

## Riferimenti bibliografici

*Il futuro dello Stato secondo Hans Adam II, Principe del Liechtenstein*

**HANS-ADAM II**, *Lo Stato nel terzo millennio*, trad. it. di M. Cais, Milano, IBL Libri, 2011, pp. 250.

Questo libro di Hans Adam II, Principe regnante del Liechtenstein, fu da me tradotto alcuni anni or sono e poi, rivisto da M. Cais, pubblicato dalla casa editrice che fa capo all'Istituto Bruno Leoni di Milano.

I motivi per i quali il libro aveva destato il mio interesse risiedevano in due ordini di ragioni: da un lato, mi ero occupato della costituzione del Liechtenstein e della sua revisione, su cui avevo anche organizzato un Convegno internazionale tenutosi a Roma nel 2007 (gli atti sono stati pubblicati in A. CARRINO [a cura di], *Stato di diritto e democrazia nella costituzione del Liechtenstein*, Torino, Giappichelli, 2008); dall'altro, in quanto dottrinario dello Stato e teorico della sua conservazione, mi incuriosiva l'incipit del volume stesso: «dalle ricette politiche dei secoli e decenni precedenti si può senza dubbio apprendere molto, ma per il terzo millennio occorrono formule nuove, se si vuole dare risposta ai desideri e ai bisogni dell'umanità» (7). Un progetto ambizioso, che non poteva non suscitare curiosità e interesse, anche perché veniva da un uomo di Stato e politico, anche se di un piccolo paese come è il Liechtenstein.

Che per lo Stato del terzo millennio occorranò formule nuove, rispetto al passato, è cosa tanto vera quanto necessaria e urgente, tanto più, in quanto si tratta di un istituto che molti mettono in discussione: da tempo si parla di 'morte' o 'crisi' o 'superamento' dello Stato. Per Hans Adam, invece, lo Stato non è morto, ma ha bisogno di formule e ricette nuove per sopravvivere ed essere funzionale per l'umanità di questo tempo nuovo e diverso dai tempi precedenti. Ciò che deve essere sottolineato, qui, è che l'Autore non crede nella morte dello Stato, anzi arriva a chiedersi non cosa i cittadini possano fare per il loro paese, come aveva suggerito il Presidente Kennedy, ma a chiedersi «che cosa lo Stato può fare per i cittadini meglio di qualunque altra organizzazione» (8).

In cosa consistono le nuove formule? Ma prima: perché le formule vecchie non funzionano più? La critica alle vecchie forme di Stato possono essere riportate sotto un comune denominatore: la critica al nazionalismo e al socialismo. Lo Stato che per Hans Adam non funziona (più) è lo Stato nazionale, che negli ultimi duecento anni ha prodotto guerre e conflitti: «Come il nazionalismo distrusse la monarchia asburgica e condusse l'Europa alle catastrofi politiche del XX secolo, così esso continua a esercitare, dentro e fuori l'Europa, il suo effetto distruttivo. Le minoranze vengono repressate, scacciate o annientate» (15).

Non che la storia dello Stato non presenti anche degli aspetti positivi: l'Autore ne rintraccia la genesi nelle società primitive e ne segue lo sviluppo – pur senza soffermarsi sul senso specificamente moderno dello Stato quale noi lo conosciamo oggi – mettendone in evidenza la funzione di progresso nella misura in cui forme specifiche di Stato, quella americana e quella svizzera, per esempio, hanno saputo combinare elementi diversi in quella “forma mista” di Stato dove le oligarchie – necessarie per il funzionamento dell'apparato e per il benessere dei cittadini – sono “tenute a bada” da elementi di autorità, quali possono essere il Presidente negli Stati Uniti o un monarca.

Vi è però un processo di accentramento oligarchico che pone a rischio il funzionamento della democrazia e questo anche in quei paesi dove le costituzioni hanno svolto un ruolo di garanzia dei diritti e di limitazione del potere. Rispetto a questo processo di accentramento oligarchico esistono vie alternative? Hans Adam si sofferma su un esempio a lui naturalmente prossimo, quello della Costituzione del Liechtenstein, recentemente revisionata, per dare forza alla sua idea centrale, quella della autodeterminazione popolare a partire dall'ente Comune. Questa idea della autodeterminazione è il fulcro della proposta argomentata in questo libro e dispiace che l'Autore non abbia affrontato il tema anche con riferimento alle inevitabili critiche che alla proposta possono essere portate. «Il diritto di autodeterminazione – scrive Hans Adam II –, e quindi la sovranità al livello dei comuni, è sicuramente la proposta più inconsueta e più controversa in un nuovo modello di Stato per il terzo millennio. [...] Uno Stato che si decentra politicamente ed è capace di affrontare la concorrenza nell'epoca della globalizzazione lo fa anche nel proprio interesse» (124).

La forma di Stato che Hans Adam propone è quella mista, un'auto-crazia al vertice, una oligarchia al centro, una democrazia alla base. Per autocrazia si deve intendere, in questo caso, una figura di riferimento e soprattutto di responsabilità, che si tratti di un monarca (come nel caso del Liechtenstein) o di un Presidente della Repubblica, come nel caso degli USA o della Francia. Per 'legittimazione democratica' qui occorre intendere una qualche forma di “democrazia diretta”. Si tratta, in effetti, della questione centrale nella filosofia politica di Hans Adam: democrazia diretta, da un lato (con riferimento alla tradizione svizzera), e autodeterminazione comunale, dall'altro: «Nella storia delle costituzioni il Liechtenstein – scrive il Principe – è il primo e fino a oggi l'unico esempio in cui questi tre elementi [monarchia, oligarchia e democrazia diretta] offrono in egual misura il loro contributo al funzionamento dello Stato in maniera armonica ed equilibrata» (99).

Non è possibile, qui, entrare nel merito della riforma costituzionale del 2003, sulla quale rinvio il lettore al volume degli atti del mio convegno (cfr. A. CARRINO [a cura di], *Stato di diritto e democrazia nella Costituzione del Liechtenstein*, Torino, Giappichelli, 2008); ciò su cui il Principe si appunta nel suo saggio è il fatto che la monarchia, pur essendo ereditaria, può esse-

re abrogata dal popolo, secondo una concezione di sovranità duale: sovranità del principe e sovranità del popolo, il quale non ha soltanto la possibilità di passare – attraverso un *referendum*, ove si avesse la maggioranza degli aventi diritto al voto – dalla monarchia alla repubblica, ma anche di “sfiduciare” il sovrano in carica, costringendo il Casato ad azionare la legge del Casato su una eventuale sostituzione del regnante.

È ovvio che la situazione costituzionale del piccolo principato del Liechtenstein non può essere confrontata con quella dei grandi Stati democratici dell’Occidente, ma sarebbe un errore non riflettere su questa esperienza, anche solo come viene esposta nelle considerazioni del Principe Hans Adam, anche perché questi parte dalla crisi della democrazia tradizionale, una crisi sulla quale sarebbe difficile non essere d’accordo. Nelle democrazie dell’Occidente, egli scrive, «il potere continua a risiedere in [una] simbiosi di monarchia e oligarchia. Monarchi e oligarchi vengono eletti direttamente o indirettamente dal popolo, ma per il popolo, dall’esterno, è molto difficile capire dove risiedano gli effettivi rapporti di potere e dove le responsabilità. Dov’è il potere? Nel presidente, nel primo ministro, nei presidenti di partito, nei finanziatori dei partiti, nei giudici o forse ancora nei parlamenti? O forse i parlamentari sono soltanto i burattini dei capipartito? A cambiare è solo la forma della legittimazione» (109). In verità, è la stessa legittimazione che oggi manca (cfr. A. CARRINO, *Dopo le costituzioni. Legalità e legittimità nella crisi dello Stato*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2017), sicché colpisce che sia un monarca che stigmatizza il fatto che la democrazia dovrebbe essere organizzata «non soltanto dall’alto verso il basso, ma, cosa forse anche più importante, [...] anche dal basso verso l’alto» (110).

Per Hans Adam II lo Stato deve oggi rinunciare al suo tradizionale potere di imperio per trasformarsi in uno strumento di servizio per i cittadini. Ma immaginare un’impresa che fornisce servizi non significa, per l’Autore, dimenticare il ruolo che lo Stato moderno deve continuare a svolgere in quanto garante del diritto e dell’ordine, ovvero della *rule of law*. Proprio però la garanzia dello Stato di diritto implica una revisione della idea stessa di Stato e di costituzione. È un dato di fatto che la prassi costituzionale degli Stati democratici dell’Occidente si discosta fortemente dalle previsioni formali; i parlamenti, per esempio, sempre più fingono di fare leggi il cui potere decisionale è in tutt’altre mani.

La proposta di Hans Adam II è quella di un sistema costituzionale che potremmo definire bicefalo: una sovranità duplice, dello Stato, da un lato, quale rappresentato da un Capo di Stato – monarca o presidente – dotato di poteri di veto (come ne ha per esempio il Presidente degli Stati Uniti d’America nei confronti del Congresso), e del popolo, dall’altro, al quale bisognerebbe affidare competenze legislative attraverso strumenti di democrazia diretta, almeno in determinate materie. Ciò entro un quadro chiaramente di tipo federale, che lavori molto sulle competenze dei Comuni quali enti “sussidiariamente” più vicini al cittadino.

Se la lettura di questo libro invita a riflettere per immaginare soluzioni di uscita dalla crisi delle democrazie occidentali, alcune delle proposte molto devono alla specifica esperienza politica e istituzionale di Hans Adam II quale principe regnante di un piccolo Stato che notoriamente molto deve ad una organizzazione di competizione e di forte liberalizzazione. Il lettore sarà libero di scegliere quali, tra le proposte qui avanzate, possono sembrargli più consone per una riforma degli apparati statali in Occidente. Personalmente, non posso però non segnalare un punto dove il mio dissenso è molto forte: si tratta del ruolo dell'Europa nei confronti degli Stati Uniti d'America, che l'Autore immagina, in buona parte, di complemento. Così, per esempio, per quanto riguarda lo *State-building* in aree come quella del Medio Oriente e dell'Iraq in particolare, per la quale egli parte da una posizione di favore all'intervento americano che noi, invece, abbiamo sempre criticato e che ha portato, come sappiamo, a risultati catastrofici.

Per concludere, non posso non sottolineare un altro aspetto cui il Principe Hans Adam II attribuisce molta importanza, ma che andrebbe oggi, a distanza di quasi dieci anni dalla prima edizione tedesca di questo libro, ripensato: alludo all'elogio della "globalizzazione", che in queste pagine appare come una via privilegiata, oltre che ineludibile, del progresso economico e sociale. C'è infatti da dubitare che la globalizzazione abbia apportato vantaggi generalizzati, se non a piccole minoranze già privilegiate. Da questo punto di vista, Hans Adam II potrebbe aggiornare un libro che, ricco di riflessioni e di positive suggestioni, sul punto specifico non sembra aver colto l'essenza del processo, che a mio avviso non può essere identificato con il libero mercato.

Come che sia, un libro da leggere e sul quale riflettere.

Agostino Carrino

*Stato di diritto e politica culturale nella Cina di Xi-Jiping: la nuova Via della Seta*

*Studiare senza riflettere è vano, riflettere senza studiare è pericoloso.*

Confucio

**XI JINPING**, *Governare la Cina*, trad. it. di M. Castorina e T. Zappone, a cura di V. Pedone, Firenze-Milano, Giunti, 2016, pp. 576.

Parto da una premessa: capire la Cina significa, innanzitutto, avere la prudenza di mettere da parte le proprie categorie mentali e un modo di pensare che solo falsamente si pretende adatto all'universo intero. Chi ha creduto di poter esportare i valori occidentali in Iraq o in Libia, per esempio, ha prodotto catastrofi, che stiamo ancora pagando e pagheremo per molto tempo ancora, specialmente in Europa.

Così, è un errore pensare di avere rapporti con la nuova Cina limitando gli strumenti di scambio al puro interesse economico o finanziario, semmai con dei retropensieri. Guardare alla Cina solo come un *partner* commerciale è certamente un atteggiamento naturale ed anche quello che da entrambe le parti oggi si predilige, ma è uno sbaglio fatale pensare che la Cina di oggi sia quella che sarà domani o la stessa del passato. Un grande impero multietnico come di fatto è la Cina chiede innanzi tutto di essere compreso nella sua diversità, nella sua storia, nella sua complessità.

Spesso, quando dal rapporto di scambio si passa alla dimensione politica, gli occidentali subito pensano alla tematica dei “diritti dell’uomo”, che in Cina, si dice, non sarebbero rispettati. Non v’è dubbio che gli *standards* sono diversi, ma prima di giudicare occorre capire e il primo elemento, oltre già la differenza tra valori occidentali e valori asiatici, è di natura linguistica. Il nostro concetto di ‘diritti’, infatti, è tradizionalmente sconosciuto alla lingua cinese. Per introdurlo si è usata l’espressione composta ‘Chuan Li’, che letteralmente significa ‘potere e interesse’. Dubito che l’ideologia occidentale dei “diritti dell’uomo” sarebbe in grado, per mancanza di conoscenza, di adattare il suo concetto alla pratica possibile e lecita dentro la cultura cinese. E tuttavia è esattamente ciò di cui oggi si avrebbe bisogno: la conoscenza delle culture, al plurale, il loro rispetto reciproco e un reciproco arricchimento.

Tutto ciò significa non giudicare le culture diverse con i criteri della propria. Evidentemente, entro la famiglia umana le somiglianze e le uguaglianze sono tante, ma altrettante sono le diversità, che vanno esperite in quanto tali, senza voler piegare modi e stili di vita e di pensiero differenti a quello proprio. L’ideologia dei diritti dell’uomo è oggi, forse, la più pericolosa, perché da un lato sguarnisce ogni difesa della cultura di appartenenza e, dall’altro, impedisce di comprendere le altre. La prospettiva di Xi Jinping è certo più pragmatica, realistica e intelligente: «Esaltare lo spirito della Via della Seta – egli dice a proposito di una sua specifica proposta – significa che dobbiamo promuovere un apprendimento reciproco tra civiltà. Le civiltà umane non si dividono tra superiori e inferiori o tra buone e cattive, poiché è lo scambio alla pari a renderle più ricche e varie, proprio come dice un filosofo cinese: “La mescolanza dei colori rende il tutto ancora più brillante, la combinazione degli strumenti musicali produce l’armonia e la pace”» (392).

La Cina è un grande paese, un Impero millenario, con una tradizione che in Europa è ancora oggi poco conosciuta. La Cina non è soltanto commercio e finanza, ma industria e cultura, nel senso che si tratta di una nazione con la quale bisogna cominciare a fare i conti non solo economicamente e politicamente, ma proprio in termini di civiltà e di cultura. Ovviamente, ciò implica un interesse bilaterale, cioè da parte sia dell’Europa sia della Cina e ciò, va detto, anche da parte cinese è un processo assai recente, che molto deve proprio all’iniziativa dell’attuale Segretario del Partito Comunista Cinese, Xi Jinping.

È per esempio su impulso di Xi Jinping che nel 2018 verrà inaugurato il cosiddetto “treno blu”, un’iniziativa culturale sulla “nuova via della seta”. Non un treno che trasporta merci, ma un treno che sul suo tragitto unirà paesi, popoli e culture dalla Germania alla Cina, trasportando arte, spettacoli, artisti, intellettuali, musica in un lasso di sei mesi dalla partenza all’arrivo. Colpisce che in questo progetto, nato su iniziativa cinese e accolto con ovvio favore dalla Germania, l’Italia sia quasi assente, pur essendo la via della seta un termine che tradizionalmente ha unito Venezia e la Cina.

Ovviamente, l’interesse primario della Cina è quello di rafforzare la sua presenza nei paesi euro-asiatici che rientrano nel suo quadro di sviluppo geopolitico, a partire da quelli europei, ma aggiungendo al valore puramente economico un “plusvalore” culturale finalizzato a “saldare” piattaforme regionali e bilaterali di sviluppo economico. La cultura, in questo progetto, significa innanzi tutto comunicazione, comunicazione bilaterale e plurilaterale tra le nazioni coinvolte su cinque piani: politica, trasporti, commercio, moneta, popoli.

Concretamente, i due poli di questo treno della cultura sono Duisburg/Düsseldorf e Kunming, passando anche per Xian. Il treno, come ho detto, non porta merci, ma cultura (o almeno anche cultura). In ogni tappa è previsto che si fermi circa 10 giorni per svolgere attività varie, che possono andare dalle mostre (per esempio di grafica cinese) a incontri culturali su argomenti vari, musicali, storici, letterari, cinematografici, balletti e via dicendo, con la collaborazione sia dei due *partners* principali (tedeschi e cinesi) sia dei “locali”. Il treno porta infatti per esempio artisti, quadri, strumenti musicali e via dicendo, che però potrebbero essere arricchiti dai locali. Per esempio, non è detto che se si portasse il treno a Roma, con una mostra di artisti cinesi o di libri tedeschi non si possa “aggiungere” un vagone di cultura italiana, operistica o cinematografica.

Ovviamente non è solo cultura, ma anche economia: per esempio organizzare dei *forum* di cooperazione industriale, di educazione tecnica e scientifica e via dicendo anche al fine di proporre progetti comuni di sviluppo economico. I due punti centrali sono però Duisburg e quello cinese, con impianti stabili. Diciamo che la Germania punta molto a diventare il *partner* privilegiato della Cina dal punto di vista industriale.

Tutto il progetto, da parte cinese, è espressione di quel “*soft power*” che noi europei abbiamo dimenticato avendo tutto sacrificato all’ideologia dei diritti: buone maniere, progetti di società, rapporti bene organizzati sia dal punto di vista privato che pubblico. La lotta alla corruzione propugnata da Xi Jinping è parte di questo progetto più ampio di “*soft power*”, dal quale nei prossimi anni dovremo aspettarci molte sorprese: «Migliorare il *soft power* culturale vuol dire impegnarsi a pubblicizzare i valori della Cina contemporanea [...], equivale a mostrare il fascino unico della cultura cinese. Nei cinquemila anni in cui si è sviluppata la sua civiltà, la nazione cinese ha dato vita a una cultura complessa e meravigliosa» (204-5).

Del resto, la filosofia politica di Xi Jinping, a differenza di quella di Mao, è in buona parte impregnata di confucianesimo, una dottrina pratica di grande impatto civile (cfr. U. SCHOETTLI, *Die Rückkehr des Konfuzius*, in *Neue Zürcher Zeitung*, 5.1.2018): abbondanti infatti sono nel libro le citazioni da autori classici di impronta confuciana.

Il socialismo «con caratteristiche cinesi» non deve essere quindi inteso come una sovrastruttura, bensì come una via, una forma; ciò che conta è la struttura politico-giuridica che Xi Jinping vuole costruire. Da questo punto di vista, mi pare importante sottolineare i riferimenti, che si trovano numerosi nel libro, alla *rule of law* e prima ancora al mercato: «bisogna far sì che il mercato svolga un ruolo decisivo nell'allocazione delle risorse e che il governo esegua al meglio le proprie funzioni» (92); «far sì che il mercato giochi un ruolo fondamentale nell'allocazione delle risorse, sotto il controllo macroeconomico dello Stato» (93). Si riconosce che «teoria e pratica dimostrano che l'allocazione delle risorse da parte del mercato è più efficiente. Che sia il mercato a determinare l'allocazione delle risorse è una legge generale dell'economia di mercato» (94). Ma cosa significa che «il mercato deve giocare un ruolo decisivo, ma non esclusivo»? Semplicemente, di fatto, che lo Stato della RPC è uno Stato che non interviene nell'economia se non quando è necessario, è uno Stato fortissimo, ma non onnipotente.

A ben vedere, la parte più interessante è la quinta, dedicata a «rendere la Cina uno Stato di diritto». Cosa significa «governare il Paese secondo la legge e accelerare la costruzione di uno Stato di diritto socialista»? Esattamente che lo Stato è un centro di potere forte, ovvero autorevole, che però rispetta la legge e la fa rispettare come suo primo compito e funzione. Da questo punto di vista l'esperienza cinese, tolti tutti gli aspetti peculiari alla storia e alla cultura dell'Impero di Mezzo, è a mio avviso esemplare per provare ad uscire dalla crisi che attanaglia le democrazie occidentali. Unicamente, infatti, un ritorno all'autorità e al rispetto sostanziale della legge, ovvero solo un ritorno allo Stato autorevole e capace di decisioni "macroeconomiche" può aiutare a sollevare non solo le economie europee, ma anche la civiltà europea in decadenza morale.

Ovviamente, può esservi una forte carica di "eticità" nella prospettiva cinese e intendo accennare proprio allo "Stato etico" che a molti in Europa ripugna: «Dobbiamo coniugare un governo dello Stato basato sulla legge a un governo dello Stato basato sulla moralità, combinare strettamente l'edificazione della legalità con l'edificazione della moralità, così come eteronomia e auto-disciplina, al fine di assicurare che il governo della legge e il governo della morale si completino e si rafforzino vicendevolmente» (184-185). Qui, però, 'moralità' non significa coazione delle coscienze, né, tantomeno, com'è ovvio, giusmoralismo, bensì lotta alla corruzione, quindi auspicio del buon funzionamento della macchina statale, intesa come senso dello Stato e delle istituzioni: «Le istituzioni hanno un carattere fondamentale, globale, stabile e duraturo. È essenziale stabi-

lire un sistema che vincoli e supervisioni l'esercizio del potere, concedere al popolo il potere di supervisione, lasciare che il potere venga esercitato alla luce del sole, confinarlo nella gabbia delle istituzioni» (490).

In definitiva, riflettere sull'esperienza cinese, questa volta, può essere un buon viatico per una rinascita politica, culturale, giuridica ed economica nei paesi del vecchio Continente.

Agostino Carrino

### *Considerazioni sulla "Scuola Austriaca"*

La 'Scuola Austriaca', in economia, è il termine che indica quegli studiosi che si rifanno alle teorie di Carl Menger e che hanno sviluppato un particolare modo di indagine dei fenomeni sociali, in particolare Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek. Nulla a che fare con la *Wiener rechtstheoretische Schule* di Kelsen, col quale però almeno Mises ebbe rapporti personali, né col *Wiener Kreis*, pur essendoci una qualche affinità col pensiero di Karl Popper, che a quel circolo era stato vicino per qualche tempo. «Biblioteca Austriaca» si chiama la collana della Casa editrice Rubbettino, fondata da Dario Antiseri e curata oramai con infaticabile attenzione da Lorenzo Infantino, che raccoglie testi e saggi relativi agli autori che di quella scuola fanno parte o a quelle idee si richiamano.

Merita qui di essere segnalata innanzi tutto la nuova traduzione curata da L. Infantino e N. Iannello di un classico del pensiero austriaco, il volume di Hayek dedicato all'esposizione delle sue idee fondamentali in difesa del pensiero liberale:

**FRIEDRICH A. VON HAYEK**, *La società libera*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pp. 831.

Il liberalismo di Hayek è per così dire un liberalismo "radicale", ma lo è soprattutto per chi si è guardato bene, nei decenni passati, dal leggere e riflettere su autori come Hayek, rispetto ai quali si può e spesso si deve essere in dissenso, ma che aiutano a pensare ed anche, a mio avviso, a correggere posizioni che talvolta sono radicali proprio e solo in assenza di un contraddittorio. La cultura italiana del secondo dopoguerra, invasa dal marxismo da un lato e dal pensiero cattolico (specie sociale) dall'altro, avrebbe senz'altro risentito beneficamente di una discussione con autori come Hayek.

Certo, alcuni seguaci della Scuola austriaca, come gli economisti di Chicago, non sembra che abbiano dato buona prova di sé quando messi a confronto con situazioni concrete (penso qui ai disastri provocati nel Cile di Pinochet), ma le teorie austriache non devono essere considerate veramente come delle "ricette" da spedire e delle medicine da consumare. Si tratta, piuttosto, di considerazioni di filosofia politica e di metodologia storico-sociale che aiutano lo studioso ed anche il pratico ad artico-



lare meglio le loro scelte e decisioni. Né è a dire che ci si trova dinanzi ad un pensiero dogmatico, come qualcuno pure potrebbe pensare; per fare un esempio, Hayek non sarebbe oggi contrario ad una sorta di “reddito di cittadinanza”, se è vero che scrive, come ricorda Infantino nella sua prefazione, che «assicurare un reddito a tutti, o un livello sotto cui nessuno scenda, quando non può provvedere a se stesso, non soltanto è una protezione assolutamente legittima contro i rischi comuni a tutti, ma è compito della Grande Società» (38).

Hayek si diffonde molto nella prima parte sul concetto di libertà. Chi volesse, può confrontare le sue considerazioni con quelle di I. Berlin e ne trarrebbe molti spunti di riflessione sui vari possibili significati che il termine ‘libertà’ porta con sé. Chi scrive non saprebbe quale accogliere ad esclusione degli altri; certo non è facile accettare la distinzione che Hayek fa tra la libertà (al singolare), che egli difende, e le libertà (al plurale). Credo anzi che sia proprio questo il discrimine tra i liberali come Hayek e tutti coloro – compreso chi scrive – che preferiscono parlare di libertà al plurale, anche se è certo difficile non ricondurre in qualche modo queste libertà ad un termine se non altro dinamicamente unitario. Le libertà richiamano infatti una dimensione dell’individuo necessariamente sociale e politica, mentre l’individualismo di Hayek, pur con i suoi pregi, è un individualismo che prescinde praticamente, se non logicamente, dalla comunità. Non a caso qui la libertà è il contrario della coercizione. Secondo me, un po’ poco. Anzi è una prospettiva rischiosa, perché consente scivolamenti verso quell’anarco-liberalismo che alla fine distrugge (o vorrebbe distruggere) la dimensione ontologica della politica come conflitto e che dietro utopie impraticabili finisce con il legittimare forze politiche e finanziarie particolari.

Questo di Hayek è però un libro importante. Certo, è anche datato, perché non può non risentire degli anni in cui fu scritto (come dimostrano le note e i testi citati), ma il lettore dovrà appunto districarsi tra questi sentieri e cercare di cogliere l’essenziale di un discorso che forse si perde tra meandri complicati. Il filo conduttore, nella sua semplicità, resta sempre lo stesso: il rifiuto del “costruttivismo” nelle sue varie forme, in particolare nel significato di una “mente” in grado di progettare società future e un “progresso” continuo: «La concezione di un uomo già dotato di un intelletto capace di immaginare la costruzione della civiltà e di crearla è fondamentalmente falsa. L’uomo non ha semplicemente imposto al mondo un modello creato dalla sua mente. La sua mente è essa stessa un sistema che, nel tentativo di adattarsi all’ambiente circostante, cambia di continuo. Sarebbe un errore credere che, per realizzare una più alta forma di civiltà, dovremmo solo mettere in pratica le idee che ci guidano. Se vogliamo progredire, dobbiamo lasciare posto alla continua revisione delle nostre idee attuali, resa necessaria dalle future esperienze. Siamo così poco capaci di immaginare quel che la civiltà sarà o potrà essere fra cinquecento o anche fra cinquant’anni, quanto lo furono i nostri antenati medioevali o persino i nostri nonni, che non seppero certo prevedere il nostro sistema di vita di

oggi» (99-100). Questo è infatti indubbiamente vero, ma non si deve applicare anche alle stesse affermazioni e convinzioni di Hayek, nel senso che la 'libertà' di cui egli parla (nel 1959) potrebbe essere ben altra cosa rispetto alle convinzioni prevalenti nel 3000 d.C.?

Le posizioni di Hayek sono interessanti proprio perché non prive di aporie. L'individualismo metodologico si arresta infatti dinanzi alla "cultura". E cultura è cosa diversa da comunità? Non si tratta in entrambi i casi di condizioni olistiche che prevalgono sull'individuo? E poi: la libertà è funzionale all'individuo, come si sarebbe propensi a ritenere, o alla società, come invece proprio Hayek afferma? Egli infatti scrive: «L'importante non è di quale libertà personalmente vorrei potermi giovare, ma quale libertà può essere necessaria ad altri per operare a vantaggio della società. Possiamo garantire tale libertà a siffatta sconosciuta persona, se la garantiamo a tutti» (114). E ancora più avanti, a proposito di 'responsabilità' e di 'libertà', dichiara che «lo scopo principale della libertà è proprio quello di fornire l'occasione e l'incentivo per assicurare la massima utilizzazione della conoscenza che un individuo abbia la possibilità di acquisire. [...] Fa parte dell'essenza di una società libera che il valore e la remunerazione di un uomo non dipendano dalla capacità in astratto, ma dal suo successo nel riuscire a trasformarle in un servizio concreto, utile a quanti potranno ricambiarglielo». «Quel che rende unico l'individuo sotto questo aspetto non è la sua conoscenza generica, ma quella concreta, la sua conoscenza di particolari circostanze e condizioni» (199).

Che da un punto di vista oggettivo il *prius* sia costituito dalla "società", nel senso che essa prevale sull'azione individuale, è dimostrato proprio dal fatto che Hayek ha una visione pessimista degli esiti delle trasformazioni socio-economiche più recenti. Tra l'azione "spontanea" e l'organizzazione coercitiva Hayek vede prevalere la seconda: «Non siamo lontani dal punto in cui le forze della società deliberatamente organizzate possono distruggere quelle forze spontanee che hanno reso possibile l'avanzamento» (123). In realtà, l'avanzamento non è mai solo il risultato della spontaneità, ma, in una prospettiva realista che solo parzialmente è anche di Hayek, della sinergia tra spontaneità e organizzazione, o progetto che dir si voglia.

Veramente qualcuno ha creduto di poter costruire una società giusta e perfetta con l'uso (o l'abuso) della ragione? Certo, utopisti e fanatici non sono mai mancati nella storia, ma non credo che si debba prendere troppo sul serio l'antinomia di Hayek tra razionalisti e spontaneisti. Il razionalismo, come ha mostrato anche Oakeshott, è un male, ma esso in alcuni momenti storici è anche una necessità: la politica oscilla sempre tra questi due poli ed entrambi sono necessari. È questo, secondo me, il limite oggettivo della filosofia politica di Hayek, quello di contrapporre, escludendoli, due modi di pensare la società che sono in fondo da sempre in lotta tra loro.

Ne è dimostrazione il fatto che il modello inglese, evolucionista e non razionalista, si rivela esso stesso tutt'altro che idealtipico; come giustamente scrive Hayek, né Locke, né Hume, né Smith né Burke «si pose- ro mai a difesa di un completo *laissez faire* che, come dicono le stesse parole, fa parte anch'esso della tradizione razionalistica francese e che in senso letterale non è mai stato difeso da nessuno degli economisti classici inglesi» (163). Per loro contavano le istituzioni e le tradizioni, non l'astratto di un modello impraticabile come il *laissez faire* senza regole: «Per paradossale che possa apparire, forse è vero che una società libera che ha successo sarà sempre, in gran parte, una società legata alle tradizioni» (166).

Una concezione di questo tipo chiaramente mira a separare nettamente il "liberalismo" dalla "democrazia", ma così facendo si espone alla critica della mancanza di contenuti, da un lato, e di un certo pregiudizialismo, dall'altro. Il liberalismo, scrive Hayek, «è una dottrina relativa a cosa la legge dovrebbe essere; la democrazia è una dottrina sul modo di stabilire cosa sarà la legge» (236). Ciò che decide la maggioranza è accettato dal liberale, ma non nei suoi contenuti, che possono essere sia cattivi sia buoni. Senonché, anche Hayek ammette che «c'è da dubitare che alla lunga una democrazia possa funzionare se la grande maggioranza non ha in comune almeno una concezione generale del tipo di società che desidera» (255). "Desiderare" un "tipo di società" implica necessariamente una qualche volontà di fare, sicché la spontaneità dell'evoluzione deve fare i conti con la decisione, di pochi o di molti, di volere qualcosa, il che contraddice il primato dell'evoluzionismo spontaneo messo a base della sua filosofia politica da Hayek.

La politica ha una sua autonomia che dipende da criteri che le sono intrinseci e che non possono essere fatti dipendere dall'ideale della libertà. Direi anzi che solo una politica autonoma, a certe condizioni, è in grado di garantire la libertà individuale, che non dipende se non come circostanza accessoria dalla tutela della proprietà individuale, anche quando questa è abbastanza diffusa, quale condizione che appunto Hayek ammette essere necessaria per la libertà individuale medesima in quanto sfera del singolo protetta dalle coercizioni del potere pubblico.

Del resto, è un dato di fatto che negli ultimi decenni, in concomitanza con i fenomeni della globalizzazione, la libertà si è "ristretta" e ciò per due ragioni: il predominio del capitalismo finanziario sulla politica e l'aumento del baratro tra i ricchi (sempre più ricchi, cioè sempre più "proprietari") e i poveri (sempre più poveri, cioè sempre meno "proprietari"). Tutto ciò non in concomitanza con l'avvento del deprecato e combattuto "socialismo", ma proprio con la vittoria del "liberalismo" a livello, si è detto per un po', addirittura planetario.

Hayek sembra in effetti muoversi su un piano che prescinde dalle contingenze storiche e pur essendo un evolucionista trascura proprio i processi oggettivi, come si sarebbe detto un tempo con una terminologia marxiana. L'idea che egli ha della legge sembra del tutto inadatta a rende-

re conto delle trasformazioni che essa aveva subito e stava subendo (tanto più in quanto Hayek cita un giurista come Franz Neumann, che alla legge e alle sue trasformazioni aveva dedicato un saggio importante negli anni Trenta): «Una vera legge come non dovrebbe nominare alcunché di particolare, così non dovrebbe nemmeno indicare specificamente una persona o un gruppo di persone» (325). Ma la “vera legge” è essa stessa un’astrazione, per di più impotente se non si traduce in azione umana. Ma per Hayek nei processi dinanzi a un giudice «a decidere sono le implicazioni di tutto il sistema normativo e non la volontà del giudice» (330), cosa che è stata da tempo messa nel dimenticatoio delle leggende metropolitane sul giudice-automa. Direi che proprio relativamente al “potere del giudice” il liberalismo di Hayek, che egli identifica con il costituzionalismo (413), si rivela inadeguato nell’epoca del post-costituzionalismo e di uno scivolamento crescente verso il *Richterstaat*.

Del resto, non mancano in Hayek posizioni che segnalano una radicale incertezza contenutistica, come per la questione della giustizia amministrativa, dove critica Dicey per avere rifiutato l’introduzione di una giustizia amministrativa in Inghilterra (437-9), pur essendo altrove consapevole della ambivalenza del concetto di ‘giustizia amministrativa’. Ed anche, forse qui in maniera rivelatrice, il passo in cui dichiara il governo delle leggi come un «ideale politico» (444): «il governo della legge non è propriamente un governo del diritto esistente, ma un principio relativo a ciò che la legge dovrebbe essere, una dottrina metagiuridica o un ideale politico; e sarà efficace soltanto finché il legislatore se ne sentirà vincolato». Non a caso, fulcro della concezione giuridica di Hayek è l’idea della certezza del diritto, ovvero l’idea che «le decisioni dei tribunali possano essere previste» (451), anche qui più un auspicio che una constatazione.

In definitiva, il contributo di Hayek al pensiero economico e alla filosofia politico-giuridica in cosa consiste? Direi nel suo essere (stato) “controcorrente”. Può essere utile sfogliare a questo proposito

**FRIEDRICH A. VON HAYEK**, *Autobiografia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 247.

dove per esempio si legge che «solo attraverso il mercato siamo portati a soddisfare i bisogni di persone non conosciute e a utilizzare dei servizi per i quali non si dispone di informazioni dirette. Tutto questo, condensato in segni astratti e nella consapevolezza del fatto che tutta la nostra ricchezza moderna e la nostra produzione siano possibili solo grazie a tale meccanismo. Penso sia questa la base delle mie idee economiche e politiche. Ciò riduce di moltissimo il possibile compito dell’autorità. Bisogna rendersi conto del fatto che il mercato, in quel senso, ha una posizione di superiorità, perché l’ammontare di informazioni che le autorità possono utilizzare è sempre molto limitato e il mercato usa una quantità di informazioni notevolmente superiore rispetto a quelle che le autorità possono avere» (69-70).

Ma cos'è il mercato? È la competizione. Ora, che la "competizione" possa essere un fatto positivo dipende da circostanze molteplici: un mercato competitivo dove regna solo la legge del profitto può portare in certe fasi ad un accrescimento della ricchezza complessiva e persino a minori disuguaglianze, ma in altre – come oggi nell'epoca della c.d. "globalizzazione" – a vere proprie sopraffazioni dei peggiori sulla maggioranza degli abitanti della terra. Hayek difende la competizione e il mercato di contro alla "pianificazione", un concetto che però è storicamente limitato all'esperienza del comunismo sovietico e alla cosiddetta economia di piano, un fenomeno da tempo superato perfino già prima del crollo del sistema collettivista. Per Hayek la pianificazione significa che lo Stato decide «quanto si deve produrre di una certa cosa, chi può produrla, chi deve essere escluso dalla produzione, chi deve avere questo e quel privilegio» (112); si tratta, come si vede, di una situazione che può aver riguardato economie asiatiche primitive o la Russia per un certo periodo (e anche lì con qualche ripensamento), ma dubito che vi siano persone raziocinanti che si immaginano concretamente questo tipo di formazione economico-sociale.

Del resto, ogni volta che si toccavano questioni pratiche Hayek si mostrava assolutamente di buon senso, dal reddito minimo alla regolazione statale delle infrastrutture, a dimostrazione del fatto che i due modelli ipotizzati, il mercato competitivo e la pianificazione, erano solo due ipotesi di lavoro, che però egli trascinava nel reale conflitto politico quasi si trattasse di sistemi oggettivamente esistenti o praticabili, per non dire auspicabili, come nel caso del mercato, o da condannare senza esitazioni, come nel caso della pianificazione.

Dinanzi ai "corti circuiti" che la modellistica produceva Hayek era solito rifugiarsi – in fondo si era laureato in giurisprudenza a Vienna, non esistendo allora le facoltà di economia – nel diritto e nella legge: «non sono un anarchico. Non penso che un sistema competitivo possa funzionare senza la vigenza di un sistema legale efficace e intelligente» (115).

Tra i volumi di Hayek presenti nella "Biblioteca Austriaca" menziono anche un testo già edito nella *Enciclopedia del Novecento* della Treccani e ora ristampato:

**FRIEDRICH A. VON HAYEK**, *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 72.

Benché breve, si tratta di un lavoro significativo perché dimostra come Hayek abbia una concezione "privata" della libertà. Ora, è piuttosto discutibile che questa concezione rappresenti tutta la tradizione occidentale del concetto di libertà, ma è ciò che Hayek fa, raffigurando la *polis* greca come un modello di "privacy" individualista e il diritto romano come una gabbia a difesa dei proprietari privati, il che contrasta con una tradizione germanista che ha sempre visto nel diritto romano il nemico principale della libertà "germanica" e la recezione del diritto romano come l'inizio della sovranità assoluta dei principi.

Colpisce anche, in questo saggio, l'equiparazione tra *rule of law* e *Rechtsstaat*, che non sono affatto la stessa cosa, e una generalizzazione del diritto entro la funzione classica di regola generale e astratta che sembra non tener conto delle trasformazioni *oggettive e reali* che la legge ha subito nel Novecento, per non parlare del fatto che la legge intesa come norma generale di mera condotta probabilmente non è mai esistita in nessun luogo, almeno allo stato puro. Il liberalismo, secondo Hayek ritiene «che anche una forza come l'opinione generale, sebbene non sia in grado di formulare specifici atti di volontà, possa tuttavia limitare i poteri di tutti gli organi di governo a quelle sole azioni che posseggano certi attributi di ordine generale» (49). Una tesi che non credo abbia mai trovato riscontro pratico.

Una prospettiva di ordine epistemologico, sempre sulla base della fondazione metodologica "individualistica", può poi essere trovata in un altro lavoro, non privo di interesse benché anch'esso in qualche modo segnato dal suo tempo:

**FRIEDRICH A. VON HAYEK**, *Competizione e conoscenza*, Pref. di L. Infantino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 151.

Insieme con Hayek, l'altro esponente della Scuola austriaca è stato Ludwig von Mises. Nella "Biblioteca austriaca" sono stati recentemente pubblicati due saggi, che aiutano a comprendere tanto l'utilità di questa scuola per un dibattito non dogmatico, quanto i suoi limiti, che a me paiono notevoli soprattutto nell'epoca della cosiddetta "globalizzazione".

Il primo volume che discuto è:

**LUDWIG VON MISES**, *Burocrazia*, trad. it. di W. Marani, Soveria Mannelli, 2011, pp. 161.

In questo libro, che risale al 1944, il nemico è la burocrazia, che rischia di dominare il mondo: «Ogni giorno i burocrati acquistano maggior potere. Molto presto governeranno il mondo» (27). Il sistema burocratico sarebbe «una replica dei metodi totalitari di Stalin e di Hitler». Già da queste prime affermazioni si comprende che il nemico è un nemico immaginario, che non esiste nella realtà. Sarebbe tuttavia un errore non cogliere, in un discorso retorico, quanto di corretto pure pare esserci, quando per esempio Mises individua un processo oggettivo, che già allora, nell'America tra gli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso, si delineava con nettezza, ovvero la perdita di importanza del potere legislativo: «Il Congresso ha lasciato in molti casi che la funzione legislativa venisse assunta da commissioni e uffici governativi e ha allentato il controllo che gli compete sui bilanci» (29).

Ma poi compare l'alternativa che Mises pone tra modello di vita americano e modello di vita russo (e si tratta della Russia di Stalin), il che, evi-

dentemente, inficia tutte le pur corrette osservazioni sulle trasformazioni del sistema democratico americano (o più in generale occidentale). Per di più, Mises non sembra rendersi conto che le tesi dei suoi avversari, che egli riporta deridendole, si sono effettivamente realizzate nel corso dei decenni successivi: «Gli attuali difensori della libera iniziativa – così Mises sintetizza alcune tesi dei suoi avversari “progressisti” – sono dei romantici, allo stesso modo dei panegiristi delle arti e mestieri del Medioevo. Essi sbagliano del tutto nell’attribuire ai giganteschi gruppi commerciali quelle qualità che una volta costituivano l’eccellenza delle imprese di piccole e medie dimensioni. [...] La grande impresa monopolistica si cristallizzerà in un rigido burocratismo. I suoi amministratori, non responsabili di fronte ad alcuno, formeranno un’aristocrazia ereditaria. I governi diverranno puri fantocci manovrati da una cricca di uomini d’affari onnipotenti» (35). E non è forse vero che in buona parte questa è la situazione odierna? E che la politica, quella politica statale che Mises e Hayek combattono, solo nella misura in cui ha ancora un residuo di autonomia riesce a contrastare l’onnipotenza della finanza internazionale?

La burocrazia è un fenomeno universale, che è presente in forme e misure diverse in ogni organizzazione umana che abbia superato lo stadio primitivo. Mises ne fa una caratteristica negativa solo dello Stato moderno, ma anche qui ci troviamo dinanzi ad una pura e semplice ideologia che costruisce su modelli inesistenti, anche se coglie delle linee di tendenza (altrimenti non staremmo qui a parlarne). Così l’idea della “sovranità del consumatore” non regge dinanzi alla schiavitù del consumatore, oggetto passivo, dominato e controllato dal complesso sistema della produzione-informazione, in grado di orientare e suggerire i “desideri” dei consumatori, che sono sovrani solo nel modello ipotetico di Mises, che forse poteva ancora essere plausibile cent’anni or sono, ma che è oggi del tutto fuorviante. Che il capitalismo costituisca «una democrazia economica nella quale ogni penny dà diritto a un voto», in cui «i consumatori sono il popolo sovrano» (47), può giustificare le elaborazioni di un Rothbard sulle società politiche ridotte a mercato con agenzie di sicurezza e di esecuzione giudiziaria interne al mercato stesso (cfr. M.N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l’economia*, trad. it. di L. Maggi, Milano, IBL, 2017), ma non certo la comprensione delle società contemporanee nella loro effettiva, complessa dinamica.

Questo non significa che la scuola austriaca non abbia dato dei contributi importanti alla critica delle ideologie collettiviste; direi anzi che il significato di questi autori risiede esattamente nella critica all’interventismo politico in economia in nome di idee e ideologie che falsificavano la realtà, cioè l’impossibilità di tenere insieme pianificazione e produzione senza mettere a repentaglio la libertà dei singoli. Da un punto di vista di teoria economica questo è certamente il pregio maggiore di un’opera anch’essa pubblicata nella “Biblioteca austriaca”:

LUDWIG VON MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, trad. it. di T. Baggiotti, rivista da L. Infantino e N. Iannello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, pp. 948.

Questo trattato costituisce in qualche modo il testo di riferimento per comprendere i presupposti economici della "scuola", essendo appunto una elaborazione della tesi centrale, ovvero del primato dell'azione sullo stato di equilibrio. Le conseguenze che ne scaturiscono sono numerose: se infatti una scienza sociale quale l'economia politica deve comprendere il mondo dell'economia, non può immaginare una condizione di sostanziale staticità, bensì deve presupporre uno stato di dinamicità, ovvero di interazione degli individui entro uno schema di prezzi mutevoli. Si tratta di un approccio indubbiamente importante. Il problema è di capire se questa teoria dell'azione deve necessariamente portare ad escludere forme di intervento o di progettazione sociale. Non essendo un economista a me non pare, ma da giurista non riesco certo a vedere cosa potrebbe ostare ad una feconda collaborazione di azione individuale e progettazione (non "costruttivista", ma cooperativa) dello Stato.

Se il fulcro della teoria è qui la "privazione", ovvero la scarsità delle risorse a disposizione, non ne deriva necessariamente una mancanza di scopo, anzi proprio la scarsità impone di scegliere in modo che l'azione sia orientata al soddisfacimento di un bisogno in maniera primaria rispetto ad un altro. Anche ammettendo che l'economia sia la scienza dei mezzi e non dei fini, la non considerazione dei fini appare un'aggiunta per certi aspetti orientata ideologicamente in un'epoca di collettivismo trionfante. Si può comprendere, ma sarebbe difficile giustificarla in astratto. L'opposizione tra moto e quiete è un'opposizione ideologica: nessuno oggi potrebbe immaginare una società "chiusa" e "immobile", sicché il nemico di Mises è di fatto esso stesso un nemico immaginario; chi sarebbero infatti quei pensatori per i quali «uno stato di quiete» è «la perfezione» (464)?

Tuttavia, le premesse filosofiche sono accettabili: per Mises l'uomo è un «essere sociale» per natura (208) e la società non è mai una costruzione dal nulla, bensì un dato storico. Derivare però da questa verità l'idea che l'azione sia sempre "inintenzionale" è un'affermazione che contraddice la realtà, perché nessun uomo agisce senza un fine volendo quel fine, anche se poi il risultato del suo agire può essere e spesso è diverso dalla sua intenzione. L'individualismo metodologico può essere utile per evitare la ipostatizzazione di concetti astratti, come per esempio lo Stato, ma ciò non significa che il senso dello Stato non sia una realtà concreta e operante per molti individui, che si adeguano al sentimento "collettivo" dello Stato come principio regolatore delle loro azioni, sicché la scienza ha il dovere di cogliere esattamente quel tipo di realtà che in questo esempio è lo Stato. Se l'uomo è un essere sociale, ciò vuol dire che è un animale politico, che la politica è parte della sua dimensione ontologica e senza dover essere schmittiani ciò significa che il conflitto ne è parte essenzia-



le. Ora, Mises e un po' tutta la Scuola austriaca, mettono da parte proprio la dimensione del conflitto politico, che inevitabilmente porta alla distinzione tra chi comanda e chi è comandato e quindi ad un "progetto", "piano" o come altro si voglia chiamare questa volontà essenzialmente politica, che non è solo "socialista" o "fascista", ma propria di qualsiasi soggetto autenticamente politico, quindi anche, almeno in un certo senso, "liberale". Ciò tanto più in un mondo di "scarsità", che non può essere lasciato al mercato non regolato, ovvero non "pianificato" (sia pure con razionalità), ma esige un ritorno alla politica consapevole di se stessa e della propria autonomia dagli altri fattori sociali.

Secondo Mises e la Scuola austriaca «non appena la libertà economica che l'economia di mercato concede ai suoi membri è rimossa, tutte le libertà politiche e le carte dei diritti diventano un inganno [...]. Se l'autorità controlla tutte le tipografie e le cartiere, la libertà di stampa è un'impostura. E così tutti gli altri diritti dell'uomo» (337). Verissimo, ma forse che la concentrazione economica non è una forma forse anche peggiore di "collettivismo", mascherandosi da "libertà del mercato"? C'è una tirannia "soft" e una "hard": talvolta quella dura, paradossalmente, aiuta a respirare una voglia di libertà che quella morbida semplicemente soffoca. Da questo punto di vista, purtroppo, la "Scuola Austriaca" non ci può dire molto, anche per una pregiudiziale anti-statalista che non si ferma dinanzi ad una visione a mio avviso infondata dello Stato, come appare in:

LUDWIG VON MISES, *In nome dello Stato*, trad. it. di E. Grillo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 212.

È certamente vero che si tratta di un saggio scritto negli anni 1938-39 per dare conto delle origini del nazionalsocialismo, dunque di un nemico non libresco, ma attivo in Germania da alcuni anni; tuttavia, il libro di Mises non si segnala per nessuna particolare introspezione critica, anche se bisogna concedergli la giustificazione di non essere uno storico di professione.

Il libro si sviluppa secondo la dicotomia liberalismo-statalismo, ma colpisce innanzitutto per una singolare discronia: ad un'età dell'oro del liberalismo succede un'età di decadenza, caratterizzata dallo statalismo, dalla pianificazione socialista, dal nazionalismo e infine dal nazionalsocialismo, una sintesi di tutti i mali precedenti, che per di più «non è altro che la realizzazione coerente e integrale delle idee che avevano dominato la politica tedesca prima del 1914» (169), una genealogia indimostrata e indimostrabile, che porta anzi Mises a proiettare sul passato tedesco le ombre del presente nazista.

Lo statalismo si caratterizza per essere un sistema di "violenza", ma tutte le volte che Mises legittima il suo liberalismo in pratica lo fa riconoscendo che anche questo deve usare la forza, entrando in una evidente contraddizione con le sue premesse. Chi giudica quando la violenza è

usata a fin di bene o a fin di male? Il libero mercato non si regge certo da solo, se non si danno le regole che lo definiscono e nel definirlo lo delimitano come un campo di attività lecite ma anche illecite. Sicché, alla fine, le argomentazioni di Mises sono in parte di buon senso, poiché riprendono i discorsi tipici di un certo moderatismo intelligente, ma dall'altro pregiudizialmente incapaci di rendere conto della realtà storica più profonda. Credo che nessuno, oggi, potrebbe sottoscrivere l'affermazione secondo cui «il nazionalsocialismo è la realizzazione dell'utopia vagheggiata dall'ala radicale del Socialismo della cattedra tedesco» (168) ed anzi una tesi del genere si espone a forti critiche.

Mises sembra parlare di una pregressa "età dell'oro" del liberalismo, ma non riesco a capire quale sarebbe, se non, forse, quella disegnata nei libri dagli autori classici del liberalismo, ma nel momento in cui imperava, per esempio in Prussia, quel militarismo che Mises aborre e che vede alle origini dello "statalismo" (mentre per Hayek una prima forma di *Rechtsstaat* fu proprio la Prussia di Federico II). L'avvento del liberalismo francese è caratterizzato dal terrore prima e dal centralismo iperstatalista poi, sicché forse questo liberalismo è quello dell'Inghilterra settecentesca, che però concerne solo una minoranza.

Pur essendo un libro di battaglia, dal quale non ci si deve quindi attendere troppo, queste pagine sono tuttavia utili perché rivelano quella dimensione utopica che personalmente ho sempre ascritto al liberalismo cosiddetto austriaco, che costruisce modelli che difficilmente trovano un corrispettivo nella realtà concreta. Il mito dello Stato, in definitiva, è solo un'altra faccia del mito di un liberalismo antipolitico, rispetto al quale i singoli teorici sono poi costretti a praticare una politica di reale compromesso, sia personale sia dottrinale, con conseguenze non sempre apprezzabili.

Resta tuttavia il modello e in quanto modello esso è non solo meritevole di studio, ma dovrebbe servire anche come guida nella concreta azione individuale in un mondo sociale che, com'è ovvio, va su sentieri molto diversi da quelli immaginati nell'epoca delle ideologie, cui appartiene senz'altro, in un senso o nell'altro, la Scuola Austriaca.

In conclusione, questo orientamento di pensiero non può essere ignorato e anzi, direi, averlo fatto per molti anni è stata anche la causa dell'improvviso esplodere di un neo-liberalismo senza limiti, con tendenze anarchiche e libertarie, anche se molti autori americani dell'anarco-liberalismo non risentivano certo dei "compromessi storici" o dell'eurocomunismo o della via italiana al socialismo. Tuttavia, conoscere gli autori di questa scuola significa anche coglierne i limiti, che forse appaiono nella loro evidenza anche in un certo "barocchismo" tipicamente viennese, che porta a ripetere più volte lo stesso concetto, in una sorta di teoria retorica, o del diritto (come nel caso di Kelsen) o della società e dell'economia (come nel caso di Hayek). E proprio un confronto tra Kelsen e Hayek, al di là delle differenze, può essere utile a segnalare molte somiglianze di approccio e di metodo, per esempio nella costruzione di un nemico più o meno

immaginario: in Kelsen tutti coloro che “personificano” o “ipostatizzano” lo Stato, in Hayek tutti coloro che propugnano la pianificazione intesa come una «ragione cosciente» che «deve determinare ogni azione particolare». Ora, può esserci stato chi ha dato anche allo Stato un sesso (di regola maschile) e ha pensato che la ragione potesse determinare ogni singola azione, ma si tratta spesso di personaggi più adatti ad una corte dei miracoli che ad un consesso scientifico.

Rispetto alle posizioni estreme di Hayek e di Mises, mi sembrano assai più praticabili e assai meno utopistiche le posizioni di un liberale come Wilhelm Röpke, che distingueva tra economia di mercato e capitalismo storico (con tutti i suoi limiti e le sue contraddizioni), tra liberalismo politico-culturale e liberalismo economico «che ne consegue» (cfr. W. RÖPKE, *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*, trad. it. a cura di S. Cotellera, Bologna, il Mulino, 2004, 60). L'economia di mercato è per certi aspetti orientata appunto contro il capitalismo: «Una economia di mercato vitale e soddisfacente non nasce infatti dall'assiduo far niente. È invece una costruzione d'arte, un prodotto della civiltà che con la democrazia politica ha anche questo in comune: di essere particolarmente difficile e di presupporre molte cose che richiedono il nostro sforzo e la nostra fatica. Ne risulta un vasto programma di politica economica perfettamente positiva con un elenco impressionante di compiti» (W. RÖPKE, *op. cit.*, 82-83). In definitiva, aveva ragione Michael Oakeshott, quando segnalava criticamente il carattere ideologico del pensiero di Hayek: «A plan to resist all planning may be better than its opposite, but it belongs to the same style of politics. And only in a society already deeply infected with Rationalism will the conversion of the traditional resources of resistance to the tyranny of Rationalism into a self-conscious ideology be considered a strengthening of those resources» (*Rationalism in Politics*, Indianapolis, Liberty Fund, 1991, 26).

Agostino Carrino

### *Un trattato sulla storia della filosofia e della teoria generale del diritto*

ENRICO PATTARO, CORRADO ROVERSI (eds.), *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World, (A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence)*, Springer Netherlands, 2016, vol. 12, I and II, pp. 1039 + 850.

Con la pubblicazione dei due tomi del volume 12 si è conclusa la lunga e complessa impresa editoriale del *Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, ideata e avviata oltre dieci anni fa da Enrico Pattaro e curata dai suoi collaboratori. Ricordiamo che i cinque primi volumi analizzano problemi teoretici, mentre l'analisi dei sette volumi successivi è di natura storica e illustra, grosso modo, la distinzione fra la filoso-