalente al paradigma hegeliano. Sono convinto che la sua decostruzione del costruttivismo derivi da un razionalismo filosofico *critico* in senso kantiano, ossia da una «razionalità limitata», per usare un'espressione attuale (un «fallibilismo» à la Popper, come sosteneva Einaudi), fondata su una forma di *auto-limitazione* della ragione derivante essa stessa da una radicale *finitezza* dell'intelletto umano. Il razionalismo politico costruttivista è *incondizionato* e, invece di trarre la sua efficacia operativa dalla sua stessa capacità di auto-limitarsi, diventa vittima della «fatale presunzione» (*fatal conceit*) di un'onnisciente potenza.

Questo costruttivismo volontarista nega la complessità organizzativa, fondamentalmente democratica, del mercato a vantaggio del controllo sociale, ed elimina l'intelligenza collettiva derivante dall'evoluzione storica. Nel momento in cui pianificazione e controllo cessano di essere fattori di regolazione, e diventano caratteri normativi e determinanti, fanno crollare la complessità interna, trivializzando le dinamiche auto-organizzative. Giungendo sino a paralizzare la smithiana «mano invisibile».

### 2. Il diritto, il mercato e la moneta come meccanismi informativi

Il diritto, il mercato e la moneta sono necessari strumenti di *informazione*, che permettono di accedere a una corretta allocazione di risorse. Poiché l'intelligenza degli agenti

<sup>24</sup> Cfr. P. Nemo, *La société de droit selon F.A. Hayek*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1988.

è limitata, le loro preferenze incommensurabili, le loro conoscenze non comparabili e distribuite all'interno di un sistema di multi-agency, i valori che possono essere «socializzati» saranno innanzitutto valori di scambio. Donde il ruolo essenziale del mercato in quanto sistema in grado di promuovere la circolazione delle informazioni, per il coordinamento delle azioni. Solo il mercato è capace di effettuare spontaneamente il «calcolo economico». I prezzi sono segnali in grado di codificare un numero indefinito di informazioni sulle risorse e sui bisogni, segnali che non possono essere sostituiti da decisioni politiche.

Affinché la cooperazione sociale sia efficiente da un punto di vista economico è dunque necessaria una guida, rappresentata dal sistema dei prezzi. A ogni transazione corrisponderà un prezzo, esito di un compromesso e in grado di incorporare almeno in parte bisogni, desideri, progetti, azioni, eccetera dei partner e dell'ambiente che li circonda, in altri termini in grado di incorporare alcune *informazioni locali* riguardanti ognuno degli agenti in questione. Man mano che le transazioni si aggregano, le informazioni si vanno progressivamente integrando. L'informazione globale che viene prodotta è *codificata, incompleta e astratta*. Ma è una forma di conoscenza autentica, in grado di sostenere *praticamente* lo scambio. Il sistema dei prezzi rappresenta una *macro-informazione globale emergente*, derivata da interazioni micro.

Tutto ciò permette di *diffondere su larga scala* l'organizzazione sociale (la cooperazione, la divisione del lavoro). La conoscenza codificata attraverso il duplice meccanismo di comunicazione diritti/prezzi consente infatti:

- a ogni agente di inserirsi correttamente nel complesso ordine economico globale;
- al sistema di auto-regolarsi, attraverso una connessione cibernetica, a partire dal *profitto*, che si rivelerà dunque essere una necessità di *natura cognitiva*.

Il sistema si auto-regola e auto-corregge grazie al *feedback* negativo dei suoi stessi *squilibri* (causati dalla scoperta di nuove risorse naturali, invenzioni tecnologiche, cambiamenti nei bisogni e nei gusti individuali, eccetera). Gli agenti procedono a dei *riadattamenti*, e il recupero degli squilibri riesce a mantenere un certo grado di connessione auto-organizzativa.

### 3. *L'evoluzione culturale come apprendimento collettivo*

A livello cognitivo (individuale e sociale), le regole di percezione e di condotta, le convenzioni e le norme hanno un'origine evolutivista. Questi modelli di azione sono il risultato di una selezione culturale – ovvero sia esito di un apprendimento storico collettivo – che funziona come un processo *concorrenziale* che ha avvantaggiato i gruppi che li hanno adottati. Tali modelli consentono di agire senza dover reinventare ogni volta tutte le esperienze che permettono l'azione. Lo stesso senso comune è un insieme di conoscenze tacite e di schemi pratici sulla cui base, *tipizzando* l'esperienza del nostro ambiente e riconducendola a situazioni *generiche*, possiamo esercitare un'azione su di esso e fare previsioni senza essere sommersi dall'enorme flusso di informazioni non pertinenti veicolate dalla sua complessità. È questa la ragione per la quale, secondo Hayek, le norme del *senso comune* non sono vincoli, ma possiedono al contrario un notevole valore cognitivo e pratico. Le tradizioni sono «conoscenze incorporate» di matrice «filogenetica» (nel senso dell'evoluzione culturale), e sembra di

conseguenza del tutto razionale (nel senso di una razionalità limitata) conformarvisi «ontogeneticamente».

Così come nella biologia evoluzionistica gli *a posteriori* filogenetici funzionano come degli *a priori* ontogenetici, allo stesso modo sembra plausibile sostenere che queste regole valgano per i soggetti come degli *a priori*. In questo senso si potrebbe ritrovare, in Hayek, un *apriorismo evoluzionistico*, che spiegherebbe *l'auto-trascendenza* delle regole di condotta. Come accade per il linguaggio, esse *derivano da istituzioni simboliche indipendenti da intelligenze onniscenti o da contratti sociali di matrice deliberativa, ma dipendenti piuttosto da una selezione naturale*.

In Hayek potremo allora osservare con maggiore precisione l'articolazione tra la psicologia cognitiva e la sociologia dei macro-ordini spontanei complessi.

### LA NATURA DELL'EVOLUZIONE CULTURALE

Per gli individui le norme socialmente utili operano alla stregua di *valori*, dato che, a causa della complessità, essi non sono in grado di comprenderne l'effettivo grado di operatività sociale. Tali norme sono infatti l'esito di un'evoluzione culturale troppo lunga e complessa, e codificano esperienze collettive storiche non sintetizzabili. Non potendo comprenderne l'efficacia pragmatica, l'individuo osserverà le norme *per dovere*. Ma le norme sono anche *socialmente utili*, e così si possono ritrovare le teorie *utilitaristiche* dell'etica (Jeremy Bentham e John Stuart Mill). Il punto è che il «calcolo» dell'utilità di regole e azioni morali è cognitivamente impossibile per gli individui. Il dovere etico individuale possiede un'utilità sociale pragmatica che rimane oscura agli individui.

In sostanza, secondo Hayek, l'evoluzione culturale implica che le massime dell'agire possano diventare imperativi «categorici» per gli individui, pur restando regole utili per le differenti culture. Questa forma di *utilitarismo indiretto* di Hayek (cfr. John Gray) è una versione del principio evoluzionistico generale secondo il quale gli *a posteriori* filogenetici funzionano come degli *a priori* ontogenetici.

Tuttavia, insistono Robert Nadeau e Paul Dumouchel<sup>25</sup>, le massime dell'agire sono puramente *procedurali, astratte e negative*. Si tratta di massime di carattere generale, di interdizione o proibizione, il cui solo scopo è quello di fissare limiti all'azione.

Anche in questo caso Hayek critica il «progressismo» che, dal suo punto di vista, crede a una serie di massime d'azione in quanto *regole positive concrete*. L'«immoralismo» di Hayek si manifesta nella sua convinzione che un'*etica sociale* non possa essere mai concettualizzata a partire da un universale assoluto come il Bene. Da qui discende un'aporia poiché, come insiste Robert Nadeau,

nel momento in cui sono tematizzate in quanto tali, queste regole morali sono anche perlopiù screditate, in quanto percepite come contrapposte molto spesso all'etica razionalista, sia essa di origine religiosa o filosofica<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. R. Nadeau, *L'évolutionnisme économique de Friedrich Hayek*, «Philosophiques», XXV, 1998, n. 2, pp. 257-279; e P. Dumouchel, *Émotions. Essai sur le corps et le social*, Parigi, Les empêcheurs de penser en rond, 1999; trad. it. *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Milano, Medusa, 2008.

<sup>26</sup> R. Nadeau, *op. cit.*, p. 271.

Le massime pratiche selezionate dall'evoluzione culturale (proprietà, libertà, giustizia) non sono etiche in quanto tali, ma saranno funzionali in vista della catallassi. Se messe in relazione con un bene morale, non sono né intenzionali né finali. Ciò nondimeno, rimangono le condizioni di possibilità principali per il bene comune.

### MODELLI E SIMULAZIONI

Non sono un filosofo politico di professione. Ciò che mi interessa è piuttosto la modellizzazione dei sistemi complessi, e vorrei concludere con un riferimento a quanto gli attuali modelli seguano il percorso tracciato da riflessioni quali quella di Hayek.

Vorrei ispirarmi a un esempio caratteristico della teoria evoluzionistica dei giochi. Dopo i primi lavori di Robert Axelrod, William Poundstone, Martin Nowak e Karl Sigmund, si è insistito molto su alcuni sistemi adattativi «sociali» complessi. Un esempio tipico è rappresentato dal *dilemma del prigioniero ripetuto* (IPD, dall'inglese *Iterated Prisoner's Dilemma*) nei modelli di cooperazione.

Si tratta di una situazione nella quale gli agenti possono scegliere fra tradire o cooperare, e dove la defezione può essere sanzionata e la cooperazione ricompensata. In questo caso gli agenti possono dunque costruire delle vere e proprie strategie.

Si testano strategie del tipo:  $G$  = «generous» (ingenuo) = sempre  $c$ ;  $M$  = «meany» (perfido) = sempre  $d$ ;  $TFT$  = «tit for tat» (colpo su colpo) = prima si gioca  $c$  e poi nel modo in cui l'altro ha giocato nella partita precedente;  $R$  = «in reprisal» (rancoroso) =  $c$  ma sempre  $d$  non appena l'altro tradisce una volta, eccetera. Si confrontano queste strategie in un *range* molto alto di *games*, e se ne studiano i risultati.

Si osserva allora che, per un insieme di strategie semplici, esiste una superiorità netta della strategia  $TFT$ , che non vince sempre ma è sempre molto ben «piazzata». In generale, le simulazioni mostrano che vi è una netta superiorità delle strategie cooperative («nice»), che reagiscono subito ai tradimenti («retaliatory»), che perdonano rapidamente («forgiving», non rancorose) e sono semplici («clear», senza astuzie).

Nella teoria evoluzionistica dei giochi si considerano *popolazioni* di agenti che utilizzano differenti strategie, e si definiscono così le nuove generazioni, a partire dai risultati ottenuti in un confronto generalizzato. Le strategie con buoni risultati aumentano i loro rappresentanti, mentre quelle con cattivi risultati spariscono progressivamente. È una teoria più realista delle teorie classiche, alla base della quale vi è l'ipotesi di una razionalità individuale illimitata.

Axelrod ha mostrato che:

- i) le strategie anti-cooperative vengono eliminate e la cooperazione si afferma e si stabilizza;
- ii) è la strategia  $TFT$  a dominare, ma, nel caso in cui possono esistere dei mutanti, essa è *debole* perché i mutanti «ingenui»  $c_{it}$  hanno lo stesso comportamento  $TFT$  in un ambiente  $TFT$  e possono, quindi, sostituirsi progressivamente alla  $TFT$  in modo silenzioso; ma in questo caso alcuni mutanti «perfidi»  $d_{it}$  possono facilmente destabilizzarli e invadere il sistema;
- iii) per una strategia, la reattività ai tradimenti è una condizione per essere collettivamente stabili, ossia per non essere destabilizzati da un mutante;

- iv) se si introducono strategie complesse, potranno prodursi molteplici fenomeni «sottili» nel momento in cui sussistono almeno tre strategie di interazione. Per esempio, una strategia non cooperativa può utilizzarne un'altra per eliminare le strategie cooperative, ed eliminarla poi a sua volta. O ancora, il disordine permette a strategie non cooperative di sopravvivere e anche di vincere, eccetera;
- v) il controllo computazionale di queste situazioni permette allora di mostrare che esistono altre strategie, oltre alla *TFT*, che sono estremamente efficienti in questi contesti allargati. In altre parole, è possibile raffinare la *TFT* selezionata dal senso comune.

Troviamo qui un tipico esempio di *modello del senso comune*:

- i) le simulazioni confermano un senso comune politico, sociale e pedagogico che costituisce un sapere incorporato e permette di agire in modo efficace senza dover ripetere indefinitamente le stesse esperienze deludenti;
- ii) allo stesso tempo, tuttavia, le simulazioni permettono di superare il senso comune non dandogli torto, ma selezionandone alcune regole in una sorta di «iper» senso comune nel quadro *sperimentale* (nel senso di una «sintesi computazionale» di modelli) di evoluzioni culturali *virtuali*.

I giochi evolucionistici sono, in ultima istanza, interessanti perché sostituiscono a una singola intelligenza razionale sovra-umana (irrealizzabile) un'intelligenza collettiva (realizzabile) di una popolazione di agenti *interagenti* la cui razionalità e le cui risorse cognitive sono fortemente limitate. L'ottimizzazione non è più individuale, ma collettiva, e può essere ottenuta senza alcuna ipotesi forte di razionalità individuale. Essa deriva da un senso comune «artificiale», che simula il senso comune «naturale».

Questi esempi di giochi evolucionistici mostrano come e perché una regola ben conosciuta del senso comune – come la strategia del «tit for tat» – nelle situazioni di cooperazione/defezione si riveli essere particolarmente efficace. Confermano la tesi hayekiana dell'operatività del senso comune come «conoscenza incorporata» di origine «filogenetica».

## CONCLUSIONI

È stato un piacere e un onore riflettere intorno a questi temi, in omaggio a Fulvio Guerini e Luigi Einaudi, figure di spicco del liberalismo italiano, fervidi combattenti del protezionismo, del capitalismo monopolistico e del centralismo statale di uno Stato interventista e assistenziale.

Einaudi fu uno dei maestri di Piero Gobetti, e anche a lui seppe trasmettere il senso della grande tradizione liberale, della quale Piero parlava in questi termini: «La concezione liberale della storia appare come l'orizzonte in cui s'inscrive la civiltà moderna».

Ebbene, per me, oggi, questo orizzonte rimane l'orizzonte della modernità.

## APPENDICE • IL DILEMMA DEL PRIGIONIERO

Il dilemma del prigioniero è un gioco concepito per modellizzare il concetto di cooperazione. Si considerano due giocatori *A* e *B* e, per ogni giocatore, due comportamenti possibili, ossia *d* = defezione (tradire) e *c* = cooperazione. Il gioco è definito da una

matrice che indica i guadagni (*payoffs*) dei giocatori per ognuna delle quattro possibilità ( $c_A, c_B$ ):  $A$  gioca  $c_A$  e  $B$  gioca  $c_B$ .

$T = (d, c)$  = Temptation ( $A$  tradisce  $B$  che coopera).

$S = (c, d)$  = Sucker ( $A$  coopera ed è tradito da  $B$ ).

$R = (c, c)$  = Reward ( $A$  e  $B$  cooperano e sono entrambi ricompensati).

$P = (d, d)$  = Punishment ( $A$  e  $B$  tradiscono e sono entrambi penalizzati).

Perché i termini che abbiamo appena utilizzato abbiano un senso e perché il gioco sia interessante, è necessario che il tradimento  $T$  della cooperazione sia più «redditizio» della cooperazione  $R$  (il che spiega la tentazione del tradimento), che la cooperazione  $R$  sia più redditizia della defezione generalizzata  $P$  e che la defezione generalizzata  $P$  sia più redditizia della cooperazione incondizionata (ossia tradita)  $S$ .

Questo semplicissimo gioco rappresenta una situazione in cui *la razionalità individuale entra in conflitto con la razionalità collettiva*. Infatti,

- se il giocatore  $A$  gioca  $c$ , allora il giocatore  $B$  guadagna  $R$  se gioca  $c$  e  $T$  se gioca  $d$ . Poiché  $T > R$ ,  $B$  ha dunque interesse a giocare  $d$ .
- Se il giocatore  $A$  gioca  $d$ , allora il giocatore  $B$  guadagna  $S$  se gioca  $c$  e  $P$  se gioca  $d$ . Poiché  $P > S$ ,  $B$  ha interesse a giocare  $d$ .
- Se  $B$  è razionale, giocherà quindi  $d$  a prescindere dal comportamento di  $A$ . Si dice che la strategia di tradimento  $d$  *domina* strettamente la strategia di cooperazione  $c$ : per il giocatore  $B$ ,  $d$  conviene più di  $c$  a prescindere dal comportamento dell'altro giocatore.
- Simmetricamente, vale lo stesso per  $A$ .
- Il risultato del gioco è quindi  $(d, d) = (\text{lose}, \text{lose})$ , ossia la defezione generalizzata che porta a un basso guadagno collettivo.
- Ma la cooperazione  $(c, c) = (\text{win}, \text{win})$ , che implica un guadagno collettivo ( $R = 3, R = 3$ ), sarebbe stata chiaramente una strategia migliore.

Con una tale matrice di *payoff*, la doppia strategia  $(d, d)$  è l'unico *equilibrio di Nash* del gioco, ossia una doppia strategia tale che ogni giocatore ottiene risultati peggiori se cambia strategia in modo unilaterale.

Si può generalizzare questo modello in molti modi, per esempio introducendo asimmetrie, ampie disuguaglianze, un comportamento neutro (rifiuto di giocare), giocatori multipli, probabilità, eccetera. Ma il fenomeno che abbiamo appena descritto si rivela *robusto* quando il gioco viene giocato una sola volta. A partire da questa constatazione iniziale, come si può spiegare il modo in cui la cooperazione può essere scelta evolutivamente? Si tratta del problema teorico fondamentale.