

# **PICCOLA ANTOLOGIA DEL PENSIERO LIBERALE**

*A cura di Luigi Marco Bassani e Carlo Lottieri*

**Società Libera**

Codice ISBN 88-86918-14-3  
Proprietà Letteraria Riservata  
© Società Libera  
Viale Tunisia, 39  
20124 Milano  
Tel.-Fax 026552166

Distribuito e commercializzato da  
Società Aperta Edizioni srl  
Casella Postale, 37  
20013 Magenta (MI)  
Tel.-Fax 0297295339

Finito di stampare nel mese di ottobre 1999  
dalla Nuova Tipografia S. Gaudenzio - Novara

## INTRODUZIONE

Questa breve antologia sul liberalismo si propone di offrire uno strumento agile e di facile lettura per quanti (soprattutto tra gli studenti delle scuole superiori) intendano avvicinarsi alla teoria liberale ed acquisire consapevolezza della complessità di tale tradizione di pensiero. Si tratta di una tradizione alquanto variegata, della quale fanno parte pensatori anche molto diversi tra loro.

Il termine-concetto “liberalismo” risale agli inizi del XIX secolo e viene usato per la prima volta in Spagna per indicare l’orientamento di quanti domandavano un ordinamento costituzionale e, quindi, l’adozione di regole ben precise che potessero limitare il potere di sovrani e parlamenti. Ma la storia del pensiero liberale è certo molto più antica della parola che oggi si usa per designare tale complesso di idee. È convenzione accettata, in particolare, quella che assegna a John Locke il ruolo di padre fondatore del liberalismo, giacché per primo alla fine del Seicento egli ha posto al tempo stesso sul tappeto la questione dei diritti naturali, della libertà di pensiero e di religione, del consenso quale unica fonte di

ordinamenti politici legittimi, del diritto alla proprietà privata (riassuntivo dei diritti individuali) e, infine, della facoltà di ribellarsi di fronte ad un potere ingiusto. Molti di questi temi (e forse tutti) erano già stati variamente elaborati in passato - basta pensare ai tardo-scolastici della scuola di Salamanca, a Étienne de la Boétie, a Johannes Althusius, a Baruch Spinoza, a John Milton, ad Algernon Sidney e ad altri - ma essi trovano in Locke una sintesi originalissima destinata ad influenzare in profondità soprattutto la storia americana (si veda, a tale riguardo, la jeffersoniana *Dichiarazione d'Indipendenza*).

Se anche grazie alla mediazione delle *Cato's Letters* di John Trenchard e David Gordon in America il liberalismo si definisce fin dalle origini "lockeano" e "proprietarista", ben più complessa e contorta è l'evoluzione di questa tradizione in Europa.

Nel continente il liberalismo diventerà, soprattutto nel corso del XVIII secolo, "teoria costituzionale", segnata da un'ispirazione illuminista che trova in Montesquieu il proprio più originale interprete (soprattutto grazie alla divisione dei poteri). Ma nel grande pensatore di Bordeaux non c'è solo questo, dato che egli va ricordato anche per le sue originali considerazioni sul relativismo delle differenti culture e sulla forte valorizzazione del commercio (capace, a suo giudizio, di addolcire i costumi di un popolo).

Il crescente interesse degli intellettuali dell'età dei Lumi per l'economia trova espressione anche e soprattutto nell'opera di Adam Smith, filosofo morale allievo di Hume, a cui si deve la formulazione di un liberalismo sempre più marcatamente utilitarista, che rompe con la tradizione giusnaturalista del liberalismo di Locke e rinuncia ad identificare diritto e proprietà (vedendo in quest'ultima la mera condizione per il dispiegarsi di un ordine economico che trova nell'interesse egoistico la propria matrice). La tesi secondo la quale il mercato è il risultato di un processo "involontario" derivante dall'azione di individui egoisti e razionali, che in tal modo cooperano per una crescita delle condizioni di tutti, trova in Smith la sua formulazione più celebre.

Se nei moralisti scozzesi il liberalismo tende ad identificarsi con la nuova scienza economica, nell'Illuminismo kantiano il primato politico della libertà è definito soprattutto dall'affermazione di un'etica che se da lato esalta l'uomo nella sua dignità (come risulta chiaramente nel brano qui antologizzato), dall'altro presuppone una separazione sempre più netta tra il regno della libertà interiore e l'effettivo ordine politico. La cesura kantiana tra "fenomeno" e "noumeno", così, proietta la propria ombra anche nella filosofia pratica, che è certo liberale nella sua valorizzazione della libertà di ricerca e di coscienza, ma al tempo stesso conosce esiti che hanno suscitato molte perplessità in vari pensatori liberali (basti pensare al progetto di una federazione mondiale).

Nella prima metà dell'Ottocento, ad ogni modo, grandi contributi al liberalismo provengono pure dall'universo di lingua francese, il più direttamente interessato dalla Rivoluzione e dalle conseguenze politiche (prima il Terrore, poi la tirannia napoleonica, infine la Restaurazione) di quella violenta rottura della continuità storica. In Benjamin Constant, ad esempio, troviamo la ormai classica distinzione tra la libertà degli antichi (da intendersi quale partecipazione alla comunità, come nelle *poleis* greche) e la libertà dei moderni (che è invece autonomia individuale e facoltà di definire, privatamente, la propria esistenza). Ma in questo stesso autore possiamo rinvenire passi illuminanti sul nuovo dispotismo, che ebbe in Napoleone una terribile anticipazione e che per sua natura non si preoccupa solo di far tacere i sudditi, ma pretende perfino che essi esprimano a più riprese la loro approvazione per il regime vigente.

Considerazioni su questo punto convergenti si trovano anche negli scritti di Alexis de Tocqueville, che connette l'espansione dei poteri pubblici post-rivoluzionari all'affermarsi di regimi democratici, in cui i vecchi despoti dell'*ancien régime* sono sostituiti da assemblee anonime e burocrazie irresponsabili. Nelle sue riflessioni sull'America jacksoniana, Tocqueville mette in risalto lo spirito liberale che permea le istituzioni elettive grazie alle quali gli americani si autogovernano, ma non manca di riconoscere i rischi per la libertà

che contraddistinguono una società democratica e, quindi, a vocazione ugualitaria.

Echi del liberalismo più classico e lockeano si trovano infine in Frédéric Bastiat, che ancora a metà Ottocento difende rigorosamente i diritti individuali: avversando il protezionismo, la tassazione e, soprattutto, quella legislazione che aggredisce la libertà d'azione dei singoli. Ma tale grande tradizione volge ormai al declino e anzi appare ormai irriconoscibile nella riformulazione del liberalismo di John Stuart Mill, che introduce una netta separazione tra le libertà civili e le libertà economiche. Le prime vengono difese, mentre le seconde finiscono per essere sempre più messe in discussione. All'origine di questa visione, che avrà come conseguenza un lungo processo di avvicinamento tra liberalismo e socialismo, vi è il rifiuto di riconoscere validità ai diritti naturali individuali e, per converso, il tentativo di fondare la difesa delle "istituzioni liberali" sulla base di principi utilitaristi.

Se Mill apre la strada al *liberalism* anglosassone che ha oggi in John Rawls il proprio maggiore interprete (e che ha fatto sì che oggi, in America, *liberal* significhi "progressista"), è soprattutto per merito della scuola austriaca dell'economia che durante il Novecento si assiste ad una vera e propria rinascita del pensiero liberale. Per merito di Ludwig von Mises, in particolare, il libero mercato torna al centro dei dibattiti e ottiene una nuova legittimazione. In un suo noto scritto del 1920, per giunta, Mises mostra come in una società socialista - senza proprietà privata e senza liberi prezzi - è del tutto impossibile risolvere il problema del calcolo economico e, quindi, dell'allocazione delle risorse.

Uno dei grandi meriti di Mises è pure da rinvenire nel suo essere stato un maestro prodigo di lezioni e consigli per intere generazioni di liberali, assidui frequentatori del suo *PrivatSeminar* nella Vienna degli anni Trenta e poi nella New York degli anni Cinquanta e Sessanta. Friedrich A. von Hayek, in particolare, ha sviluppato l'intuizione misesiana di come il liberalismo non possa essere identificato con quel razionalismo dirigista che pretende di piegare la complessità

sociale ai piani di un ceto politico monopolista, che lungo questa strada inibisce ogni forma di collaborazione volontaria, distrugge i prezzi di mercato e le informazioni in esso contenute, attribuisce privilegi ad alcuni e impone vessazioni ad altri.

La lezione misesiana è del tutto evidente anche negli scritti del maggiore liberale italiano del Novecento, Bruno Leoni (che estende all'ambito del diritto la metodologia misesiana e le riflessioni "austriache" sulla soggettività delle preferenze, rivalutando anche l'azione imprenditoriale), e soprattutto in Murray N. Rothbard, pensatore newyorkese a cui si deve la teorizzazione più radicale ed innovativa che sia maturata dal cuore del pensiero liberale contemporaneo.

Questa scuola rappresenta ancora la manifestazione più rilevante della validità di un pensiero politico che è da sempre schierato a difesa dei diritti dei singoli, contro ogni sorta di aggressione, e che in un'epoca segnata dal crollo dei totalitarismi e dalla crisi delle moderne socialdemocrazie appare sempre più vitale e capace di suscitare entusiasmi. Non a caso, gli intellettuali dell'Europa dell'Est che alla fine degli anni Ottanta hanno costituito piccoli nuclei di classe dirigente (davvero alternativa a quella proveniente dalla nomenklatura riciclata) si sono formati sui testi, distribuiti clandestinamente, di Mises e Hayek e non certo su opere alla moda uscite dalla università di Harvard e Oxford.

## **PARTE PRIMA**

### **Tolleranza, proprietà e consenso**



## JOHN LOCKE

### I fini della società politica e del governo

Se l'uomo nello stato di natura è così libero come si è detto, se è padrone assoluto della propria persona e dei propri beni, pari al più grande fra tutti e a nessuno soggetto, perché mai rinuncia alla sua libertà? Perché cede il suo imperio e si assoggetta al dominio e al controllo d'un altro potere? La risposta ovvia è che, per quanto nello stato di natura egli possiede il diritto connesso con quello stato, la fruizione di esso è assai incerta e continuamente esposta alle altrui interferenze. Infatti, tutti essendo re alla stessa stregua di lui, tutti essendo suoi pari, ed essendo per lo più poco rispettosi dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà in questo stato è per lui assai incerto, molto insicuro. Ciò lo induce a desiderare di abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di rischi e di continui pericoli: e non è senza ragione ch'egli desidera e ambisce unirsi a una società che già altri abbiano costituito o abbiano in mente di costituire per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni, cioè con quello che definisco con il termine generale di proprietà.

Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà. A tal fine lo stato di natura è per molti rispetti inefficiente.

Vi manca in primo luogo una legge stabile, fissa e notoria, accettata e riconosciuta per comune consenso come criterio del giusto e dell'ingiusto e come comune misura per decidere di ogni controversia. Per quanto infatti la legge di natura sia chiara e intelligibile a tutte le creature razionali, gli uomini, traviati dall'interesse e ignari di essa per mancanza di riflessione, non sono portati a riconoscerla come legge per loro vincolante nell'applicazione ai loro casi particolari.

In secondo luogo, manca nello stato di natura un giudice riconosciuto e imparziale, dotato dell'autorità di risolvere ogni contrasto sulla base della legge istituita. Essendo infatti in quello stato ciascuno giudice ed esecutore della legge di natura, e gli uomini essendo parziali nei propri confronti, la passione e lo spirito vendicativo tendono a spingerli troppo oltre, e a infiammarli in modo eccessivo, quando si tratta di casi propri, così come la negligenza e il disinteresse tendono a farli noncuranti dei casi altrui.

Infine, nello stato di natura manca spesso il potere atto a sostenere e appoggiare la sentenza giusta e renderla debitamente operante. Coloro che hanno commesso ingiustizia raramente, potendo, si astengono dal far valere con la forza quella trasgressione; e questa resistenza rende spesso pericolosi e talvolta fatali per chi li compie i tentativi di punizione. Così gli uomini, nonostante tutti i privilegi dello stato di natura, trovandosi però in condizioni sfavorevoli finché vi rimangono, vengono ben presto indotti allo stato sociale. Per questo motivo si trova di rado un gruppo di uomini che viva per qualche tempo in tale stato. Gli inconvenienti cui quella condizione li espone per l'irregolare e incerto esercizio del potere che ciascuno ha di punire le altrui trasgressioni li inducono a mettersi sotto la protezione delle stabili leggi



*John Locke (1632-1704)*

d'una società politica, ivi cercando la salvaguardia della loro proprietà. È questo che li fa così propensi a rinunciare ciascuno al proprio potere punitivo, affidandone l'esercizio a quelli soltanto, fra loro, che siano in tal senso designati, e secondo regole sulle quali la comunità, o le persone a ciò qualificate, possano trovarsi concordi. E in ciò consiste fin dall'inizio la legittimità e l'origine tanto del potere legislativo ed esecutivo, quanto degli stessi governi e società.

Infatti, nello stato di natura l'uomo ha due poteri, oltre alla libertà di godere dei piaceri innocenti.

Il primo consiste nel fare tutto ciò che ritiene opportuno per la conservazione sua e altrui entro i limiti consentiti dalla legge di natura: in forza della qual legge, a tutti comune, l'uomo è una comunità sola con tutto il resto del genere umano e costituisce una sola società, distinta da quelle di tutte le altre creature. E, se non fosse per la corruzione e malvagità di uomini degenerati, non ci sarebbe bisogno d'altra società; nessun bisogno vi sarebbe che gli uomini si isolassero da questa grande comunità naturale, costituendosi in associazioni minori e distinte in base a convenzioni positive. L'altro potere che un uomo ha nello stato di natura è quello di punire i reati commessi contro la legge naturale.

A entrambi i poteri egli rinuncia quando entra in una società politica per così dire privata o particolare e si incorpora in uno Stato distinto da tutto il resto del genere umano.

Al primo potere - quello cioè di fare tutto ciò che ritiene opportuno per la conservazione di sé e di tutto il resto dell'umanità - egli abdica lasciando che sia regolato da leggi fatte dalla società, secondo che lo richieda la conservazione sua e degli altri membri di quella società: leggi della società che in molte cose limitano la libertà ch'egli possiede per legge di natura.

Inoltre egli abdica completamente al potere punitivo e consacra la sua forza naturale (che in precedenza poteva usare nell'esecuzione della legge di natura, per autorità propria,

come gli sembrava opportuno) al potere esecutivo della società, a seconda che lo esiga la legge di questa. Trovandosi ora in un nuovo stato, in cui gode di molti vantaggi provenienti dal lavoro, dall'assistenza e dalla società degli altri membri della comunità, oltre che della protezione che gli deriva dalla forza complessiva della comunità stessa, egli deve rinunciare anche alla propria naturale libertà di provvedere a se stesso, nella misura in cui lo richiedono il bene, la prosperità e la sicurezza della società. E questo non è solo necessario, ma anche giusto, perché gli altri membri della società fanno altrettanto.

Entrando in società gli uomini rinunciano all'eguaglianza, alla libertà e al potere esecutivo di cui godevano nello stato di natura, affidandolo alla società perché il legislativo ne disponga come richiede il bene della società stessa. Ma poiché ciascuno fa questo con l'intenzione di meglio salvaguardare la propria libertà e proprietà (ché non è mai pensabile che una creatura razionale muti condizione nell'intento di star peggio), è lecito aspettarsi che il potere della società, o il legislativo costituito, non oltrepassi mai i limiti del bene comune, ma sia tenuto ad assicurare la proprietà di ciascuno prendendo misure contro i tre difetti sopra menzionati, che avevano reso lo stato di natura tanto incerto e difficile. Così, chiunque disponga del potere legislativo o supremo d'uno Stato è tenuto a governare secondo leggi istituite e stabili, promulgate e rese note al popolo, e non sulla base di decreti estemporanei; per mezzo di giudici imparziali e retti, che devono risolvere i conflitti in base a quelle leggi; ed è tenuto a usare la forza della comunità, in patria, solo per l'esecuzione di quelle leggi; e, fuori, al fine di prevenire e risarcire offese esterne e mettere la comunità al sicuro da scorribande e invasioni. E tutto ciò non dev'essere ispirato ad altro fine che la pace, la sicurezza e il pubblico bene del popolo.



## **PARTE SECONDA**

### **L'età dei Lumi**



## MONTESQUIEU

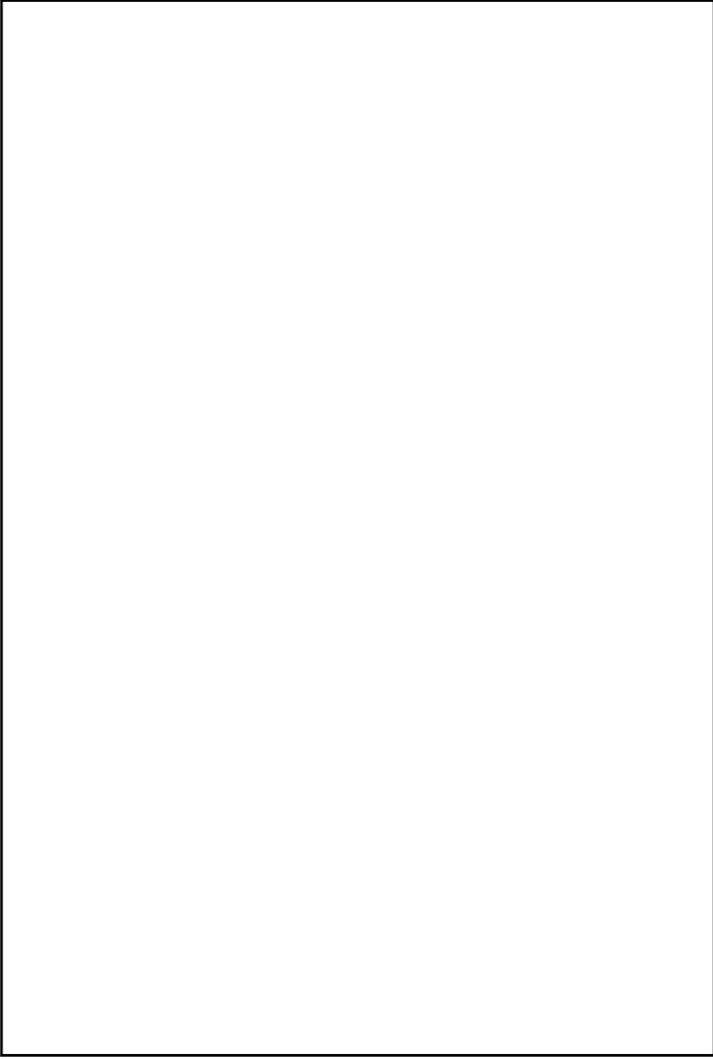
### Lo spirito del commercio

La materia che segue richiederebbe d'esser trattata con maggior ampiezza; ma la natura di quest'opera non lo permette. Vorrei navigare su un fiume tranquillo, e sono trascinato da un torrente.

Il commercio guarisce dai pregiudizi distruttori, ed è quasi una massima generale che ovunque vi sono costumi miti, v'è commercio; e che ovunque v'è commercio, vi sono costumi miti.

Non ci si meravigli perciò se i nostri costumi sono meno feroci di quanto non lo fossero un tempo. Il commercio ha fatto sì che la conoscenza dei costumi di tutte le nazioni sia penetrata ovunque: sono stati messi a paragone fra loro, e ne sono derivati grandi beni.

Si può dire che le leggi del commercio perfezionano i costumi, per la stessa ragione che queste medesime leggi rovinano i costumi. Il commercio corrompe i costumi puri. Era questo il motivo delle lagnanze di Plutone: esso dirozza e mitiga i costumi barbari, come vediamo tutti i giorni.



*Charles de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755)*

L'effetto naturale del commercio è di portare alla pace. Due nazioni che commerciano insieme si rendono reciprocamente dipendenti: se una ha interesse di acquistare, l'altra ha interesse di vendere; e tutte le unioni sono fondate su bisogni scambievoli.

Ma se lo spirito del commercio unisce le nazioni non unisce del pari i privati. Vediamo che nei paesi dove si vive soltanto preoccupandosi del commercio, si fa traffico di tutte le azioni umane, e di tutte le virtù morali: le più piccole cose, quelle che l'umanità esige, vi si fanno e vi si danno per denaro.

Lo spirito di commercio produce fra gli uomini un certo sentimento preciso della giustizia, opposto da un lato al brigantaggio, e dall'altro a quelle virtù morali che fanno sì che non sempre si discuta rigorosamente dei propri interessi, e che si possa trascurarli per quelli degli altri.

La privazione totale del commercio produce al contrario il brigantaggio che Aristotele mette nel numero delle maniere di acquisto. Lo spirito del brigantaggio non è affatto opposto a certe virtù morali: per esempio l'ospitalità, rarissima nei paesi commercianti, si trova in modo meraviglioso fra i popoli masnadieri.

“È un sacrilegio fra i Germani” dice Tacito “chiudere la propria casa a chiunque sia, conosciuto o sconosciuto. Chi ha esercitato l'ospitalità verso uno straniero, gli mostrerà un'altra casa dove la si esercita, e dove sarà ricevuto con la stessa umanità”. Ma quando i Germani ebbero fondato dei regni, l'ospitalità divenne loro gravosa. Ciò si rileva da due leggi del codice dei Burgundi, una delle quali infligge una pena a qualunque barbaro che vada a mostrare a uno straniero la casa di un Romano; e l'altra dispone che chi riceverà uno straniero sarà risarcito dagli abitanti, ciascuno per la sua quota.



## ADAM SMITH

### **Del principio che dà origine alla divisione del lavoro**

Questa divisione del lavoro, da cui tanti vantaggi sono derivati, non è in origine il risultato di una consapevole intenzione degli uomini, che preveda la generale prosperità che ne risulta.

Si tratta invece della conseguenza necessaria, per quanto assai lenta e graduale, di una particolare inclinazione della natura umana che non si preoccupa certo di un'utilità così estesa: l'inclinazione a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con l'altra.

Se poi questa inclinazione sia uno di quei principi originari della natura umana al di là dei quali non si possono cercare spiegazioni ulteriori, o se invece, come sembra più probabile, essa non sia la conseguenza necessaria delle facoltà della ragione e della parola, è un problema che non riguarda questa ricerca. Quest'inclinazione è comune a tutti gli uomini e non si trova nelle altre razze animali, che sembra ignorino questo come ogni altro tipo di contratto. Vedendo due levrieri che corrono dietro alla stessa lepre, saremmo talvolta ten-

tati di supporre tra loro una sorta di accordo. Ciascuno dei due spinge la lepre verso il suo compagno o tenta di afferrarla quando il compagno la spinge verso di lui. Pure, questo non è il risultato di una specie di contratto, ma dell'incontro accidentale delle loro passioni che si rivolgono insieme verso lo stesso oggetto e nello stesso momento. Nessuno ha mai visto un cane con un suo simile fare lo scambio deliberato e leale di un osso contro un altro osso. Nessuno ha mai visto un animale, coi suoi gesti o le sue grida naturali, far capire a un altro animale: "Questo è mio, quello è tuo, io darei volentieri questo in cambio di quello".

Quando un animale ha bisogno di ottenere qualcosa, da un uomo o da un altro animale, non ha altri mezzi di persuasione oltre quello di guadagnarsi il favore di colui di cui ricerca i servizi. Il cucciolo lecca la madre; lo spaniel tenta con mille scodinzolamenti di attirare l'attenzione del padrone che sta pranzando per farsi dare da mangiare. Anche l'uomo usa qualche volta coi suoi simili le stesse arti e, quando non ha altri mezzi per indurli ad agire secondo i suoi desideri, tenta di ottenere la loro benevolenza profondendosi in gentilezze servili e striscianti. Ma l'uomo non ha il tempo per comportarsi così in tutte le circostanze. In una società incivilita egli ha bisogno in ogni momento della cooperazione e dell'assistenza di moltissima gente, mentre tutta la vita gli basta appena per assicurarsi l'amicizia di poche persone. In quasi tutte le altre razze animali l'individuo giunto a maturità è del tutto indipendente e nel suo stato naturale non ha bisogno dell'assistenza di altre creature viventi. L'uomo ha invece quasi sempre bisogno dell'aiuto dei suoi simili e lo aspetterebbe invano dalla sola benevolenza; avrà molta più probabilità di ottenerlo volgendo a suo favore l'egoismo altrui e dimostrando il vantaggio che gli altri otterrebbero facendo ciò che egli chiede. Chiunque offra a un altro un contratto, avanza una proposta di questo tipo: "Dammi la tal cosa, di cui ho bisogno, e te ne darò un'altra, di cui hai bisogno tu".



*Adam Smith (1723-1790)*

Tale è il senso di offerte di questo genere, e tale è il modo in cui noi tutti ci procuriamo gli uni dagli altri la massima parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno. Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse. Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo e con loro non parliamo mai delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi. Nessuno che non sia un mendicante sceglie mai di dipendere soprattutto dalla benevolenza dei suoi concittadini, e persino un mendicante non dipende esclusivamente da essa. È vero che tutti i fondi con cui provvede al suo mantenimento gli vengono dalla carità delle persone di buon cuore. Ma per quanto tutte le cose necessarie di cui ha bisogno gli arrivino in ultima analisi da questa fonte, essa non può né deve procurargliele direttamente man mano che gliene sorge il bisogno. Alla maggior parte dei suoi bisogni, il mendicante, come chiunque altro, provvede di volta in volta con la contrattazione, il baratto e l'acquisto. Col denaro che uno gli dà, si compra del cibo. I vestiti vecchi che gli regala un altro, li cambia con altri vestiti vecchi che gli vanno meglio, o con alloggio, o cibo, o denaro con cui può comprarsi cibo, vestiti o alloggio, secondo il bisogno.

Allo stesso modo in cui contrattazione, baratto e acquisto sono i mezzi attraverso cui ci procuriamo gli uni dagli altri la maggior parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno è questa stessa disposizione a trafficare che dà origine alla divisione del lavoro. In una tribù di cacciatori o di pescatori, un individuo fa per esempio archi e frecce con più rapidità e destrezza degli altri e li dà spesso ai suoi compagni in cambio di selvaggina o bestiame. Alla fine si accorgerà che in questo modo può avere più bestiame e selvaggina di quanto ne avrebbe se fosse andato a caccia di persona, sicché in base al semplice interesse egoistico la fabbricazione di armi e frecce si trasformerà nella sua occupazione principale ed egli

diventerà una specie di armaiolo.

Un altro è il migliore nel fabbricare le strutture e le coperture delle loro piccole capanne o abitazioni mobili; si abitua a rendersi utile in questo modo ai suoi vicini, che dal canto loro lo ricambiano con bestiame e selvaggina; sicché alla fine trova il suo interesse nel dedicarsi completamente a questa occupazione, ed eccolo diventato una specie di carpentiere edile. Un terzo diventa allo stesso modo fabbro o caldaiaio un quarto conciatore di cuoi o pelli, elemento principale dell'abbigliamento dei selvaggi. Così la certezza di avere la possibilità di scambiare tutto il sovrappiù del prodotto del proprio lavoro che supera il consumo, col sovrappiù del prodotto del lavoro degli altri uomini di cui si ha bisogno, incoraggia ogni uomo a dedicarsi a una occupazione particolare, coltivando e portando alla perfezione il talento o l'inclinazione che si trova ad avere per un tipo particolare di attività.



## THOMAS JEFFERSON

### La Dichiarazione di Indipendenza

Quando, nel corso degli umani eventi, si rende necessario ad un popolo di progredire da quello stato di subordinazione in cui era fino ad allora rimasto ed assumere tra le altre potenze della terra quel posto distinto ed eguale cui ha diritto per legge naturale e divina, un giusto rispetto per le opinioni dell'umanità richiede che esso renda note le cause che lo costringono a tale mutamento.

Noi riteniamo che le seguenti verità siano sacre e innegabili: che tutti gli uomini sono stati creati eguali e indipendenti che da questa creazione su basi di eguaglianza derivano dei diritti intrinseci e inalienabili, fra i quali la vita, la libertà e la ricerca della felicità; che allo scopo di garantire questi diritti, sono creati fra gli uomini i governi, i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qual volta una qualsiasi forma di governo tende a negare tali fini, è diritto del popolo modificarlo o distruggerlo, e creare un nuovo governo, che si fondi su quei principi e che abbia i propri poteri ordinati in guisa che gli sembri più idoneo al

raggiungimento della sua sicurezza e felicità. La prudenza, invero, consiglierà di non modificare per cause transeunti e di poco conto governi da lungo tempo stabiliti; e conformemente a ciò l'esperienza ha dimostrato che gli uomini sono maggiormente disposti a sopportare, finché i mali siano sopportabili, che a farsi giustizia essi stessi abolendo quelle forme di governo cui sono avvezzi. Ma quando un lungo corteo di abusi e usurpazioni, invariabilmente diretti allo stesso oggetto, svela il disegno di assoggettarli al potere arbitrario, è loro dovere abbattere un tale governo e procurarsi nuove garanzie per la loro sicurezza futura. Tale è stata la paziente sopportazione di queste colonie; e tale è ora la necessità che le costringe a sopprimere i precedenti loro sistemi di governo. La storia dell'attuale sovrano è una storia di incessanti offese ed usurpazioni, in cui non un solo fatto si leva, isolato o solitario, a contraddire l'uniforme tenore del resto, aventi tutte come obiettivo immediato l'instaurazione di una tirannide assoluta su questi Stati. A prova di ciò, esponiamo al giudizio di un mondo imparziale i fatti, a garanzia della cui verità prestiamo un onore mai macchiato da falsità .

Egli [Re Giorgio III] ha rifiutato di dare il suo assenso alle leggi più opportune e necessarie al bene pubblico.

Egli ha fatto divieto ai suoi governatori di approvare leggi di urgente ed assoluta importanza, a meno che la loro efficacia restasse sospesa fin quando il suo assenso non fosse stato ottenuto; e una volta così sospese, egli ha completamente trascurato di prenderle in considerazione.

Egli ha rifiutato di approvare altre leggi dirette alla sistemazione di grandi distretti, fintanto che i popoli interessati non avessero rinunciato al loro diritto di rappresentanza, un diritto inestimabile per loro e temibile soltanto per i tiranni.

Egli ha ripetutamente e senza tregua dissolto assemblee rappresentative colpevoli di esserci opposte con virile fermezza alle sue violazioni dei diritti del popolo.

Egli ha rifiutato a lungo di consentire che altre assemblee

fossero elette; di modo che i poteri legislativi, che non sono suscettibili di essere annullati, sono tornati ad essere esercitati direttamente dal popolo, mentre lo Stato restava nel frattempo esposto a tutti i pericoli dell'invasione dall'esterno e dei disordini all'interno.

Egli ha tentato d'impedire che questi Stati venissero popolari e per questa ragione ha ostacolato le leggi per la naturalizzazione degli stranieri, rifiutando inoltre di approvarne altre dirette ad incoraggiare la loro immigrazione in queste paese e rendendo più difficile la concessione di terre.

Egli ha consentito, rifiutando il suo assenso a leggi dirette a stabilire i poteri giudiziari, che l'amministrazione della giustizia venisse a cessare totalmente in alcune di queste colonie.

Egli ha reso i nostri giudici dipendenti dal suo esclusivo arbitrio per quel che riguarda la durata del loro mandato e l'importo ed il pagamento dei loro stipendi.

Egli ha creato una moltitudine di nuove cariche in base ad un potere arbitrariamente arrogatosi, ed inviato in questo paese nugoli di funzionari per tormentare il nostro popolo e divorarne gli averi.

Egli ha mantenuto fra di noi, in tempo di pace, eserciti stanziati e navi da guerra.

Egli ha reso il potere militare indipendente dal potere civile e ad esso superiore.

Egli si è accordato con altri allo scopo di assoggettarci ad una giurisdizione estranea alla nostra Costituzione e sconosciuta alle nostre leggi, dando il suo assenso alle loro presunte disposizioni legislative, dirette:

ad acuartierare fra noi grandi corpi di truppe;

a proteggere queste ultime, mediante procedimenti penali fittizi, da ogni punizione per gli omicidi da loro eventualmente commessi nei confronti degli abitanti di questi Stati;

ad interrompere il nostro commercio con tutte le parti del mondo;

ad imporci tributi senza il nostro consenso;  
a privarci in molti casi dei vantaggi del giudizio mediante giuria;  
a farci trasportare al di là dei mari onde esservi giudicati per presunti crimini;  
a privarci dei nostri statuti e a modificare le fondamenta delle nostre forme di governo;  
a sospendere i nostri corpi legislativi, dichiarandosi direttamente investito del potere di far leggi per noi in qualsiasi materia;  
Egli ha abdicato al governo di questo paese, ritirando i suoi governatori e ponendoci al bando della sua protezione;  
Egli ha saccheggiato i nostri mari, devastato le nostre coste, bruciato le nostre città e distrutto le vite della nostra gente;  
al momento presente, egli sta trasportando grandi eserciti di mercenari stranieri destinati a portare a compimento l'opera di morte, di desolazione e di tirannia già cominciata in circostanze di crudeltà e di perfidia indegne del capo di una nazione civile;  
Egli ha tentato di far marciare contro gli abitanti delle nostre zone di frontiera gli spietati Indiani selvaggi, il cui ben noto metodo di guerra consiste nel massacro indiscriminato della gente di ogni età, sesso e condizione;  
Egli ha fomentato perfide insurrezioni da parte dei nostri concittadini mediante la seduzione della confisca delle nostre proprietà;  
Egli ha intrapreso una guerra crudele contro la stessa natura umana, violando i suoi più sacri diritti alla vita ed alla libertà nelle persone di una gente remota che mai gli aveva recato offesa, facendola catturare e trasportare in schiavitù in un altro emisfero o mandandola incontro a una morte miserevole durante il suo trasporto colà. Questo piratesco metodo di guerra, obbrobrio delle potenze infedeli, è quello del cristiano re d'Inghilterra. Deciso a conservare aperto un mercato in cui vendono e si comperano uomini, egli ha prostituito il suo



*La Dichiarazione d'Indipendenza in un dipinto di John Trumbull*

diritto di veto al fine di votare al fallimento ogni tentativo di proibire o limitare per via legislativa questo esecrando commercio. E acciocché non mancasse a questo corteo di orrori nulla di infame, egli sta ora incitando proprio quella gente a prendere le armi contro di noi ed a guadagnarsi quella libertà, di cui egli li ha privati, massacrando coloro in braccio ai quali egli stesso li gettò; sdebitandosi così di anteriori crimini commessi contro le libertà di un popolo, con crimini che egli incita a commettere contro le vite di un altro.

Ad ogni stadio di questi soprusi noi abbiamo inviato petizioni, redatte nei termini più umili, chiedendo la riparazione dei torti subiti; le nostre ripetute petizioni non hanno ricevuto altra risposta che reiterate offese. Un sovrano il cui carattere è contraddistinto da tutto ciò che può valere a definire un tiranno, non ha diritto di governare un popolo libero. Le generazioni future potranno appena credere che la temerarietà di un solo uomo si sia avventurata, nel breve giro di dodici anni soltanto, in così numerosi atti di scoperta tirannia a danno di un popolo cresciuto e radicatosi in principi di libertà.

Né abbiamo mancato di usare ogni attenzione nei confronti dei nostri fratelli inglese. Li abbiamo ammoniti di volta in volta circa i tentativi del loro corpo legislativo di estendere la propria giurisdizione su questi Stati. Abbiamo rammentato loro le circostanze della nostra emigrazione e del nostro insediamento qui, nessuna delle quali potrebbe giustificare una così stravagante pretesa; che l'una e l'altro si sono attuati a spese del nostro sangue e delle nostre sostanze, senza aiuto alcuno da parte della forze o della ricchezza della Gran Bretagna; che nel dar vita alle nostre varie forme di governo, abbiamo sì adottato un sovrano comune, gettando in tal modo le basi di alleanza ed amicizia perpetue con gli Inglesi; ma che una sottomissione al loro Parlamento non fu prevista mai dalla nostra Costituzione, neppure in teoria, se si può far credito alla storia; e abbiamo fatto appello alla loro magna-

nimità ed al loro innato senso di giustizia, come ai vincoli della nostra comunanza di sangue, affinché sconfessassero quei soprusi che avrebbero finito inevitabilmente per recidere i nostri rapporti e la nostra collaborazione. Anch'essi tuttavia sono stati sordi alla voce della giustizia e della consanguineità, e quando hanno avuto l'occasione, in base al regolare corso delle loro leggi, di rimuovere dai loro concili i perturbatori della nostra armonia, essi li hanno rimandati al potere mediante libere elezioni. Anche in questo stesso momento, essi stanno consentendo al loro supremo magistrato di mandare qui non solo soldati del nostro sangue comune, ma Scozzesi e mercenari per invaderci e affogarci nel sangue. Questi fatti hanno vibrato il colpo di grazia ad un affetto ormai agonizzante ed uno spirito virile ci impone di rinunciare per sempre a questi fratelli insensibili. Dobbiamo cercare di dimenticare il nostro passato amore per essi, e considerarli come consideriamo il resto dell'umanità, nemici in guerra, amici in pace. Insieme avremmo potuto essere un popolo grande e libero; ma sembra che una comunione di grandezza e di libertà sia al di sotto della loro dignità. Sia pur così, dato che lo vogliono; la strada che porta alla gloria ed alla felicità è aperta a noi pure; la percorreremo separatamente, e ci pieghiamo alla necessità che pronuncia il suo definitivo *Adieu!*

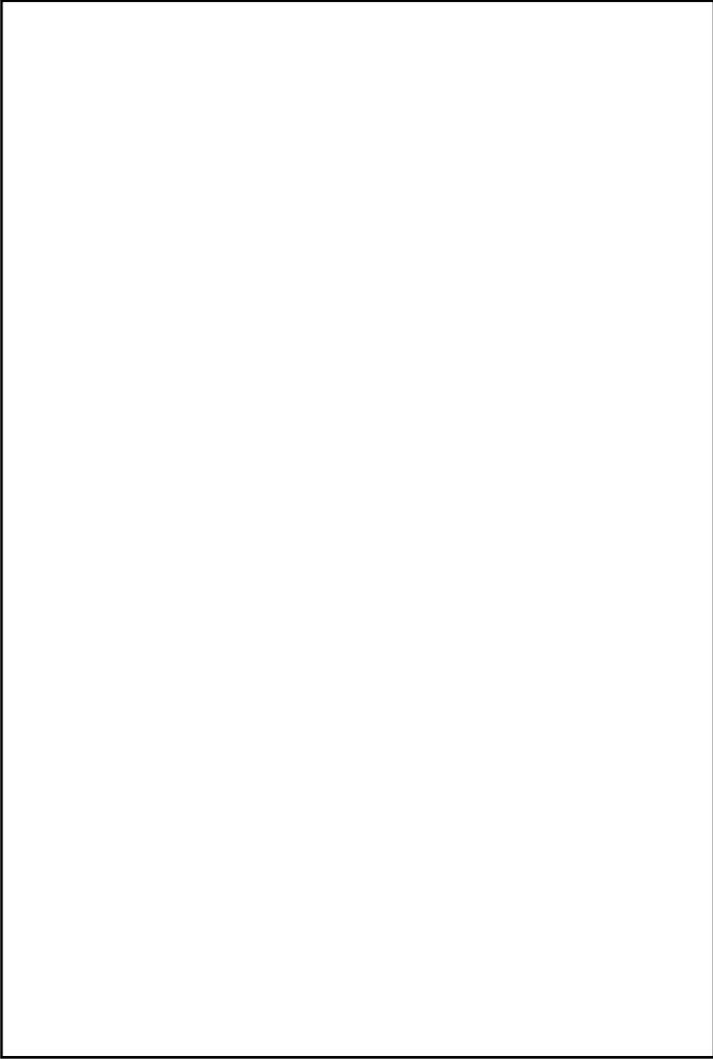
Noi, pertanto, rappresentanti degli Stati Uniti d'America adunati in Congresso generale, in nome e per autorità del buon popolo di questi Stati, neghiamo e respingiamo ogni fedeltà e soggezione ai re di Gran Bretagna ed a tutti quegli altri che potessero in avvenire rivendicarle in nome o per conto di quelli; sciogliamo e spezziamo tutti i legami politici che possono esser fin qui sussistiti fra noi e il popolo e il Parlamento di Gran Bretagna; e affermiamo e dichiariamo infine che queste colonie sono Stati liberi e indipendenti, e che in quanto Stati liberi e indipendenti avranno d'ora in avanti il potere di muovere guerra, concludere la pace, stipu-

lare alleanze, regolare il commercio e di compiere tutti quegli atti e quelle operazioni che gli Stati indipendenti possono di diritto compiere. E a sostegno della presente dichiarazione noi ci offriamo reciprocamente in pegno le nostre vite, i nostri averi e il nostro sacro onore.

## IMMANUEL KANT

### L'uomo è un fine

Ora, io dico: l'uomo e, in generale, ogni essere ragionevole, esiste come fine in se stesso, non semplicemente come mezzo per essere usato da questa o quella volontà; ma in tutte le sue azioni, sia quelle che lo concernono in proprio sia quelle che concernono gli altri esseri ragionevoli, deve sempre essere considerato nello stesso tempo come fine. Gli oggetti dell'inclinazione hanno tutti soltanto un valore condizionato, perché, se le inclinazioni e i bisogni che derivano da esse non esistessero, il loro oggetto sarebbe privo di valore. Ma le stesse inclinazioni, come sorgenti del bisogno, hanno così poco un valore assoluto che le renda desiderabili in se stesse che, al contrario, il desiderio universale di ogni essere ragionevole deve esser quello di liberarsene completamente. Ne segue che il valore di tutti gli oggetti conseguibili mediante la nostra azione è sempre condizionato. Gli esseri la cui esistenza si fonda, anziché sulla nostra volontà, sulla natura, quando sono privi di ragione hanno solo un valore relativo, quello di mezzi, e prendono perciò il nome di



*Immanuel Kant (1724-1804)*

cose; viceversa, gli esseri ragionevoli prendono il nome di persone, perché la loro natura ne fa già fini in sé, ossia qualcosa che non può essere impiegato semplicemente come mezzo e limita perciò ogni arbitrio (ed è oggetto di rispetto). Questi non sono pertanto fini semplicemente soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, ha un valore per noi, ma fini oggettivi, ossia cose la cui esistenza è un fine in se stesso, anzi un fine che non può essere sostituito da alcun altro fine, in vista del quale i fini soggettivi dovrebbero essere semplicemente mezzi, perché senza di esso non si potrebbe mai trovare qualcosa fornita di valore assoluto; se invece ogni valore fosse condizionato e come tale contingente, non sarebbe possibile trovare per la ragione un principio pratico supremo.

Dunque, se ci deve essere un principio pratico supremo e, per quanto concerne la volontà umana, un imperativo categorico, bisogna che sia tale che - essendo la rappresentazione di un fine in sé quindi necessariamente un fine per ogni uomo - sia un principio oggettivo della volontà, sì da poter valere come legge pratica universale. Il fondamento di questo principio dice: la natura ragionevole esiste come fine in se stesso. L'uomo non può far a meno di rappresentarsi così la propria esistenza ed è in questo senso che esso è un principio soggettivo delle azioni umane. Ma ogni altro essere ragionevole si rappresenta anch'esso così la propria esistenza, in base allo stesso principio razionale che vale anche per me; è dunque al tempo stesso un principio oggettivo dal quale, come da un fondamento pratico supremo, si devono poter derivare tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà pertanto il seguente: agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo. Vediamo se ciò è realizzabile.

Per limitarci agli esempi precedenti: in primo luogo, sulla scorta del concetto del dovere necessario verso se stesso, chi

medita il suicidio domanderà a se stesso se la sua azione possa essere in accordo con l'idea dell'umanità come fine in se stesso. Se per sfuggire a una situazione penosa, distrugge se stesso, egli si serve di una persona semplicemente come di un mezzo per mantenere una situazione sopportabile sino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, quindi non è un oggetto impiegabile semplicemente come mezzo, perché in tutte le sue azioni deve esser sempre considerato come un fine in se stesso. Di conseguenza non posso assolutamente disporre dell'uomo nella mia persona per mutilarlo o danneggiarlo o ucciderlo. (Per non creare malintesi, debbo qui evitare di determinare in modo più preciso questo principio, per esempio quando si tratta dell'amputazione di membra per sopravvivere o del rischio della vita per conservarla: questa precisazione fa parte della morale vera e propria).

In secondo luogo, per ciò che concerne il dovere necessario e obbligatorio verso gli altri, chi si propone di fare ad altri una falsa promessa, si renderà subito conto che intende servirsi di un altro uomo semplicemente come mezzo.

## **PARTE TERZA**

### **La libertà nell'epoca della democrazia**



## **BENJAMIN CONSTANT**

### **Di un aspetto sotto il quale l'usurpazione è più incresciosa del dispotismo assoluto**

Non parteggio certamente per il dispotismo; ma se si dovesse scegliere tra l'usurpazione e un dispotismo consolidato, non so se quest'ultimo non mi parrebbe preferibile.

Il dispotismo proscrive tutte le forme di libertà; l'usurpazione, per motivare il rovesciamento di ciò che essa sostituisce, ha bisogno di tali forme; senonché, appropriandosele, le profana.

Giacché l'esistenza del giudizio pubblico le è pericolosa, e l'apparenza del giudizio pubblico le è necessaria, con una mano essa colpisce il popolo per soffocare l'opinione effettiva, e lo colpisce anche con l'altra per obbligarlo al simulacro dell'opinione presunta.

Quando il sultano manda al capestro un ministro caduto in disgrazia, i carnefici sono muti come la vittima; quando un usurpatore proscrive la innocenza, allora ordina la calunnia, affinché, ripetuta, questa appaia come un argomento nazionale: il despota proibisce la discussione ed esige soltanto l'obbedienza; l'usurpatore prescrive un esame derisorio, che

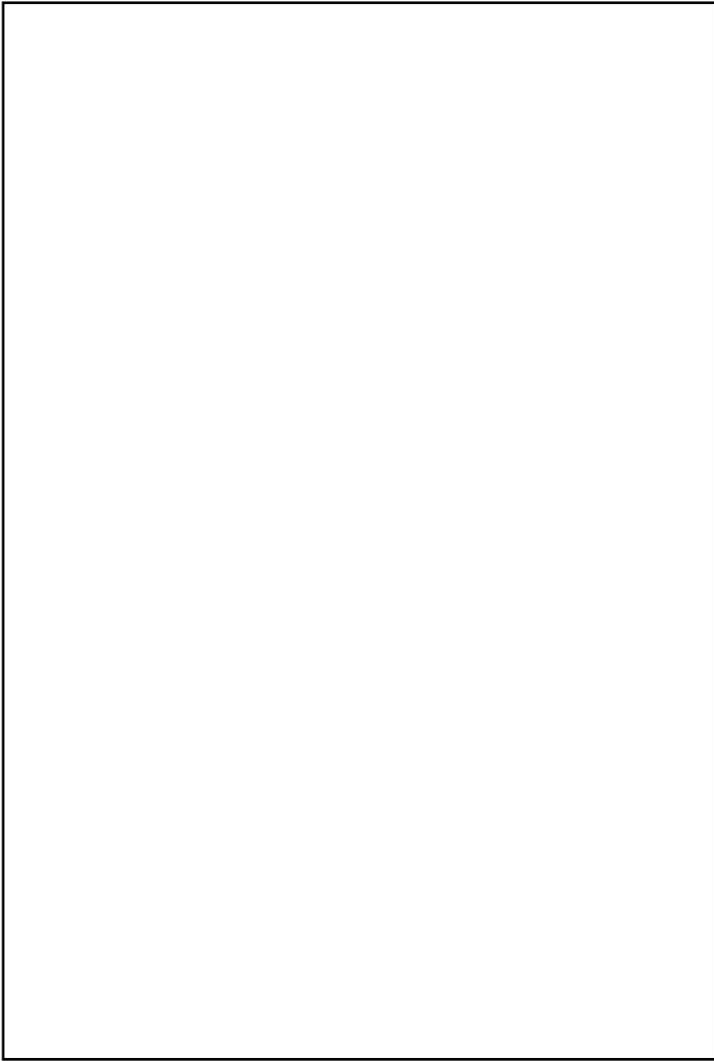
preluda all'approvazione.

Questa contraffazione della libertà riunisce in sé tutti i mali dell'anarchia e tutti quelli della schiavitù. Non v'è un limite alla tirannia che voglia estorcere i sintomi del consenso. Gli uomini pacifici vengono perseguitati quali indifferenti; gli uomini energici, quali pericolosi; il servaggio è senza pace, l'agitazione senza frutto: codesta agitazione non assomiglia alla vita morale se non come assomigliano alla vita fisica quelle orrende convulsioni che un'arte più spaventosa che utile imprime ai cadaveri senza rianimarli.

È stata l'usurpazione a inventare quelle presunte approvazioni, quelle congratulazioni, quei rallegramenti monotoni, tributo d'uso che in tutte le epoche i medesimi uomini prodigano, quasi con le medesime parole, ai provvedimenti più disparati, e in cui la paura scimmiotta le apparenze del coraggio per compiacersi della vergogna e ringraziare della sventura. Strana specie d'artificio da cui nessuno si fa gabbare! Commedia convenuta che non incute rispetto a nessuno e che, da parecchio tempo, sarebbe dovuta soccombere sotto gli strali del ridicolo! Ma il ridicolo aggredisce tutto e non distrugge nulla. Ciascuno crede d'avere riconquistato, mediante la derisione, l'onore dell'indipendenza e, soddisfatto d'avere sconfessato le proprie azioni mediante le proprie parole, non esita a smentire le proprie parole mediante le proprie azioni.

Chi non intende che più un governo è oppressivo e più i cittadini, spaventati, si affretteranno a fargli omaggio del proprio entusiasmo comandato? Non vedete, accanto ai registri che ciascuno firma con mano tremante, quei delatori e quei soldati? Non leggete quei proclami che dichiarano faziosi o ribelli coloro il cui suffragio sarebbe negativo? Che cosa significa interrogare un popolo in mezzo alle carceri e sotto l'imperio dell'arbitrio, se non chiedere agli avversari del potere una lista per riconoscerli e colpirli a bell'agio?

L'usurpatore, intanto, registra tali acclamazioni e tali arrin-



*Benjamin Constant (1767-1830)*

ghe: l'avvenire lo giudicherà in base a questi monumenti da lui eretti. "Dove il popolo fu tanto vile", si dirà, "il governo dovette esser tirannico". Roma non si prosternava dinanzi a Marco Aurelio, bensì dinanzi a Tiberio e a Caracalla.

Il dispotismo soffoca la libertà di stampa, l'usurpazione ne opera la parodia. Orbene, quando la libertà di stampa è del tutto repressa, l'opinione pubblica sonnecchia, ma non v'è nulla che la svii; quando, al contrario, scrittori assoldati se ne impadroniscono, discutono come se si trattasse di convincere, si adirano come se vi fosse opposizione, insultano come se altri possedessero la facoltà di ribattere: le loro diffamazioni assurde precedono condanne barbare; le loro facezie feroci precludono a condanne illegali; le loro dimostrazioni ci farebbero credere che le vittime resistano, come a vedere da lontano le danze frenetiche dei selvaggi intorno ai prigionieri ch'essi tormentano: si direbbe che combattono gli sventurati che stanno per divorare.

Il dispotismo, insomma, regna mediante il silenzio e lascia all'uomo il diritto di tacere; l'usurpazione lo condanna a parlare, lo perseguita nel santuario intimo del suo pensiero e, costringendolo a mentire alla propria coscienza, gli carpisce l'ultima consolazione che ancora rimane all'oppresso.

Per un popolo che sia soltanto schiavo, senza essere invilito, v'è la possibilità di uno stato di cose migliore; se gli si offre un'occasione propizia, esso se ne mostra degno: il dispotismo lascia alla specie umana codesta probabilità. Il giogo di Filippo II e i patiboli del duca d'Alba non degradarono i generosi olandesi; l'usurpazione, invece, avvilisce un popolo nel momento stesso in cui l'opprime; lo abitua a calpestare ciò che rispettava, a corteggiare ciò che disprezza, a disprezzare se stesso e, per poco che si prolunghi, rende, persino dopo la propria caduta, impossibile qualsiasi libertà, qualsiasi miglioramento. Commodus vien rovesciato, ma i pretoriani mettono l'impero all'asta, e il popolo obbedisce al compratore.

Pensando agli usurpatori famosi che ci vengono magnificati di secolo in secolo, una sola cosa mi sembra degna di meraviglia; l'ammirazione che si nutre per loro. Cesare, e quell'Ottaviano che vien chiamato Augusto, sono modelli in tal genere: cominciarono col proscrivere tutto ciò che v'era di eminente a Roma; continuarono degradando tutto ciò che restava di nobile; finirono col lasciare in eredità al mondo Vitellio, Domiziano, Eliogabalo, e infine i Vandali e i Goti.



# FRÉDÉRIC BASTIAT

## La legge e la libertà

La fiducia dei miei concittadini mi ha rivestito del titolo di legislatore.

Questo titolo l'avrei certamente rifiutato se l'avessi inteso alla maniera di Rousseau: "Colui che osa intraprendere la fondazione di un popolo deve sentirsi in condizione di cambiare - per così dire - la natura umana, facendo di ciascun individuo (che preso a se stesso è un tutto perfetto e solitario) la cellula di una più grande entità da cui questo individuo riceve in qualche modo la sua via ed il suo essere; egli deve sentirsi in condizione di alterare la condizione fisica dell'uomo per rinforzarla, ecc. Se è vero che un grande principe è un uomo raro, cosa si può dire di un grande legislatore? Il primo non ha da seguire che il modello che l'altro deve proporre. Questi è il meccanico che inventa la macchina, quello non è che l'operaio che la monta e la funziona".

Convinto che lo stato sociale fosse d'invenzione umana, Rousseau doveva piazzare molto in alto la legge ed il legislatore. Tra il legislatore ed il resto degli uomini egli vedeva

la distanza, o piuttosto l'abisso, che separa il meccanico dalla materia inerte di cui la macchina è composta.

Secondo lui, la legge aveva il compito di trasformare le persone, di creare o non creare la proprietà. Secondo me, le persone e le proprietà preesistono alle leggi e, per limitarmi ad un soggetto ben preciso, dirò: non è perché ci sono le leggi che ci sono le proprietà, ma è perché ci sono le proprietà che ci sono le leggi.

L'opposizione tra questi due sistemi è radicale. Le conseguenze che ne derivano vanno allontanandosi in continuazione; vorrei dunque precisare bene tale questione.

Avverto innanzi tutto che prendo la parola proprietà in un senso generale, e non nel significato ristretto di proprietà fondiaria. Mi spiace, e di ciò tutti gli economisti probabilmente si dispiacciono assieme a me, che questo termine risvegli in noi involontariamente l'idea del possesso del suolo. Io intendo con proprietà, invece, il diritto che il lavoratore possiede sul valore che egli ha creato con il proprio lavoro.

Detto questo, mi domando se questo diritto sia di creazione legale o se al contrario esso non sia anteriore e superiore alla legge. C'è stato bisogno che la legge venisse a mettere al mondo il diritto di proprietà o non dobbiamo pensare, piuttosto, che la proprietà era un fatto ed un diritto preesistenti, i quali hanno fatto sorgere la legge? Nel primo caso, il legislatore ha per missione di organizzare, modificare, perfino sopprimere la proprietà, se lo trova giusto; nel secondo, i suoi poteri si limitano a garantirla e farla rispettare.

Nel preambolo di un progetto di costituzione pubblicato da uno dei più grandi pensatore dell'epoca moderna, Lamennais, leggo tali parole:

“Il popolo francese dichiara di riconoscere alcuni diritti e alcuni doveri anteriori e superiori a tutte le leggi positive e indipendenti da esse.

Questi diritti e questi doveri, direttamente emanati da Dio, si



*Frédéric Bastiat (1801-1850)*

riassumono nel triplice dogma che esprimono queste parole sacre: Uguaglianza, Libertà, Fraternità”.

Mi chiedo se il diritto di Proprietà non sia uno di quelli che, ben lungi dal derivare dalla legge positiva, precedono la legge e la sua ragion d'essere.

Non è, come si potrebbe credere, una questione sottile e oziosa. Essa è immensa, essa è fondamentale. La sua soluzione interessa al più alto grado la società e ci si convincerà di ciò - spero - quando si saranno paragonati i due sistemi.

Gli economisti ritengono che la Proprietà sia un fatto provvidenziale come la Persona. Il Codice non dà la vita né all'una né all'altra. La Proprietà è una conseguenza necessaria della costituzione dell'uomo.

Nella piena forza di tutta questa espressione, l'uomo nasce proprietario, perché egli nasce con bisogni la cui soddisfazione è indispensabile alla vita, e con organi e facoltà il cui esercizio è indispensabile alla soddisfazione di questi bisogni. Le facoltà non sono che il prolungamento della persona; la proprietà non è che il prolungamento delle facoltà. Separare l'uomo dalle sue facoltà significa farlo morire; separare l'uomo dal prodotto delle sue facoltà, anche questo è farlo morire.

Ci sono pubblicisti che si preoccupano molto di sapere come Dio avrebbe dovuto fare l'uomo: da parte nostra, noi studiamo l'uomo quale Dio l'ha fatto e constatiamo che egli non può vivere senza provvedere ai propri bisogni, che non può provvedere ai propri bisogni senza lavoro, e che non può lavorare se non è SICURO di destinare alle proprie necessità il frutto del proprio lavoro.

Ecco perché pensiamo che la Proprietà sia di istituzione divina, e che la sua certezza e la sua sicurezza siano l'oggetto della legge umana.

È talmente vero che la Proprietà è anteriore alla legislazione che essa è riconosciuta anche tra i selvaggi privi di legge, o almeno di leggi scritte. Quando un selvaggio ha consacrato il

proprio lavoro a costruirsi una capanna, nessuno gliene contesta il possesso o la Proprietà. Senza dubbio un altro selvaggio più vigoroso può cacciarlo, ma non senza indignare ed allarmare l'intera tribù. È proprio da questo abuso della forza che nascono l'associazione, la convenzione, la legge, la quale mette la forza pubblica al servizio della Proprietà. Dunque la Legge nasce dalla Proprietà, e non la Proprietà dalla Legge.

Si può dire che il principio della proprietà sia riconosciuto perfino tra gli animali. La rondine cura in pace la propria giovane famiglia nel nido che essa ha costruito con i propri sforzi.

Anche la pianta vive e si sviluppa per assimilazione, per appropriazione. Essa s'appropria delle sostanze, dei gas e dei sali che sono alla sua portata. Basterebbe interrompere questo fenomeno per farla seccare e perire.

Allo stesso modo, l'uomo vive e si sviluppa per appropriazione. L'appropriazione è un fenomeno naturale, provvidenziale, essenziale alla vita, e la proprietà non è altro che l'appropriazione la quale è divenuta un diritto tramite il lavoro. Dopo che il lavoro ha reso assimilabili, appropriabili, alcune sostanze che non lo erano, non vedo davvero come si potrebbe pretendere che (di diritto) il fenomeno dell'appropriazione debba orientarsi a favore di un altro individuo, e non di quello che ha eseguito il lavoro.

È in ragione di questi fatti primordiali, conseguenze necessarie della costituzione stessa dell'uomo, che la Legge interviene. Come l'aspirazione alla vita e allo sviluppo possono condurre l'uomo forte a spogliare l'uomo debole, e a violare così il diritto al lavoro, si è convenuto che la forza di tutti sia consacrata a prevenire e a reprimere la violenza. La missione della Legge è dunque di far rispettare la Proprietà. Non è la Proprietà che è convenzionale, ma la Legge.



## ALEXIS DE TOCQUEVILLE

### **Quale specie di dispotismo devono temere le nazioni democratiche**

Durante il mio soggiorno negli Stati Uniti avevo notato che uno stato sociale democratico simile a quello degli americani può offrire una facilità singolare allo stabilirsi del dispotismo; al mio ritorno in Europa vidi che quasi tutti i nostri sovrani si erano già serviti delle idee, dei sentimenti e dei bisogni che questo stesso stato sociale fa nascere per estendere la cerchia del loro potere.

Ciò mi indusse a credere che le nazioni cristiane finiranno forse per sentire un'oppressione simile a quella che un tempo pesò su molti popoli dell'antichità. Un esame più particolareggiato dell'argomento e cinque anni di nuove meditazioni non hanno diminuito i miei timori, ma ne hanno cambiato l'oggetto.

Nei secoli passati non si è mai visto un sovrano tanto assoluto e potente che abbia voluto amministrare da solo, senza l'aiuto di poteri secondari, tutte le parti di un grande impero, né che abbia tentato di assoggettare indistintamente tutti i suoi sudditi ai particolari di una regola uniforme e che sia

disceso a fianco di ognuno di essi per reggerlo e guidarlo. L'idea di una simile impresa non si è mai presentata allo spirito umano e, se anche qualcuno l'avesse concepita, l'insufficienza della civiltà, l'imperfezione dei sistemi amministrativi e, soprattutto, gli ostacoli naturali suscitati dalla diseguaglianza delle condizioni, lo avrebbero presto dissuaso dall'eseguire un disegno così vasto.

Al tempo della massima potenza dei Cesari, i diversi popoli che abitavano il mondo romano avevano ancora conservato usi e costumi diversi: la maggior parte delle province, benché sottoposte allo stesso monarca, erano amministrate a parte; in esse fiorivano municipi potenti e attivi e, sebbene il governo dell'impero fosse accentrato nelle sole mani dell'imperatore, il quale era sempre all'occorrenza l'arbitro di ogni cosa, i particolari della vita sociale e dell'esistenza individuale sfuggivano generalmente al suo controllo.

Gli imperatori possedevano, è vero, un potere immenso e senza contrappesi, che permetteva loro di abbandonarsi liberamente a qualsiasi stranezza e di soddisfarla con la forza intera dello stato; così che accadeva spesso che abusassero di questo potere per togliere arbitrariamente a un cittadino i beni o la vita; ma la loro tirannide, pur gravando straordinariamente su qualcuno, non si estendeva sulla maggioranza; essa si fissava su alcuni oggetti principali e trascurava il resto: era nello stesso tempo violenta e ristretta.

È probabile che il dispotismo, se riuscisse a stabilirsi presso le nazioni democratiche del nostro tempo, avrebbe un altro carattere: sarebbe più esteso e più mite e degraderebbe gli uomini senza tormentarli.

Non dubito che in tempi di civiltà e di eguaglianza come i nostri, i sovrani riescano più facilmente di quel che siano riusciti a fare quelli dell'antichità a riunire tutti i poteri pubblici nelle loro mani e a penetrare più abitualmente e più profondamente nella cerchia degli interessi privati. Ma quella stessa eguaglianza, che facilita il dispotismo, lo tempera;

abbiamo visto come, via via che gli uomini divengono più eguali, i costumi divengono più umani e miti; inoltre, quando nessun cittadino dispone di grande potere e di grandi ricchezze, la tirannide non trova più occasione né campo d'azione su cui esercitarsi. Siccome tutte le fortune sono mediocri, le passioni sono naturalmente contenute, l'immaginazione limitata, i costumi semplici. Questa moderazione universale modera anche il sovrano e pone un limite allo slancio disordinato dei suoi desideri.

Indipendentemente da queste ragioni attinte alla natura stessa dello stato sociale, potrei aggiungerne molte altre, prese fuori del mio soggetto, ma voglio rimanere nei limiti che mi sono tracciato.

I governi democratici possono diventare violenti e anche crudeli in certi momenti di grande effervescenza e di pericolo, ma queste crisi saranno rare e passeggero. Quando penso alle piccole passioni degli uomini del nostro tempo, alla mollezza dei loro costumi, all'estensione della loro cultura, alla mitezza della loro morale, alla purezza della loro religione, alle loro abitudini laboriose e ordinate, alla moderazione che quasi tutti conservano nel vizio come nella virtù, non temo che essi troveranno fra i loro capi dei tiranni, ma piuttosto dei tutori.

Credo, dunque, che la forma d'oppressione da cui sono minacciati i popoli democratici non rassomiglierà a quelle che l'hanno preceduta nel mondo, i nostri contemporanei non ne potranno trovare l'immagine nei loro ricordi.

Invano anch'io cerco un'espressione che riproduca e contenga esattamente l'idea che me ne sono fatto, poiché le antiche parole dispotismo e tirannide non le convengono affatto. La cosa è nuova, bisogna tentare di definirla, poiché non è possibile indicarla con un nome.

Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e vol-

gari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria.

Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. L'eguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose, li ha disposti a sopportarle e spesso anche considerarle come un beneficio.

Così, dopo avere preso a volta a volta nelle sue mani potenti ogni individuo ed averlo plasmato a suo modo, il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrug-



*Alexis de Tocqueville (1805-1859)*

ge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi ed industriosi, della quale il governo è il pastore. Ho sempre creduto che questa specie di servitù regolata e tranquilla, che ho descritto, possa combinarsi meglio di quanto si immagina con qualcuna delle forme esteriori della libertà e che non sia impossibile che essa si stabilisca anche all'ombra della sovranità del popolo.

I nostri contemporanei sono incessantemente affaticati da due contrarie passioni: sentono il bisogno di essere guidati e desiderano di restare liberi; non potendo fare prevalere l'una sull'altra, si sforzano di conciliarle: immaginano un potere unico, tutelare ed onnipotente, eletto però dai cittadini, e combinano l'accentramento con la sovranità popolare. Ciò dà loro una specie di sollievo: si consolano di essere sotto tutela pensando di avere scelto essi stessi i loro tutori. Ciascun individuo sopporta di sentirsi legato, perché pensa che non sia un uomo o una classe, ma il popolo intero a tenere in mano la corda che lo lega.

In questo sistema il cittadino esce un momento dalla dipendenza per eleggere il padrone e subito dopo vi rientra.

Vi sono ai nostri giorni molte persone che si adattano facilmente a questo compromesso fra il dispotismo amministrativo e la sovranità popolare e credono di avere sufficientemente garantito la libertà degli individui affidandola al potere nazionale. Ciò non mi soddisfa: la natura del padrone mi interessa meno dell'obbedienza. Però non posso negare che una simile costituzione sia infinitamente preferibile a quella che, dopo avere accentrato tutti i poteri, li affidi nelle mani di un uomo o di un corpo irresponsabile; il che rappresenta la forma peggiore del dispotismo democratico.

Quando il sovrano è elettivo, sorvegliato da vicino da un corpo legislativo realmente elettivo e indipendente, l'oppressione che egli fa sentire agli individui è talvolta più grande,

ma è sempre meno degradante, perché ogni cittadino, allorché si sente dominato, può ancora immaginare che obbedendo si sottomette solo a se stesso e che sacrifica ad una delle sue volontà tutte le altre. Comprendo pure che, quando il sovrano rappresenta la nazione e dipende da essa, le forze e i diritti che si tolgono a ciascun cittadino non servono soltanto al capo dello stato, ma giovano allo stato stesso e che i privati traggono qualche frutto dal sacrificio che hanno fatto alla collettività.

Creare una rappresentanza nazionale in un paese molto accentrato equivale, dunque, a diminuire il male che il soverchio accentramento può produrre, ma non a distruggerlo.

Vedo bene che in questo modo si mantiene l'intervento individuale negli affari più importanti, ma esso è molto ridotto per gli affari piccoli e particolari. Si dimentica che proprio nei particolari è pericoloso asservire gli uomini. Per parte mia sarei portato a credere che la libertà è meno necessaria nelle grandi cose che nelle piccole, se non pensassi all'impossibilità di avere la prima senza la seconda.

La dipendenza nei piccoli affari si manifesta ogni giorno e si fa sentire indistintamente su tutti i cittadini. Non li spinge alla disperazione, ma li contrasta continuamente, portandoli a rinunciare all'uso della loro volontà. Deprime a poco a poco il loro spirito e indebolisce il loro animo, mentre l'obbedienza dovuta solo in un piccolo numero di circostanze gravissime, ma rare, mostra la servitù solo di tanto in tanto e la fa pesare solo su pochi uomini. È inutile affidare a questi cittadini, così dipendenti dal potere centrale, l'incarico di scegliere di tanto in tanto i rappresentanti di questo potere, poiché questo uso così importante, ma così breve e raro del loro libero arbitrio, non li salverà dalla perdita progressiva della facoltà di pensare, sentire e agire da soli e li lascerà cadere gradatamente al disotto del livello dell'umanità.

Aggiungo che essi diverranno presto incapaci di esercitare il grande ed unico privilegio che resta loro. I popoli democra-

tici, introducendo la libertà nella vita politica nel tempo stesso in cui aumentavano il dispotismo amministrativo, sono stati portati a singolarità stranissime. Se si tratta di condurre piccoli affari, nei quali può bastare il buonsenso, essi stimano incapaci i cittadini; se si tratta, invece, del governo di tutto lo stato, affidano ai cittadini immense prerogative; così ne fanno a volta a volta i trastulli del sovrano e i suoi padroni; più dei re e meno degli uomini. Dopo avere escogitato infiniti sistemi di elezione, senza trovarne uno adatto, si stupiscono e cercano ancora: come se il male che essi notano non dipendesse dalla costituzione del paese molto più che da quella del corpo elettorale.

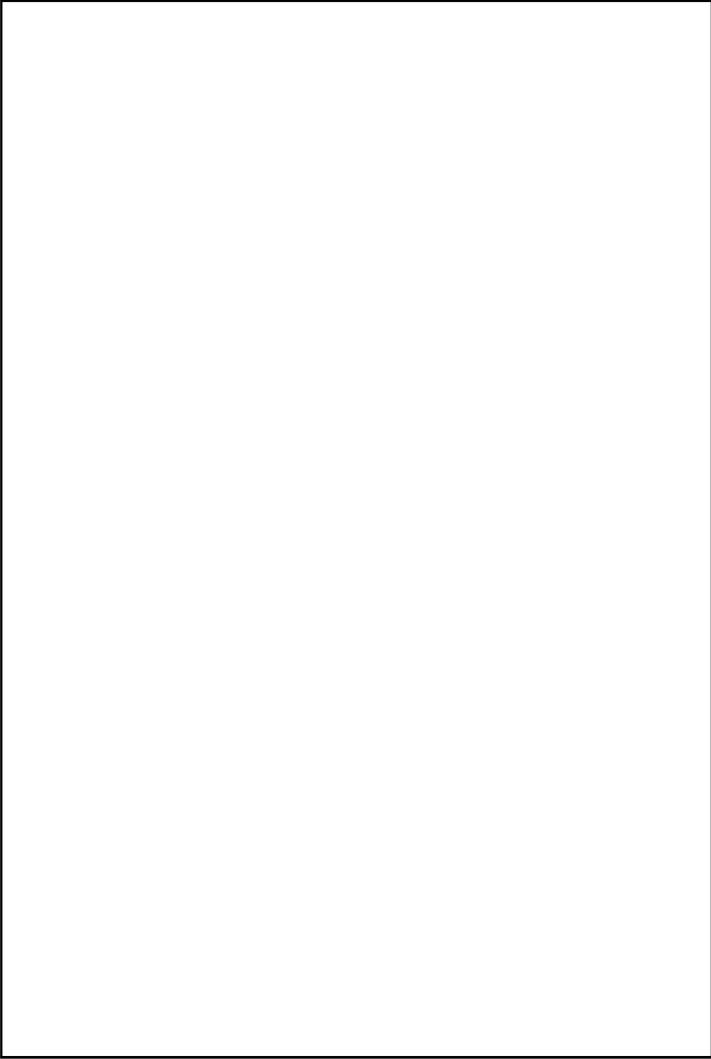
È effettivamente difficile comprendere come mai degli uomini, che hanno interamente rinunciato all'abitudine di dirigere se stessi, potrebbero riuscire a scegliere bene quelli che li dovrebbero guidare; non si può mai sperare, quindi, che un governo liberale, energico e saggio possa uscire dai suffragi di un popolo di servi.

Una costituzione repubblicana nella testa e ultramonarchica in tutte le altre parti mi è sempre sembrata un mostro effimero: i vizi dei governanti e l'imbecillità dei governati la porterebbero presto alla rovina, mentre il popolo, stanco dei suoi rappresentanti e di se stesso, creerà istituzioni più libere o ritornerà a subire un solo padrone.

## JOHN STUART MILL

### La giustizia come utilità sociale

Il diritto di una persona è la tutela che questa può pretendere dalla società o in forza della legge, o in forza dell'educazione e dell'opinione. Se essa possiede ciò che consideriamo una ragione sufficiente per avere, per un qualsiasi motivo, una garanzia da parte della società, vi ha diritto: se vogliamo dimostrare che qualcosa non le appartiene per diritto, pensiamo che ciò sia fatto non appena si ammette che la società dovrebbe abbandonarla alla sua sorte o ai suoi soli sforzi, senza prendere alcuna misura per proteggerla. Si dice, così, che una persona ha diritto a guadagnare quel che può in un'equa competizione professionale; poiché la società dovrebbe impedire a chiunque di frapporre ostacoli in questo senso. Ma non ha diritto a trecento sterline all'anno, sebbene possa anche guadagnarle, poiché la società non è obbligata a far sì che costui debba guadagnare una simile somma. Al contrario, se costui possiede titoli per diecimila sterline al tre per cento, ha diritto a trecento sterline all'anno; poiché la società ha contratto un obbligo di corrispondergli un reddito di que-



*John Stuart Mill (1806-1873)*

sta entità.

Avere un diritto significa, allora, avere qualcosa il cui possesso va difeso dalla società. Se mi chiedessero, poi, perché la società dovrebbe difendere questo interesse, non potrei addurre nessun altro motivo se non quello della utilità generale. Se questa espressione non sembra convogliare un sentimento adeguato della forza dell'obbligazione né spiegare la peculiare energia di tale sentimento, è perché nella composizione del sentimento entra non solo un elemento razionale, ma anche uno animale, la sete della vendetta; la quale deriva la sua intensità, come pure la sua giustificazione morale, da quel tipo di utilità straordinariamente importante e incisiva che è in gioco. L'interesse coinvolto è quello della sicurezza che è, per ogni individuo, di vitale importanza. Tutti gli altri benefici terreni possono essere necessari a una persona e non a un'altra. A molti di essi, si può allegramente rinunciare o sostituirli con qualcos'altro. Ma della sicurezza nessun essere umano può fare a meno; da essa dipende la nostra immunità dal male e l'intero valore di ogni bene, al di là delle contingenze. Poiché nulla, se non il piacere dell'istante, potrebbe avere per noi un certo valore, se nell'istante susseguente potessimo essere privati di qualcosa da chiunque fosse momentaneamente più forte di noi. Questa necessità, la più importante dopo i nostri bisogni fisici, non può essere soddisfatta a meno che lo strumento per provvedervi non sia mantenuto in continuo esercizio. L'idea che abbiamo, pertanto, della nostra pretesa di imporre al prossimo di garantirci le basi della nostra esistenza mobilita intorno ad essa sentimenti assai più intensi di quelli in gioco in qualsiasi altro dei casi più comuni di utilità, al punto che la differenza di grado (come spesso si verifica in psicologia) diventa una reale differenza di qualità. Questa pretesa assume quel carattere di absolutezza, quella evidente infinità e incommensurabilità in confronto a tutte le altre considerazioni, che costituiscono la differenza tra il sentimento del lecito e dell'illecito, della

convenienza e della non convenienza. I sentimenti in questione sono così vivi, e abbiamo una tale fiducia di trovarne dei corrispettivi negli altri (dacché tutti ne sono ugualmente interessati) che il *dovrebbe* si tramuta in *deve* e la loro riconosciuta indispensabilità assurge a necessità morale, spesso non inferiore a questa quanto a forza vincolante, quasi fosse un reale bisogno fisico.

Se l'analisi precedente non desse un'idea corretta del concetto di giustizia, se la giustizia fosse del tutto indipendente dall'utilità e costituisse una norma *a sé* che possiamo riconoscere con una semplice introspezione, non sarebbe facile capire perché questo oracolo interiore sia così ambiguo e perché molte cose appaiano ora lecite e ora illecite, secondo la prospettiva da cui si guardano.

Ci viene continuamente detto che l'utilità è una norma incerta, che ogni individuo interpreta in maniera diversa, e che non c'è salvezza se non negli immutabili, incancellabili e inequivocabili dettati della giustizia i quali hanno in se stessi la loro evidenza e sono indipendenti dalle fluttuazioni dell'opinione. Si dedurrebbe, da ciò, che i problemi della giustizia non danno origine a controversie: se, infatti, assumiamo la giustizia quale nostra regola, la sua applicazione ad ogni dato caso ci lascerebbe un dubbio altrettanto esiguo quanto una dimostrazione matematica. Tali asserzioni sono così lontane dall'esser vere, che esistono altrettante differenze di opinione e profonde divergenze su ciò che è giusto, quanto su ciò che è utile per la società. Non solo i diversi paesi e individui hanno diverse nozioni di giustizia, ma nella mente di uno stesso individuo la giustizia non è una regola, un principio o una massima: è un complesso di regole che non sempre coincidono nelle loro obbligazioni; criteri di vario genere e simpatie personali lo guidano nella sua scelta.

## **PARTE QUARTA**

### **Rinascita del liberalismo e scuola austriaca**



## LUDWIG VON MISES

### **Il liberalismo e i partiti politici**

Si è spesso rimproverato al vecchio liberalismo la sua eccessiva rigidità e la sua scarsa propensione al compromesso. Si è detto anzi che la sua sconfitta nella lotta con i nascenti partiti anticapitalisti sarebbe dovuta proprio alla sua intransigenza. Se avesse fatto come loro, se avesse saputo conquistare il consenso delle masse concedendosi e accondiscendendo alle parole d'ordine di bassa lega, avrebbe potuto almeno in parte conservare la sua posizione. E invece il liberalismo non ha mai costruito un'organizzazione e un apparato di partito come hanno fatto i partiti anticapitalisti, non ha mai dato peso alla tattica politica nelle battaglie elettorali e nei dibattiti parlamentari, né ha mai praticato le virtù dell'approccio diplomatico e della trattativa. Era inevitabile che questo suo rigido dottrinarismo ne provocasse il tramonto. Le affermazioni puramente fattuali contenute in queste critiche sono senz'altro vere; ma chi crede di scorgervi un appunto contro il liberalismo dimostra di non capire nulla della sua essenza. Il postulato ultimo e più profondo cui si ispira il

liberalismo è che sono le idee che costruiscono l'edificio sociale della cooperazione umana e che, sul fondamento di idee false e distorte, è impossibile erigere una struttura sociale durevole. Non c'è nulla che possa sostituire i vantaggi concreti di un'ideologia alimentatrice della società, tanto meno la menzogna, anche se la si chiama eufemisticamente tattica, diplomazia o compromesso. Se gli uomini non fanno volontariamente, e per una consapevole ragione di necessità sociale, ciò che deve essere fatto per conservare la società e promuovere il suo benessere, non c'è astuzia o espediente tattico che possa metterli sulla strada giusta. Se per errore sbagliano strada, bisogna fare una intensa opera di chiarificazione e di informazione; ma se non ci si riesce, se perseverano nell'errore, allora non c'è nulla da fare per arrestare il declino. Tutti gli espedienti artificiosi e le menzogne demagogiche dei tattici di professione servono solo a favorire le mire di chi in buona fede o in mala fede opera per il declino della società. Con la menzogna e la demagogia non si favorisce certamente la causa del progresso sociale, cioè dello sviluppo sempre più avanzato e sempre più elevato della società. Non c'è potere al mondo, né astuzia né imbroglio che possano ingannare l'umanità fornendole una teoria sociale che non condivide anzi rifiuta apertamente quella causa.

L'unica strada che rimane aperta a chi vuole riportare il mondo sulla via del liberalismo è quella di convincere i propri concittadini della necessità di una politica liberale. Il lavoro di chiarificazione è l'unico che il liberale può e deve fare per contrastare, nei limiti delle sue forze, il declino verso il quale oggi la società si avvia a passi veloci. Non c'è più spazio per le concessioni ai pregiudizi inveterati e ai vecchi e ormai cari errori teorici. Sulle questioni dell'essere o non essere della società, dello sviluppo o declino di milioni di uomini, nessuna concessione per qualsiasi forma di debolezza o di deferenza mal riposta.



*Ludwig von Mises (1881-1973)*

Il mondo potrà gradualmente risollevarsi dalla condizione in cui l'ha precipitato la politica dei gruppi anticapitalisti organizzati, solo se il liberalismo ridiventa l'asse portante della politica delle grandi nazioni, solo se un radicale mutamento nella mentalità e nel convincimento profondo degli individui riesce a ridare via libera al capitalismo. Non esiste altra via che possa tirarci fuori dall'attuale confusione politica e sociale.

L'errore più grave di cui rimase prigioniero il vecchio liberalismo fu l'ottimismo riguardo alla direzione inevitabile che avrebbe preso lo sviluppo della società. I precursori del pensiero liberale, i sociologi e gli economisti del XVIII secolo e della prima metà del XIX, e i loro seguaci, erano convinti a priori che l'umanità avrebbe progredito verso livelli sempre più alti di perfezione, e che nulla avrebbe potuto arrestare tale progresso. Essi erano anche fermamente convinti che la conoscenza razionale delle leggi fondamentali della cooperazione sociale che essi avevano scoperto sarebbe presto diventata patrimonio di tutti, e che nel futuro l'umanità si sarebbe pacificamente affratellata in un sistema fatto di relazioni sociali sempre più strette, di progressivo benessere e di livelli sempre più alti di civiltà. Nulla poteva incrinare questo loro ottimismo. Sicché quando cominciò e si fece sempre più dura la lotta contro il liberalismo, quando da tutte le parti si scatenò la tempesta contro l'egemonia politica delle idee liberali, essi pensarono che si trattasse delle ultime scaramucce di retroguardia di una visione del mondo in via di estinzione, che non valeva la pena di combattere seriamente perché presto sarebbe comunque crollata da sé.

I liberali ritenevano che tutti gli uomini possiedono la capacità mentale di capire razionalmente i difficili problemi della vita sociale e di agire in conseguenza.

Erano talmente convinti della chiarezza e dell'evidenza dei ragionamenti che li avevano condotti alle loro idee politiche che non riuscivano a capire come altri non potessero com-

prenderli. In realtà sono stati loro a non aver mai capito due cose: primo, che la grande massa degli uomini non possiede la capacità di pensare logicamente; secondo, che alla maggior parte degli uomini, anche nell'ipotesi che conosca il valore esatto delle cose, un vantaggio particolare momentaneo apparirà sempre più importante di un maggior guadagno permanente. La maggior parte degli uomini non possiede affatto l'attitudine mentale che è necessaria per orientarsi nella complessità dei problemi della vita sociale, e non ha soprattutto la forza di volontà indispensabile a fare quel sacrificio provvisorio in cui consiste in fondo tutta l'azione sociale. Le parole d'ordine dell'interventismo statale e del socialismo, e in particolare le proposte di espropriazione parziale della proprietà privata, trovano sempre un consenso entusiastico tra le masse, che si aspettano di ricavarne un profitto immediato.



## **BRUNO LEONI**

### **Gli uomini liberi ed il futuro dell'economia di mercato**

Signor presidente, signore e signori, permettetemi prima di tutto di ringraziare il presidente Daffos e il segretario generale per l'onore che mi è stato fatto invitandomi a parlare per la seconda volta - la prima fu, se ricordo bene, nel 1963 - davanti a questa Assemblea che preferirei definire non solamente di imprenditori liberi, ma - ciò che più conta - di uomini liberi.

Sappiamo tutti molto bene che non ci sono quasi più uomini liberi oggi, se definiamo liberi quelli che non sono controllati e diretti dal loro governo nei loro atti privati, e ai quali non è impedito, in un modo o in un altro, di assumere iniziative che sarebbero peraltro del tutto legittime al cospetto della coscienza morale di uomini in buona fede.

Ma, per fortuna, ci sono ancora parecchi uomini che vogliono essere liberi nel senso cui ho appena accennato, ed il loro peso - ne sono sempre più convinto - è e sarà, ancora per parecchio tempo, molto maggiore di quanto riteniamo di solito.

Fra questi uomini liberi ci sono, in prima linea, gli imprenditori liberi. Si potrebbe pur ammettere, solo in via ipotetica - come alcuni sociologi ed economisti celebri hanno fatto - che le grandi società anonime abbiano spezzato ai nostri giorni l'unità tra la proprietà dei beni e l'iniziativa, attenuando di fatto, se non distruggendo, contemporaneamente il senso di responsabilità del proprietario da una parte e lo spirito di rischio dell'imprenditore dall'altra, e creando così un grave pericolo per l'avvenire della nostra civiltà liberale e capitalista. Tutto ciò, però, non vale certamente per le imprese dove il capitale e l'iniziativa appartengono ancora in grande misura alla stessa persona, dove l'imprenditore ne è ancora il proprietario o uno dei principali proprietari.

Si è detto, è vero, che la piccola impresa sparirà necessariamente e che le esigenze del progresso tecnico e della produzione di massa stanno per uccidere i piccoli per lasciar sopravvivere solamente i giganti. E', in fondo, una vecchia tesi di Marx che riappare in forma modernizzata. Io non sono del tutto sicuro che questa tesi sia vera, o che sia vera in tutti i casi. Se fosse vera, non sapremmo spiegarci come l'America del Nord, che è il Paese dei giganti industriali, possa essere ancora la nazione dove si contano più imprese medie e piccole, e dove, per esempio, senza lasciarsi spaventare dalla presenza della Standard Oil, migliaia di imprese lavorano alla ricerca e all'estrazione del petrolio.

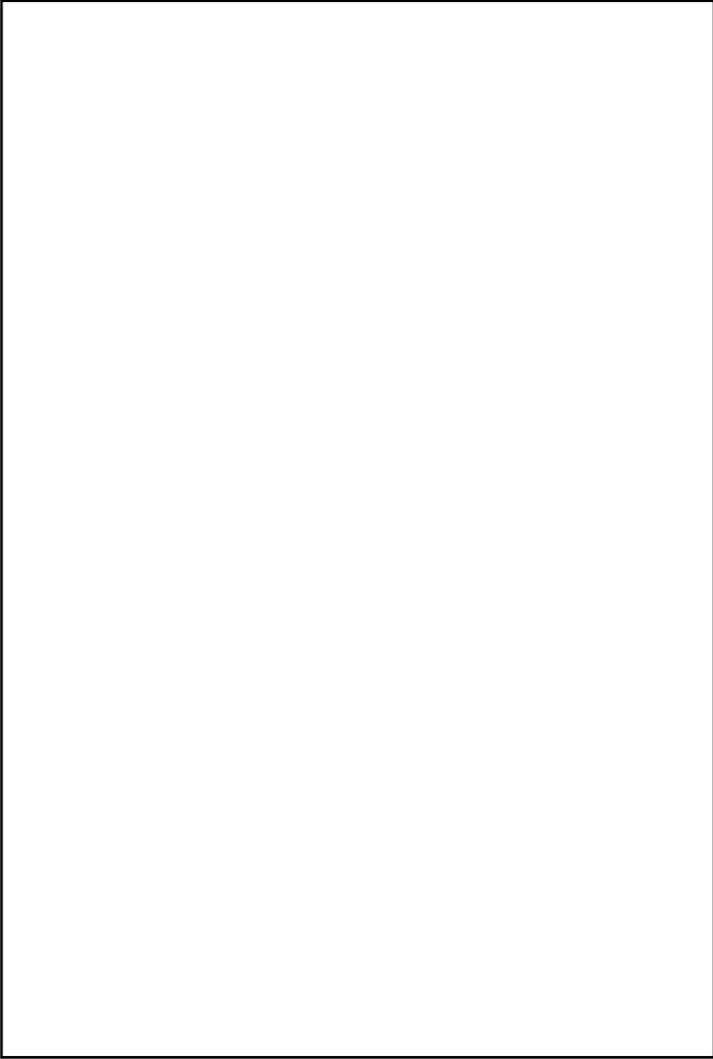
Ma, naturalmente, la piccola impresa non potrebbe sopravvivere se le fondamenta della società liberale e capitalista fossero completamente scalzate e smantellate, come tanta gente ha voglia di fare nei Paesi dove coloro che producono non sono ancora tutti funzionari e dove i consumatori non sono ancora tutti schiavi.

Si è parlato molto della marcia - ingiustamente ritenuta non evitabile - della nostra civiltà in direzione del socialismo. Si è detto che, se è vero che il capitalismo non soccomberà a causa del proprio fallimento, come Marx pretendeva, esso

potrebbe morire ugualmente, cosa strana, a causa del proprio successo.

Il capitalismo - si è detto - porterebbe in sé il germe della propria distruzione. Gli imprenditori, i proprietari non avrebbero le virtù di un capo politico, non saprebbero mai imporsi alla gente come un signore feudale o un sovrano assoluto facevano ai loro tempi; tanto più che non esiste una "mistica" del capitalismo come c'era, invece, quella della signoria feudale o della monarchia di origine divina. Lo spirito razionale, che ha trionfato con il capitalismo sui regimi feudali di una volta, si rivolterebbe oggi contro il capitalismo stesso. Questo regime provoca tante più critiche quanti più sono i successi. I suoi giudici spietati - cioè la maggior parte delle persone che non ha in mano le leve dell'economia capitalista e che d'altronde non ne capisce quasi niente e prova solo invidia per quelli che la dirigono - avrebbero già in tasca una condanna a morte per il capitalismo.

I difensori della nostra civiltà liberale e capitalista - si è detto ancora - possono dunque fare ciò che vogliono per sostenere la causa dell'economia di mercato: ciò che potranno ottenere è - al più - un cambiamento dei motivi per i quali la nostra civiltà sarà condannata. Essa non potrà evitare la pena capitale. Ebbene, ancora una volta, io non credo che quest'ultima edizione riveduta della profezia marxista sia vera. Essa presenta certamente alcuni aspetti brillanti, ma ci sono troppe cose che si limita ad affermare senza curarsi di dimostrarle. La stessa idea che la sostituzione graduale degli azionisti di oggi ai proprietari di un tempo possa indebolire negli uomini il senso della proprietà privata (un'idea che abbiamo ricordato prima) non sembra essere molto più solida dell'idea - che potremmo ugualmente sostenere - che il senso di proprietà sarebbe stato indebolito fin dai giorni in cui l'economia monetaria ha sostituito quella degli scambi in natura. Ma c'è soprattutto un punto della cosiddetta profezia, che è indispensabile alla profezia stessa (perché senza di esso tutta



*17 - Bruno Leoni (1919-1967)*

la tesi crollerebbe completamente) e che è tuttavia falso. È l'affermazione che la nostra società starebbe andando più o meno lentamente, più o meno direttamente e apertamente, ma inesorabilmente, verso il socialismo o, per meglio dire, verso la pianificazione socialista, cioè verso il modello invocato da tutti i nemici della nostra civiltà liberale e capitalista. Ho affermato che questo punto è falso: in effetti l'analisi teorica degli economisti ha dimostrato definitivamente che la pianificazione socialista, concepita come direzione centralizzata della produzione dei beni economici, non funziona. Beninteso, si può voler respingere il capitalismo, si può credere di andare verso la pianificazione socialista, ma non si può realmente andare verso qualche cosa che, a sua volta, non può realizzarsi.

Chiedo scusa - a questo proposito - al mio caro amico, il professor Daniel Villey, se non condivido completamente un'opinione, da lui espressa due giorni fa a Milano in una conferenza molto interessante.

Egli ha affermato che ci sarebbero soltanto due sistemi economici coerenti, il sistema capitalista o di mercato, e il sistema di piano autoritario integrale. Ciò non vuol dire che io condivida l'opinione di quelli che pensano, al contrario, che ci siano più di due sistemi, e che ci sarebbe almeno un altro sistema, "misto", cioè a metà tra il sistema di mercato e quello di piano. Da questo punto di vista, Walter Eucken, al quale il professor Villey si riferiva, aveva perfettamente ragione: non ci sono terzi sistemi propriamente detti, cioè non ci sono terzi sistemi che siano coerenti.

Ma Walter Eucken ci ricorda anche, come Ludwig von Mises e Max Weber avevano già dimostrato prima di lui, che la pianificazione socialista è coerente - cioè può funzionare - solamente quando si applica a piccole comunità primitive, dove i bisogni sono elementari, le tecniche di produzione molto semplici e poco numerose, e i consumatori sono essi stessi i produttori dei beni che consumano.

Al di là di questo limite, come la teoria ci dimostra e la storia ci conferma, la pianificazione socialista come sistema non funziona e diventa il caos pianificato. Non è possibile prevedere con un piano le scelte di tutti i consumatori nei luoghi, nei tempi, nei modi e nelle misure che il mercato ci rivela in ogni momento, in una società numerosa ed evoluta. Inoltre, ed è il punto in cui la pianificazione socialista dimostra chiaramente la sua mancanza di coerenza, anche se si supponesse di aver previsto le scelte dei consumatori, o si decidesse di sostituire ad esse senza esitazione, come qualcuno ha suggerito, le scelte autoritarie dei pianificatori, per questi sarebbe impossibile realizzare il calcolo economico, cioè stabilire - senza il mercato - qual è in ogni momento la combinazione ottimale dei fattori di produzione che permetterebbe ai teorici della pianificazione di produrre i beni, e di produrli nella quantità stabilita con il piano. Senza questa possibilità di realizzare il calcolo economico, non c'è solo la probabilità di uno spreco. C'è anche - ed è ciò che è maggiormente importante - la certezza che, a più o meno lunga scadenza, a meno di qualche miracolo, una parte più o meno grande degli obiettivi, che i pianificatori si erano proposti di raggiungere, non si realizzerà attraverso il loro piano.

Nell'impossibilità di calcolo economico risiede la mancanza di coerenza. La produzione non può essere quella che il piano prevede. Si può produrre, beninteso, ma non si sa mai dove si va, e si arriva sempre in qualche parte diversa da quella che il piano aveva previsto.

L'esperienza storica ci conferma, in modo quanto mai evidente, questa verità stabilita con l'analisi teorica. Sicuramente, i teorici della pianificazione possono aver successo. Ma in questo caso non si conoscerebbe il costo, ed è evidente che, in questa situazione, si tratterebbe di successi "a qualunque costo". E ci sono anche gli insuccessi, che sono a loro volta così evidenti e così notevoli che i pianificatori non cercano neanche più di nasconderli. È stato possibile

lanciare di tanto in tanto un satellite attorno alla terra o un razzo sulla luna, però si è dimenticato di informare il pubblico su tutti i satelliti o i razzi che sono falliti. Ma - come ognuno sa - non si è in grado al tempo stesso di lanciare dei satelliti e di permettere ai consumatori di avere più di un paio di pantaloni a testa, più di una camera per famiglia, o di produrre il pane e la farina di cui avrebbero bisogno e che occorre, invece, comprare all'ultimo momento in America...

Più generalmente, non si è stati capaci di fare tutto ciò che occorrerebbe per permettere alle persone di uscire dalla miseria che, dopo più di cinquant'anni di pianificazione socialista, è diventata endemica.

Come un grande economista (che mi piace citare qui perché era per metà italiano e per metà francese), Pareto, disse una volta: è facile, sicuramente, criticare tutti gli "errori" del mercato, come i fautori della pianificazione hanno fatto per lungo tempo, e parlare in modo offensivo, come fece Marx, della pretesa anarchia del mercato. Ma bisognerebbe anche trovare qualche cosa di meglio, e soprattutto presentare una teoria coerente, e non solo un programma più o meno vago di un sistema migliore che dovrebbe alle fine rimpiazzare il mercato. Finché non l'avrete trovato - disse Pareto - è perfettamente inutile vantare tutti i meravigliosi vantaggi che avrebbe un piano... se solo si fosse capaci di farlo funzionare.

Noi, uomini liberi, abbiamo dunque oggi almeno una certezza. Possiamo dubitare del mercato, criticarlo, cercare di rimpiazzarlo con qualcosa che dovrebbe essere migliore del mercato, ma non potremo mai veramente sostituire al mercato questa famosa pianificazione socialista, che non funziona. Beninteso, questa verità non è sufficiente a rassicurarci. Ci sono troppi interessi che cospirano in tutti i momenti contro l'economia di mercato perché essa possa continuare a vivere senza pericoli. Dopo tutto, lo Stato è ancora e può essere, oggi più che mai, una macchina che troppe persone cercano

di utilizzare nel proprio interesse violando gli interessi legittimi degli altri: è la grande finzione - come la definì così bene a suo tempo il vostro concittadino Bastiat - attraverso la quale tutti cercano di vivere a spese di tutti.

Ma, ancora una volta, la grande finzione non funziona. Ciò che fa sì che il furto, la truffa e la rapina non possano soppiantare le relazioni normali - nonostante il fatto evidente che ci sono molte persone che vorrebbero che questo accadesse - è l'impossibilità per tutte queste azioni di coordinarsi in sistema. Spesso si dà il nome di piano così come quello di Stato alla truffa, al furto e alla rapina per nobilitarli; ma c'è una logica comune che impedisce a queste estorsioni così come alla pianificazione, di soppiantare il mercato. Considerati come sistemi, le estorsioni, da una parte, e la pianificazione, dall'altra, non funzionano, proprio perché non sono coerenti.

Ecco dunque, signore e signori, qual è oggi la nostra speranza e, ancor più, la nostra certezza di uomini liberi. Ecco perché è difficile - credo - pretendere che noi possiamo sparire veramente dalla scena, come molti vorrebbero, in un futuro prossimo.

(Discorso pronunciato in occasione del XX anniversario dell'Association des Chefs d'Entreprises Libres, a Lione, il 20 novembre 1965).

## MURRAY N. ROTHBARD

### Il principio di non-aggressione

Il credo libertario si basa su un assioma centrale: nessuno può aggredire la persona o la proprietà altrui. Lo si potrebbe chiamare “assioma della non-aggressione”. L'*aggressione* viene definita come l'uso o la minaccia della violenza fisica contro la persona o la proprietà di altri. Aggressione è quindi sinonimo di invasione.

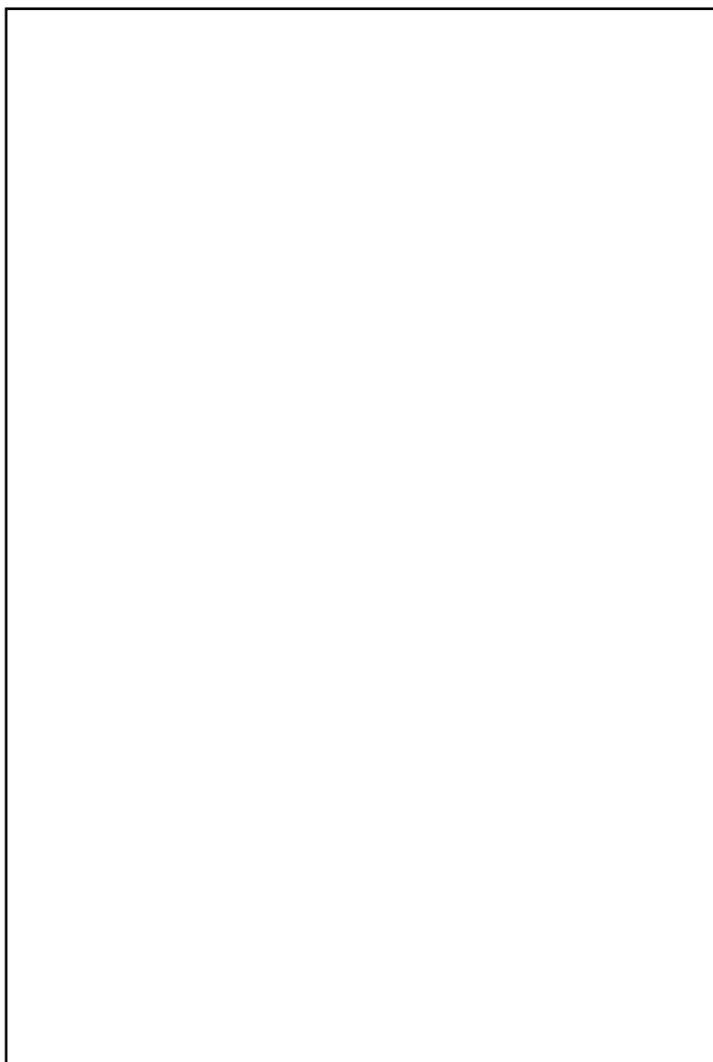
Se nessun uomo può aggredire un altro uomo, se, in breve, ognuno ha il diritto assoluto di essere “libero” dall'aggressione, ciò vuol dire che il libertario difende con fermezza quelle che sono conosciute con il nome di “libertà civili”: la libertà di parola e di stampa, la libertà di assemblea e la libertà di compiere crimini “senza vittime”, come ad esempio la pornografia, la deviazione sessuale e la prostituzione (che il libertario non considera affatto “crimini”, in quanto egli definisce “crimine” un'invasione violenta della persona o della proprietà di altri). Inoltre, egli ritiene che la coscrizione sia una schiavitù di massa. E poiché la guerra comporta l'uccisione in massa di civili, il libertario la considera omici-

dio di massa e di conseguenza totalmente illegittima.

Tutte queste prese di posizione sono oggi considerate “di sinistra” da un punto di vista ideologico. D’altra parte, però, dal momento che il libertario è anche contrario all’invasione dei diritti sulla proprietà privata, ciò significa che egli altrettanto intensamente si oppone all’interferenza del governo nei diritti di proprietà e nell’economia di libero mercato con l’imposizione di controlli, regolamentazioni, sussidi o proibizioni. Difatti, se ogni individuo ha diritto alla propria proprietà e non deve subire la depredazione aggressiva, allora egli ha anche il diritto di dare ad altri i suoi beni (in donazione o eredità) e di scambiarli con quelli di altri (libero mercato) senza interferenze. Il libertario è favorevole al diritto di proprietà privata e al libero scambio senza restrizioni; dunque, a un sistema di “capitalismo del laissez-faire”.

Per usare la terminologia moderna, la posizione libertaria per ciò che riguarda la proprietà e l’economia è considerata di “estrema destra”. Il libertario, tuttavia, non vede alcuna incoerenza nell’essere “di sinistra” in alcune problematiche e “di destra” in altre. Al contrario, egli ritiene che la propria posizione sia l’unica veramente coerente, coerente per ciò che riguarda la libertà di ogni individuo. In effetti, come può l’uomo di sinistra essere contrario alla violenza della guerra e alla coscrizione e allo stesso tempo appoggiare la violenza della tassazione e del controllo statale? E come può il sostenitore della destra manifestare ad alta voce la propria devozione alla proprietà privata e al libero commercio e allo stesso tempo essere a favore della guerra, della coscrizione e della messa al bando di attività e pratiche non invasive ritenute tuttavia immorali? Come può egli considerare positivo il libero mercato e non le conseguenze negative dei sostanziosi sussidi, delle distorsioni e delle inefficienze improduttive che il complesso militare-industriale comporta?

Nell’opporsi a qualsiasi aggressione privata o di gruppo contro i diritti delle persone o delle proprietà, il libertario è con-



*Murray Rothbard (1926-1995)*

sapevole che in tutta la storia e fino ai giorni nostri c'è stato e c'è un solo aggressore centrale, dominante e potente che ha offeso tutti questi diritti: lo Stato. A differenza di tutti gli altri pensatori, di destra, di sinistra e di centro, il libertario si rifiuta di dare allo Stato la licenza morale di commettere azioni che quasi tutti ritengono immorali, illegali e criminali se commesse da privati. Il libertario, in sintesi, insiste sull'applicazione della legge morale generale a tutti, senza eccezioni.

Ma se guardiamo allo Stato in sé, vediamo che ad esso è consentito, spesso anche con incoraggiamento, di commettere tutti quegli atti che anche i non libertari ritengono crimini riprovevoli. Lo Stato commette abitualmente omicidio di massa, chiamandolo "guerra", o talvolta "eliminazione dei sovversivi"; lo Stato pratica la schiavitù nelle proprie forze militari, e la chiama "coscrizione"; vive e giustifica la propria esistenza attraverso la pratica della rapina, chiamata "tassazione". Il libertario sostiene che il fatto che tali nefandezze vengano o meno sancite dalla maggioranza della popolazione non altera la loro vera natura: ossia, a prescindere dalla ratifica popolare, la guerra è e rimane omicidio di massa, la coscrizione è schiavitù, la tassazione è rapina. Il libertario, in breve, è quel bambino della favola che con insistenza ribadisce che "il Re è nudo".

In tutte le epoche, il Re ha avuto abiti su misura cuciti per lui dalla casta degli intellettuali della nazione. Nei secoli scorsi, gli intellettuali si premuravano di far sapere alla gente che i governanti erano divini, o comunque investiti di potere divino; quindi, ciò che poteva apparire all'ingenuo o all'incolto come dispotismo, omicidio di massa e rapina su vasta scala era semplicemente il divino che si manifestava nella politica con modi benigni e misteriosi. Negli ultimi decenni, man mano che la ratifica divina è andata logorandosi, gli "intellettuali di corte" dell'imperatore hanno intessuto apologie più sofisticate: hanno spiegato alla gente che tutto ciò che il

governo fa è finalizzato al “bene comune” e al “benessere sociale”, che il sistema delle tasse e delle spese opera in base al misterioso processo del “moltiplicatore” che mantiene l’economia in equilibrio, e che, in ogni caso, un’ampia gamma di “servizi” governativi non potrebbe mai essere assicurata da cittadini impegnati volontariamente nel mercato e nella società.

Il libertario rifiuta tutto ciò: egli considera le diverse apolo-  
gie solamente mezzi fraudolenti con cui lo Stato riesce a  
ottenere il consenso della gente, e insiste nel sostenere che  
qualsiasi servizio offerto dallo Stato può essere gestito in  
maniera più efficiente e morale dalla cooperazione privata.

Il libertario, dunque, ritiene che uno dei suoi compiti educa-  
tivi sia quello di diffondere la demistificazione e desacraliz-  
zazione dello Stato tra i suoi sventurati cittadini. Il suo com-  
pito è dimostrare che non solo il re, ma neppure lo Stato  
“democratico” indossa degli abiti; che tutti i governi si  
sostentano attraverso lo sfruttamento della gente; e che tale  
governo sfruttatore è il contrario della necessità oggettiva.  
Egli si sforza di dimostrare che l’esistenza stessa della tassa-  
zione e dello Stato crea per forza di cose una divisione di  
classe fra gli sfruttatori al governo e i sudditi sfruttati. Cerca  
di provare che il compito degli intellettuali di corte che  
sostengono lo Stato è sempre quello di tessere le fila della  
mistificazione al fine di indurre la gente ad accettare il domi-  
nio statale; vuole dimostrare che questi intellettuali, in com-  
penso, ottengono una quota di partecipazione al potere e alla  
ricchezza sottratti dai governanti ai loro sudditi.

Si consideri, ad esempio, l’istituto della tassazione, che gli  
statalisti hanno ritenuto essere in qualche modo “volontaria”.  
Chiunque possa veramente credere nella natura “volontaria”  
della tassazione dovrebbe provare a rifiutarsi di pagare le  
tasse, e vedere poi cosa succede. Se si analizza la tassazione,  
si scopre che di tutte le istituzioni e persone appartenenti alla  
società, solo il governo acquisisce i propri proventi attraver-

so la violenza coercitiva. Ogni altra persona nella società si procura entrate o tramite donazioni volontarie (circoli privati, società di carità, etc.) o attraverso la vendita di beni e servizi volontariamente acquistati dai consumatori. Se qualcuno, oltre allo Stato, si decidesse a imporre tasse, ciò verrebbe chiaramente considerato un atto di coercizione o di malcelato banditismo. Tuttavia, gli abiti mistici della “sovranità” hanno nascosto così bene questo processo che soltanto i libertari sono pronti a chiamare la tassazione con il termine che le è proprio: furto legalizzato e organizzato su scala gigantesca.

## **FRIEDRICH A. VON HAYEK**

### **Società di mercato e giustizia sociale**

Di tutte le lamentele sull'ingiustizia dei risultati del sistema di mercato la sola che sembra aver avuto il maggior effetto sulla politica attuale e sembra aver prodotto una distruzione progressiva delle eque norme di condotta e la loro sostituzione con una legge "sociale" tendente alla "giustizia sociale", non fu l'ampiezza dell'ineguaglianza dei compensi né la loro sproporzione con i meriti, i bisogni, gli sforzi riconosciuti, i mali capitati, o qualunque altra cosa sia stata messa in rilievo soprattutto dai filosofi sociali; bensì fu la richiesta di protezione contro la rovina immeritata da una posizione già acquisita. L'ordine di mercato è stato distorto più che da qualunque altra cosa proprio dai tentativi di proteggere i gruppi dalla decadenza dalla loro precedente posizione; e quando si invoca l'interferenza governativa in nome della "giustizia sociale" ciò oggi significa più spesso di quanto non sembri la richiesta di protezione della specifica posizione attuale di un gruppo. La "giustizia sociale" è così diventata poco più che la richiesta della protezione di interessi

acquisiti e la creazione di nuovi privilegi, come quando in nome della giustizia sociale al contadino si assicura la “parità” con il lavoratore industriale.

I fatti importanti che dobbiamo qui sottolineare sono: le posizioni così protette furono il portato di forze dello stesso tipo di quelle che oggi riducono la posizione specifica delle medesime persone; la posizione per la quale oggi comanda protezione, non fu più meritata o guadagnata della posizione inferiore ora prevedibile per loro; le posizioni precedenti potrebbero essere loro assicurate nella situazione mutata solo negando agli altri le stesse occasioni di ascesa cui essi devono la loro posizione precedente. In un ordine di mercato, il fatto che un gruppo di persone abbia raggiunto una certa posizione specifica non giustifica la pretesa di mantenerla perché essa non può essere difesa da una norma che dovrebbe essere applicata ugualmente a tutti.

Pertanto l’obiettivo della politica economica di una società libera non può mai essere quello di assicurare risultati particolari per persone specifiche, e il suo successo non si può misurare sommando il valore di questi risultati particolari. A questo proposito gli obiettivi di quella che si chiama “economia del benessere” sono fundamentalmente male interpretati, non solo perché non ha senso fare la somma dei vantaggi di persone diverse, ma perché l’idea di base del massimo sollievo dal bisogno (o di un massimo di prodotto sociale) è adatta solo ad una economia che serve una singola gerarchia di fini, ma non all’ordinamento spontaneo della *catallassi* che non ha concreti fini comuni.

Sebbene molti credano che il concetto di politica economica ottimale (o il giudizio se una politica economica sia migliore di un’altra) presupponga questo concetto di massimizzare il reddito reale aggregato di una data società (che è possibile solo in termini valutativi e perciò comporta una comparazione illegittima dell’utilità per le diverse persone), tuttavia in realtà non è così. Una politica ottimale in una *catallassi* può



*Friedrich von Hayek (1899-1992)*

tendere, e dovrebbe tendere, ad aumentare le opportunità per ogni membro della società indistintamente di avere un reddito elevato o, ciò che è poi la stessa cosa, l'opportunità che, qualunque possa essere la sua percentuale rispetto al reddito totale, l'equivalente reale di questa percentuale sia il più alto possibile.

Ci avvicineremo sempre più a questa condizione quando otterremo questo: indipendentemente dalla dispersione del reddito, tutto ciò che è prodotto è stato prodotto da persone o da enti che possono produrlo più a buon prezzo (o per lo meno allo stesso prezzo) di chi non lo produce, e venduto ad un prezzo inferiore di quello al quale potrebbe offrirlo qualcuno che in realtà non lo offre. (Questo tiene conto delle persone e degli enti per i quali i costi di produzione di un bene o di un servizio sono inferiori a quanto non lo siano per chi lo produce attualmente e che invece ora produce qualcos'altro, perché il vantaggio relativo in quell'altra produzione è ancora maggiore; in questo caso i costi totali della produzione del primo bene dovrebbero includere la perdita di quell'altro bene che non è prodotto).

Bisogna notare che questo *optimum* non presuppone ciò che la teoria economica chiama "concorrenza pura", ma presuppone soltanto che non ci siano ostacoli ad entrare nel commercio e che il mercato funzioni adeguatamente e diffonda le informazioni sulle opportunità. Si dovrebbe anche rilevare come questo obiettivo modesto e raggiungibile non sia mai stato perfettamente raggiunto perché ovunque e in tutti i tempi i governi hanno ristretto l'accesso ad alcune occupazioni o hanno tollerato persone ed enti che dissuadevano gli altri dall'accedere a determinate carriere quando questo sarebbe stato a loro di vantaggio.

Questa posizione di *optimum* significa che di qualunque combinazione di prodotti e servizi, in realtà si produce tanto quanto può produrre un qualunque metodo che conosciamo, perché quest'uso del meccanismo di mercato mette in gioco

in misura superiore ad ogni altro le conoscenze disperse dei membri della società. Ma questo si raggiungerà solo se lasciamo che la percentuale del totale che ciascun membro darà venga determinata dal meccanismo di mercato con tutte le sue irregolarità, perché solo attraverso la determinazione di mercato dei redditi ciascuno è spinto a fare ciò che questo risultato postula.

In altre parole, l'opportunità che la nostra percentuale imprevedibile di reddito totale rappresenti un insieme di beni e di servizi abbastanza ampio è dovuta al fatto che migliaia di altri costantemente si sottomettono alle verifiche cui il mercato li sottopone. Di conseguenza è anche nostro dovere accettare lo stesso tipo di mutamenti nel reddito e nella posizione che abbiamo, persino se è un declino nella posizione acquisita ed è dovuto a circostanze che non avremmo potuto prevedere e delle quali non siamo responsabili. È quindi completamente sbagliato il concetto di aver "guadagnato" (nel senso di meritato moralmente) il reddito che avevamo quando eravamo più fortunati e che perciò questo ci spetta finché ci sforziamo onestamente come prima e finché non riceviamo nessun avvertimento di rivolgerci altrove. Tutti, ricchi o poveri, devono il proprio reddito al risultato di un gioco misto di abilità o di fortuna, in cui il risultato globale e le percentuali sono alte solo perché abbiamo accettato di giocare quel gioco. E una volta che abbiamo accettato di giocare quel gioco ed approfittato dei suoi risultati, abbiamo l'obbligo morale di conformarci ai risultati persino se questi si ritorcono contro di noi.

È fuor di dubbio che in una società moderna tutti, tranne i più sfortunati e quelli che in un tipo diverso di società avrebbero potuto godere di privilegi legali, devono alla adozione di quel metodo un reddito assai più elevato di quanto potrebbero avere altrimenti. Non c'è naturalmente ragione perché una società che, grazie al mercato, è ricca come la società moderna, non procuri fuori del mercato un minimo di sicu-

rezza per tutti coloro che nel mercato cadono al di sotto di un certo livello. Volevamo soltanto dire che le considerazioni di giustizia non possono portare nessuna giustificazione per “correggere” i risultati del mercato e che la giustizia intesa nel senso di uguale trattamento sotto le stesse norme postula che ciascuno prenda ciò che gli offre un mercato in cui ogni partecipante si comporti onestamente. Esiste una sola giustizia di comportamento individuale, non una “giustizia sociale” separata.

**I testi raccolti in questa antologia sono tratti da:**

John LOCKE, *Two Treatises of Government*, 1690 (volume II, §§123-131).

Charles de Secondat barone di MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, 1748 (libro XX, capitoli primo e secondo)

Adam SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (libro I, capitolo secondo).

Thomas JEFFERSON, *Declaration of Independence*, 1776.

Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1783 (parte II).

Benjamin CONSTANT, *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, 1814 (parte II, capitolo terzo).

Frédéric BASTIAT, *Propriété et Loi*, 1848.

Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 1836-1840 (parte II, capitolo sesto)

John Stuart MILL, *Utilitarianism*, 1861 (capitolo V).

Ludwig von MISES, *Liberalismus*, 1927 (capitolo IV)

Bruno LEONI, *Les hommes libres et le futur de l'économie de marché*, 1965.

Murray N. ROTHBARD, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973 (parte I, capitolo secondo).

Friedrich A. von HAYEK, *Liberalism* (§43-§51).

## Bibliografia

Giuseppe BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

Raimondo CUBEDDU, *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione, 1997.

John LOCKE, *Due trattati sul governo*, Torino, Utet, 1948 (1690).

MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, Torino, Utet, 1965 (1748).

Adam SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, Milano, Iseidi, 1973 (1776).

Immanuel KANT, "Per la pace perpetua" (1795), in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Wilhelm HUMBOLDT, *Antologia degli scritti politici*, Bologna, Il Mulino, 1961 (1792).

Benjamin CONSTANT, *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione nei loro rapporti con la civiltà europea*, Milano, Rizzoli, 1961 (1814).

Frédéric BASTIAT - Gustave de MOLINARI, *Contro lo statalismo*, Macerata, Liberilibri, 1995 (1848-1849).

Alexis de TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli, 1991 (1835-1840).

Albert J. NOCK, *Il nostro nemico, lo Stato*, Macerata, Edizioni Liberilibri, 1995 (1835).

John Stuart MILL, *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1981 (1839).

Ludwig von MISES, *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997 (1927)

- Ludwig von MISES, *Socialismo*, Milano, Rusconi, 1990 (1922).
- Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, Torino, Utet, 1959 (1949).
- Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1986 (1973-79).
- Friedrich A. von HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Milano, Rusconi, 1997 (1988).
- Eamonn BUTLER, *Friedrich A. Hayek*, Pordenone, Studio Tesi, 1986 (1983).
- Bruno LEONI, *La libertà e la legge*, Macerata, Edizioni Liberilibri, 1995 (1961).
- Bruno LEONI, *Le pretese e i poteri: le radici individuali del diritto e della politica*, Milano, Società aperta, 1997.
- Karl R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975 (1957).
- Angelo M. PETRONI (a cura di), *Karl R. Popper: il pensiero politico*, Torino, Centro Einaudi, 1981.
- Karl R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1973 (1945).
- Robert NOZICK, *Anarchia, Stato e Utopia*, Firenze, Le Monnier, 1981 (1974).
- Murray B. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, Macerata, Liberilibri, 1996 (1973).
- Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996 (1982).
- Murray N. ROTHBARD, "Nazioni per consenso" (1995), in: E. Renan - M. N. Rothbard, *Nazione, cos'è*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 1996.

# INDICE

Introduzione p. 1

## **Parte Prima Tolleranza, proprietà e consenso**

John Locke: I fini della società politica e del governo p. 9

## **Parte Seconda L'età dei Lumi**

Montesquieu: Lo spirito del commercio p. 17

Adam Smith: Del principio che dà origine  
alla divisione del lavoro p. 21

Thomas Jefferson: La Dichiarazione d'Indipendenza p. 27

Immanuel Kant: L'uomo è un fine p. 35

## **Parte Terza La libertà nell'epoca della democrazia**

Benjamin Constant: Di un aspetto sotto il quale  
l'usurpazione è più incresciosa del dispotismo assoluto p. 41

Frédéric Bastiat: La legge e la libertà p. 47

Alexis de Tocqueville: Quale specie di dispotismo  
devono temere le nazioni democratiche p. 53

John Stuart Mill: La giustizia come utilità sociale p. 61

### **Parte Quarta**

#### **Rinascita del liberalismo e scuola austriaca**

Ludwig von Mises: Il liberalismo e i partiti politici p. 67

Bruno Leoni: Gli uomini liberi ed il futuro  
dell'economia di mercato p. 73

Murray N. Rothbard: Il principio di non-aggressione p. 81

Friedrich A. von Hayek: Società di mercato  
e giustizia globale p. 87

**Fonti** p. 93

**Bibliografia essenziale** p. 95

*Si ringrazia:*

- Banco Ambrosiano Veneto - *Gruppo Intesa*
- AEM





