

PAOLO SILVESTRI

**LEGGE E LIBERTÀ.  
CINQUE VARIAZIONI ATTRAVERSO  
LA VITA E IL PENSIERO  
DI LUIGI EINAUDI**

*In questo articolo alcuni snodi della vita e del pensiero di Luigi Einaudi vengono riletti ed elaborati in cinque variazioni, ognuna delle quali individua una figura emblematica del nesso Legge-Libertà. La tesi dell'autore è che nel pensiero di Einaudi emerge fenomenologicamente la consapevolezza che la questione della libertà ha a che fare sia con il problema della relazione di un individuo o di una comunità con i propri limiti, sia con il problema del superamento di questi limiti in vista del nuovo e del meglio. I limiti sono qui intesi come fondamento o condizioni di possibilità tanto delle istituzioni (economiche, politiche e giuridiche) quanto del pensiero e dell'azione umana. Di conseguenza, la «Legge» è declinata – lato sensu e tenendo presente il rapporto necessariamente ambivalente che essa intrattiene con la libertà – come una figura del limite.*

Anno XLIV, n. 195 online  
maggio-agosto 2009  
ISSN 2035-5866

**RALF DAHRENDORF  
E IL CENTRO EINAUDI**

Pier Giuseppe Monateri  
Editoriale

Ralf Dahrendorf  
Autoritratto

Alessandro Somma  
L'economia sociale  
di mercato / 1. Il fascino  
della terza via: torna di moda  
un passato mai passato

Paolo Silvestri  
Legge e libertà.  
Cinque variazioni  
attraverso la vita e il pensiero  
di Luigi Einaudi

Giuseppe Valditara  
Quale riforma dell'università  
in Italia?

Attività del Centro Einaudi  
(gennaio-giugno 2009)

**bdl**  
Biblioteca della libertà

«Biblioteca della libertà»

Direttore: Pier Giuseppe Monateri

ISSN 2035-5866

Rivista quadrimestrale online del Centro Einaudi

[[www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html](http://www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html)]

Direttore responsabile: Giorgio Frankel

© 2009 Centro di Ricerca e Documentazione

“Luigi Einaudi”

PAOLO SILVESTRI

**LEGGE E LIBERTÀ.  
CINQUE VARIAZIONI ATTRAVERSO  
LA VITA E IL PENSIERO  
DI LUIGI EINAUDI**

«The map is not the place, but you need the map to get there»

(Richard Powers, in una intervista  
a proposito del suo romanzo *The Gold Bug Variations*)

**PROLOGO**

Non vi è stato autentico pensatore liberale che non abbia avvertito il problema della relazione tra libertà e legge. Un problema sintetizzabile, molto schematicamente, nell'esigenza di evitare i due estremi di una legge senza libertà o di una libertà senza legge, vale a dire: di un potere assoluto o di un'assoluta anarchia, di una legge che soffoca, ingabbia o guida paternalisticamente la libertà o di una libertà assoluta che distrugge le sue stesse condizioni di possibilità.

Bisogna tuttavia evitare di configurare i due estremi del nesso tra libertà e legge in termini dicotomici, oppositivi e statici, come se cioè il problema fosse Libertà *versus* Legge. Così facendo si corre un duplice rischio: di configurare la legge sempre e solo come un atto coercitivo, che cioè coarta inevitabilmente la libertà; e di non cogliere il vero problema che è quello dell'obbedienza alla legge, di quell'obbedienza in virtù della quale la legge non venga percepita come coercitiva, ma come un'obbligazione a cui si presta un *libero* consenso.

In quest'ottica il problema della libertà umana si configura non solo come problema di *libertà sotto la legge*, ma anche come istanza di *libertà dalla legge*. L'istanza di superare, di andare oltre la «Legge» (la tradizione, l'autorità, un paradigma scientifico, la consuetudine e persino l'ordine costituzionale) quando essa non sia più ritenuta giusta e/o giustificabile, cioè legittima. Un'istanza che tuttavia, in quanto emergente dall'esperienza concreta della vita, non è mai preventivabile a priori.

La tesi che qui intendo sostenere è che nel pensiero di Einaudi emerge la consapevolezza, sebbene mai sufficientemente esplicitata in termini filosofici, che la questione della libertà ha a che fare sia con il problema della *relazione* di un individuo o di una comunità con i propri *limiti*<sup>1</sup> – di cui la *Lex*, l'*Auctoritas* e la *Veritas* sono figure emblematiche –, sia con il problema del *superamento* di questi limiti.

<sup>1</sup> In questa sede faccio particolare riferimento al problema del limite come tematizzato da P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, trad. it. e cura di P. Heri-

I limiti sono qui intesi come fondamento o condizioni di possibilità sia delle istituzioni (economiche, politiche e giuridiche), sia del pensiero e dell'azione umana. La nozione di legge che cercherò di mettere a tema non fa dunque riferimento alla versione datane dal giuspositivismo. Versione che del resto l'anglofilia e la cultura anglosassone di Einaudi escludevano in partenza. La «legge» è qui da intendersi – in un'accezione più ampia e tenendo presente il rapporto necessariamente ambivalente che essa intrattiene con la libertà – come una figura del limite<sup>2</sup>.

Non è certamente un caso se l'unica volta che Einaudi azzarda una definizione del liberalismo lo qualifica come una «dottrina di limiti»<sup>3</sup>. Così come non è un caso il fatto che non definisca mai, analiticamente o concettualmente, la libertà<sup>4</sup>. Perfettamente consapevole che quello della libertà è un problema eterno dell'uomo, e proprio allorché si affacciavano alla storia i primi distinguo tra liberalismo e «neo» o «nuovo liberalismo», Einaudi ammoniva che «il liberalismo è uno e si perpetua nel tempo; ma ogni generazione deve risolvere i problemi suoi, che sono diversi da quelli di ieri e saranno superati e rinnovati dai problemi del domani. Perciò anche i liberali debbono porsi ad ogni momento il quesito: come debbo oggi risolvere i problemi del mio tempo, in guisa che la soluzione adottata giovi a conservare il bene supremo che è la libertà dell'uomo?»<sup>5</sup>. Inoltre, è degna di nota la circostanza per cui Einaudi si riferiva all'istanza umana di libertà accostandola alla tematica dell'emersione del «nuovo». E ancora più significativo è il fatto che questa istanza la esprimesse in termini metaforici più che categoriali, come quando scrive: «*rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l'ignoto ancora aperto all'avanzamento materiale e morale dell'umanità*»<sup>6</sup>.

La summenzionata consapevolezza einaudiana emerge anzitutto dall'insistenza con cui sottolinea l'importanza, in ognuna delle sfere dell'attività umana e sociale (*in primis* l'economico, il politico e il giuridico), di lasciare aperta la possibilità del *cambiamento*.

tier, Giappichelli, Torino 2005; P. Heritier, *Introduzione*, ivi, pp. 1-31; dello stesso autore, *Società post-hitleriane? Urbe-internet vol. 2. Materiali didattici di estetica giuridica*, Giappichelli, Torino 2007. Sul pensiero di Legendre cfr. anche L. Avitabile, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2004; per una ripresa di questa prospettiva: A. Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, trad. it. Mondadori, Milano 2006. Per una speculazione filosofico-metodologica sulla questione del limite è fondamentale P. Nerhot, *La metafora del passaggio. Il concetto di tempo in S. Agostino. Fondamento di una nuova etica*, Cedam, Padova 2008.

<sup>2</sup> Cfr., da diverse prospettive, P. Heritier, *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2008, pp. 39-104; P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, cit., *passim*; B. Montanari, *Libertà, responsabilità, legge*, in B. Montanari (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 27-63.

<sup>3</sup> L. Einaudi, *Liberalismo* [1944], in *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, a cura di P. Soddu, Leo Olschki, Firenze 2001, pp. 65-66.

<sup>4</sup> Ho discusso della concezione einaudiana della libertà con A. Giordano (recensendo il suo libro *Il pensiero politico di Luigi Einaudi*, Name, Genova 2006): P. Silvestri, *On Einaudi's liberal heritage*, «History of Economic Ideas», XVI, 2008, n. 1-2, pp. 245-252; A. Giordano, *A short reply*, ivi, pp. 253-255.

<sup>5</sup> L. Einaudi, *Il nuovo liberalismo* [1945], in *Riflessioni*, cit., p. 119.

<sup>6</sup> L. Einaudi, *In lode del profitto* [1956], in *Prediche inutili*, Einaudi, Torino 1956-1959, p. 192.

Questa stessa consapevolezza è altrove espressa da Einaudi come istanza antiriduttivista, o meglio come necessità, per l'uomo e la società, di mantenere aperto l'accesso a un livello di discorso 'qualitativo' che integri quello meramente 'quantitativo'. Per dirla con parole einaudiane che incontreremo nel prosieguo: dalla razionalità degli interessi ai valori condivisi (affinché, nella «città divina», «la parola "imposta" sia sconosciuta», poiché «tutti sanno la ragione ed il valore del sacrificio offerto sull'altare della cosa comune»); dal «compromesso» come scambio utilitaristico («*do ut des*» o «puro calcolo partigiano egoistico») al compromesso come «adesione leale» (o «superamento degli opposti in una unità superiore»); dalla razionalità delle procedure (il criterio maggioritario della «*major pars*») al riconoscimento identitario della «*sanior pars*»; dalla mera legalità della legge (che «è sempre formalmente coattiva») alla sua piena legittimità (in virtù della quale il «popolo dice: questa è legge. E ad essa ubbidisce»); infine, quasi a voler porre un freno alla riduzione dell'attività economica all'aspetto razional-calcolante, Einaudi enfatizzava la dinamica *antropologica* del desiderio. Se per un verso «il principio fondamentale economico fu e rimarrà sempre la limitazione dei mezzi atti a conseguire i fini numerosi e mutevoli e ognora moltiplicantesi che gli uomini si propongono», dall'altro egli poneva l'accento non tanto sul calcolo razionale dei mezzi ma sulla forza dirompente del *desiderio* che riscrive in continuazione i limiti dell'umano: per quanto «gli avanzamenti della tecnica e della scienza fanno ogni giorno arretrare [...] l'ostacolo posto dalla limitazione dei mezzi alla soddisfazione dei desideri umani», «i desideri dell'uomo corrono di più di quel che non corra la scienza [...]. Se lo sguardo dell'uomo non fosse così rivolto verso il *nuovo* e verso l'*alto*, in che egli si distinguerebbe dalle specie animali?»<sup>7</sup>.

Tenterò allora di impostare una possibile rilettura di alcuni passaggi chiave del discorso einaudiano che si configurano come momenti di crisi e, simultaneamente, di crescita di una riflessione che cessò solo con la morte. Si tratta di passaggi scritti e riscritti in continuazione, in virtù di un intreccio tra vita e pensiero, esperienza e riflessione, che è costitutivo dell'uomo Einaudi. Infatti, costantemente pungolato dai grandi mutamenti e dalle vicende, spesso tragiche, della sua epoca, egli dovette riformulare più e più volte i principi guida, le leggi del suo pensiero.

Questi passaggi della vita e del pensiero di Einaudi sono dunque importanti poiché consentiranno di mettere a fuoco un tema che ritorna, ma mai identico a se stesso: il rapporto Legge-Libertà. Secondo la dinamica delle variazioni sul tema, svilupperò questo rapporto attraverso cinque figure emblematiche.

### 1. IN PARTICOLARE: «REGOLE DEL GIOCO» E «LOTTA»

Come ho cercato di sostenere altrove, il liberalismo di Einaudi non può essere adeguatamente compreso se non riconducendolo alla sua lunga e inconclusa ricerca del buongoverno<sup>8</sup>. Nonostante le varie declinazioni che il pensiero politico occidentale ha con-

<sup>7</sup> L. Einaudi, *Scienza economica ed economisti nel momento presente*, Tip. Artigianelli, Torino 1950, p. 23.

<sup>8</sup> In questa sede riprendo e sviluppo alcune tesi e conclusioni a cui ero pervenuto nel volume *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008. A proposito di Einaudi, Bobbio scriveva: «nessuno usa più le parole buongoverno e malgoverno, e chi le usa ancora

ferito al buongoverno, autentico mito sempre risorgente nel corso di una storia più che bimillennaria<sup>9</sup>, nella sua accezione più ampia esso ha mantenuto il significato generale di *modello ideale di società*. Un modello che tuttavia non rappresentava per Einaudi un ideale di società perfetta, semmai, e *al limite*, perfettibile (lo vedremo meglio nelle conclusioni – sezione 5 –, ma è bene dirlo sin d'ora per evitare equivoci circa la pretesa impossibilità di conciliare liberalismo e buongoverno<sup>10</sup>). Riprendendo e riaggiornando questo mito, Einaudi cominciò a riferirsi al buongoverno, spesso in maniera allusiva, soprattutto quando i suoi sforzi intellettuali si concentrarono nel tentativo di ricostruire le istituzioni liberali distrutte prima dalla guerra e poi dal fascismo.

Il modello ideale di società liberale ricercato da Einaudi consta di due momenti essenziali, che rappresentano i due momenti della «lotta» o, per così dire, i due fuochi del buongoverno: la concorrenza e la discussione, o, più in generale, il mercato e la sfera pubblica<sup>11</sup>, in cui il liberale piemontese intravede il principio del progresso materiale e intellettuale. Se la concorrenza è concepita come un meccanismo di selezione dei migliori e in vista del meglio e del nuovo, allo stesso modo la discussione funge da principio che opera in vista della verità. Ad accomunarle è la condizione necessaria della lotta, ossia la varietà e la diversità (di azioni e di opinioni): in una parola, il pluralismo.

Nella misura in cui la Prima guerra mondiale, il biennio rosso e poi il fascismo fattosi regime avevano via via minacciato, in un crescendo tellurico, le fondamenta del vecchio ordine liberale, Einaudi cercò in un primo tempo di difenderlo strenuamente.

sembra volto al passato, a un passato remoto, che solo un compositore di prediche inutili ha ancora il coraggio di riesumare». Ora, pur notando che l'antitesi «buongoverno e malgoverno» è «uno dei grandi temi, se non il più grande, della riflessione politica di tutti i tempi», egli declinava riduttivamente il buongoverno einaudiano come governo dei buoni governanti (nello specifico, faceva riferimento alla figura di Cavour quale *exemplum* einaudiano di buon governante). Per una declinazione del buongoverno einaudiano nei termini di una teoria del massimo benessere collettivo: F. Forte, *Luigi Einaudi: il mercato e il buongoverno*, Einaudi, Torino 1982. Röpke aveva alluso al «vasto programma del "buon governo" al quale Einaudi ha dedicato la sua vita» facendo riferimento al problema del rapporto tra istituzioni giuridico-politiche e mercato: W. Röpke, *La lezione di Luigi Einaudi*, in A. Dalle Molle (a cura di), *Il maestro dell'economia di domani*, Edizioni di via aperta, s.l. 1961, p. 30, corsivi miei.

<sup>9</sup> Cfr., fra gli altri, N. Bobbio, *Il buongoverno*, Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Adunanza solenne del 26 giugno 1981), VIII/5, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1983, pp. 235-244; Q. Skinner, *Virtù rinascimentali*, trad. it. Il Mulino, Bologna 2006. In entrambe le opere mancano riferimenti alla ricezione-traduzione, da parte dell'umanesimo italiano, della tematica del buongoverno nella trattatistica dell'*oikonomia*, ciò che ancora oggi ingenera equivoci interpretativi (vedi *infra*, note e testo).

<sup>10</sup> Un equivoco spesso dovuto alla declinazione del «buongoverno» nei termini della filosofia politica greca o del repubblicanesimo; cfr. ad esempio A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, seconda edizione, Giappichelli, Torino 1967, p. 321. Per una rilettura della tematica del buongoverno in chiave liberaldemocratica si veda C. Donolo, *Il sogno del buon governo. Apologia del regime democratico*, Anabasi, Milano 2002.

<sup>11</sup> Già Bruno Leoni aveva intuito nel pensiero einaudiano l'esistenza di un «parallelismo dell'ordine economico e dell'ordine politico», nel quale si inserirebbe «un'altra coppia di concetti reciprocamente corrispondenti: il mercato da un lato, la discussione dall'altro» (B. Leoni, *Luigi Einaudi e la scienza del governo* (conferenza tenuta per il Circolo della critica nell'Aula magna della Facoltà di Economia e commercio dell'Università di Torino il 20 novembre 1963), Einaudi, Torino 1964, p. 21).

Nell'articolo *Verso la città divina* (1920), scritto in quel contesto di disordine sociale dal quale trasse linfa il fascismo, il liberale risponde criticamente a un articolo di Giuseppe Rensi, il quale aveva parlato di «un vero inno alla forza che unifica, che uccide il dubbio e segna la strada», auspicando l'intervento di un potere autoritario in grado di ristabilire l'ordine. Dopo avere riconosciuto che «il suo inno risponde ad un bisogno dell'animo umano il quale rifugge dai contrasti, dalle lotte di uomini, di partiti, di idee, e desidera la tranquillità, la concordia, la unità degli spiriti, anche se ottenuta col ferro e col sangue», Einaudi incalza tracciando i presupposti della «città divina», cioè la sua concezione ideale di stato di diritto, iscrivendoli nella polarità tra *fecondità della lotta* e necessaria *cornice di regole*. «Se ne fossi capace vorrei scrivere un inno irruente ed avvincente come il suo, alla discordia, alla lotta, alla disunione degli spiriti [...]. Quale mai ragione sostanziale vi è perché lo Stato debba avere un proprio ideale di vita a cui debba napoleonicamente costringere gli uomini ad uniformarsi? Perché una sola religione e non molte? Perché una sola opinione politica, sociale o spirituale e non infinite opinioni? Il bello, il perfetto, non è l'uniformità, non è l'unità, ma la varietà ed il contrasto»<sup>12</sup>. Varietà e contrasto che tuttavia possono darsi solo all'interno di quello che Einaudi chiama, in questa primissima allusione alla «città divina», lo «stato limite» (si veda il punto 3.2).

L'istanza della fecondità della lotta può essere ricondotta a quel nucleo antropologico del liberalismo di Einaudi (le sue «idee madri») esplicitato ne *La bellezza della lotta* (1923). Contro ogni imposizione dall'alto o, peggio ancora, contro ogni tentativo subdolanamente paternalistico, sia esso intentato dal politicante di turno, dal socialismo o dalla nascente dottrina corporativa, Einaudi riaffermava il valore degli «sforzi di coloro i quali vogliono elevarsi da sé e, in questo sforzo, lottano, cadono, si rialzano, imparando a proprie spese a vincere ed a perfezionarsi»<sup>13</sup>.

Non è superfluo notare che all'origine della concezione einaudiana della lotta e della libertà c'è l'antropologia cristiana anti-perfettista: l'uomo quale essere carente e fallibile, non perfetto bensì perfettibile<sup>14</sup>. Sebbene Einaudi accenni poche volte a questo retroterra<sup>15</sup>, esso rimane sullo sfondo di molte sue affermazioni circa la fallibilità della

<sup>12</sup> L. Einaudi, *Verso la città divina* [1920], in *Il buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a cura di E. Rossi, Laterza, Bari 1954, pp. 32-33. Si noti la somiglianza tra i passi di Einaudi menzionati nel testo e l'elogio popperiano della torre di Babele: K.R. Popper, *Congetture e confutazioni* [1969], a cura di G. Pancaldi, trad. it. Il Mulino, Bologna 1972, p. 598; ancora di Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore. Conferenze e saggi di trent'anni di attività*, trad. it. a cura di B. Di Noi, Armando, Roma 1989, p. 213. Per una recente rilettura di questa tematica: E. Di Nuoscio e P. Heritier, *Le culture a Babele: scacco od opportunità?*, in E. Di Nuoscio e P. Heritier (a cura di), *Le culture di Babele. Saggi di antropologia filosofico-giuridica*, Medusa, Milano 2008, pp. 7-15.

<sup>13</sup> L. Einaudi, *La bellezza della lotta* [1923], in *Le lotte del lavoro*, Piero Gobetti editore, Torino 1924, p. 7.

<sup>14</sup> Sulle possibili configurazioni del rapporto tra cristianesimo e liberalismo cfr. i saggi contenuti in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*, cit., specialmente P. Nemo, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, ivi, pp. 129-161; da ultimo, D. Antiseri e G. Giorello, *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti*, postfazione di S. Tagliagambe, Bompiani, Milano 2008.

<sup>15</sup> Si veda L. Einaudi, *Perché la guerra continua* [1920], in *Cronache economiche e politiche di un trentennio (1893-1925)*, 8 volumi, Einaudi, Torino 1961-1966 [d'ora in poi *Cronache*], vol. V, 1963, pp. 967-977, ove Einaudi contrappone due concezioni dell'uomo e, conseguentemente, della società:

conoscenza e dell'azione umana. Un retroterra a cui Einaudi attingerà più volte, anche rileggendo alcuni pensatori anglosassoni che, sebbene non necessariamente cristiani, erano da lui considerati tra i «fondatori» e/o fautori dell'esercizio della *critica* nella sfera pubblica: Milton, Junius<sup>16</sup>, Mill, Dicey, Bryce.

Dopo aver accusato duramente *Il silenzio degli industriali*<sup>17</sup> seguito all'omicidio Matteotti, il liberale dovette amaramente constatare la rinuncia all'esercizio della critica di fronte all'evento che segnerà la svolta dittatoriale. Rinuncia che tuttavia ascriveva, almeno inizialmente, a una sparuta minoranza, continuando a confidare nel potere della critica.

Un anno prima delle dimissioni forzate dal «Corriere della Sera», seguite all'estromissione del suo amico e direttore Albertini, il liberale lanciava uno degli ultimi moniti agli italiani scrivendo la *Prefazione* (1925) a *La libertà* di Mill. *On Liberty* si ripubblica in veste italiana «in un momento nel quale il diritto di critica, di non conformismo, le ragioni della lotta contro l'uniformità hanno urgente bisogno di affermarsi». Proprio perché il fascismo aveva iniziato a imbavagliare la stampa e il paese era vieppiù «sospinto verso l'intolleranza», Einaudi riteneva necessario riaffermare a gran voce gli «immortali principi» di Mill: «la verità può diventare norma di azione solo quando ad ognuno sia lasciata amplissima libertà di contraddirla e di confutarla [...]. La verità, divenuta dogma, non esercita più efficacia miglioratrice sul carattere e sulla condotta degli uomini»<sup>18</sup>.

Sempre con Mill, Einaudi prese coscienza del fatto che, come disse anni più tardi in una prefazione agli scritti del suo amico Albertini, il fascismo era supportato da un consenso di massa; pertanto, il vero e «sempre vivo» problema della libertà è quello «di difendere la libertà dei meno contro la tirannide dei più»<sup>19</sup>.

Crollato definitivamente il vecchio ordine liberale, e ritiratosi agli studi privati, Einaudi dedicò i suoi sforzi intellettuali al tentativo di rifondarlo all'insegna di un plesso di valori (liberali) ampiamente condivisi e catalizzati dall'ideale del buongoverno. Era stato infatti proprio l'ampio consenso suscitato dal fascismo a fargli comprendere (lo vedremo anche attraverso le discussioni con gli allievi) che le lotte del biennio rosso non erano solo lotte di interessi, ma lotte per il riconoscimento di istanze assiologiche che il regime liberale non aveva saputo comprendere.

quella perfettista della «ragion ragionante», che vorrebbe «creare lo stato e la società» muovendo dalla premessa dell'«uomo naturalmente buono e perverso dalle istituzioni politiche», e quella «romana, cristiana, anglo-sassone dell'uomo reale, misto di virtù e di vizi, di ragione e di passioni, dell'uomo storico, quale si è formato nei millenni, quale è plasmato dalla terra, dalle istituzioni del passato, dalle generazioni precedenti».

<sup>16</sup> Vale la pena ricordare che lo stesso Einaudi si firmava con lo pseudonimo Junius, specialmente nei suoi articoli più polemici, alcuni dei quali li raccolse in *Lettere politiche di Junius*, Laterza, Bari 1920, evocando in questo modo le celebri *Letters of Junius*, considerate il «battistrada della stampa moderna»: J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* [1962], trad. it. Laterza, Bari 1971, pp. 78-79.

<sup>17</sup> L. Einaudi, *Il silenzio degli industriali* [1924], in *Cronache*, cit., vol. VII, 1965, pp. 767-768.

<sup>18</sup> L. Einaudi, *Prefazione* a J.S. Mill, *La libertà*, Piero Gobetti editore, Torino 1925, p. 4.

<sup>19</sup> L. Einaudi, *Prefazione* a L. Albertini, *In difesa della libertà. Discorsi e scritti*, Rizzoli, Milano-Roma 1947, p. XV.

Nel tentativo di comprendere le cause della disgregazione del tessuto sociale, Einaudi rileggerà il passato per rifondare le future istituzioni liberali. In uno snodo cruciale della sua riflessione, riportando alla memoria l'*ethos* e il *modus agendi* dei componenti del ceto medio, Einaudi scrive che era una grande fortuna che in quell'epoca «le classi veramente rappresentative dell'Italia, composte di medi e piccoli industriali proprietari fit-tavoli mercanti ed artigiani operosissimi e [...] di professionisti retti e di burocrati devoti al bene pubblico, fornissero ancora allo stato un buon numero di uomini di governo. Probi e laboriosi essi riponevano la somma dell'arte di stato nel "governar bene" la cosa pubblica, intendendo per "*buon governo*" quel modo saggiamente *prudente* di amministrare che usavano nelle faccende private»<sup>20</sup>.

Per intendere la portata e il significato di questo passo, bisogna accostarlo a un altro scritto, profondamente autobiografico, nel quale Einaudi rievoca l'*ethos* e *narra* le gesta della sua famiglia, in specie della madre e dello zio (che Einaudi aveva «venerato come secondo padre»): «questo che io osservavo nella *casa* avita erano le abitudini universali della borghesia piemontese per gran parte del secolo XIX». Quelle abitudini formavano «una classe dirigente che lasciò tracce profonde di onestà, di capacità, di parsimonia, di devozione al dovere nella vita politica ed amministrativa del Piemonte che fece l'Italia». A quell'epoca, prosegue Einaudi, «l'uomo, la famiglia non si concepivano sradicati dalla terra, dalla casa, dal comune; e sono questi *sentimenti* che partoriscono anche l'attaccamento e la devozione alla patria e lo spirito di sacrificio, in cui soltanto germogliano gli stati saldi»<sup>21</sup>.

Fra le righe di queste due citazioni si possono ritrovare condensati alcuni dei problemi più ricorrenti nella filosofia politica, giuridica ed economica: il problema dell'ordine, della legittimità e dell'obbligazione; il problema della classe politica, del rapporto tra privato e pubblico, tra società civile e governo, tra mercato e stato; il problema del rapporto tra "etico", "economico", "giuridico" e "politico"; e, *last but not least*, il problema delle relazioni individuali, familiari, affettive e sociali, dei valori, delle tradizioni e delle virtù civiche su cui si regge ogni ordinamento sociale (nello specifico di questi passi Einaudi chiama in causa: prudenza, parsimonia, laboriosità, onestà, professionalità, lealtà, fiducia, spirito di sacrificio). Quest'ultimo problema diverrà un vero e proprio rovello della ricerca einaudiana di un buongoverno liberale<sup>22</sup>.

Ora, per la nostra analisi è significativo che questi problemi vengano evocati attraverso una latente *analogia* tra *governo della casa* e *governo civile*. Il discorso einaudiano sul buongoverno, pur incorporando le classiche declinazioni di questa tematica – *governo della legge* (o *rule of law*), *governo dei buoni governanti*, *governo o costituzio-*

<sup>20</sup> L. Einaudi, *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana*, Laterza, Bari 1933, p. 400.

<sup>21</sup> L. Einaudi, *Avvertenza del compilatore* [1922], in *Pagine doglianesi, 1893-1943*, a cura del Comune e della Biblioteca civica «Luigi Einaudi», Dogliani 1988, pp. 32-34.

<sup>22</sup> Sotto molti punti di vista questo rovello può essere paragonato al cosiddetto «paradosso» di Böchenforde: «lo stato secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire» (E.W. Böchenforde, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione* [1967], in P. Prodi e L. Sartori (a cura di), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna 1986, p. 121); sul quale, da ultimo, J. Habermas, *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, in J. Ratzinger e J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale* [2004], Morcelliana, Brescia 2005, pp. 21-40.



*ne mista* –, si carica di un significato affatto peculiare proprio in virtù di questa analogia, tipica dell'umanesimo (*microcosmo-macrocosmo*) e particolarmente ricorrente in tutta la tradizione della trattatistica italiana sull'*oikonomia* (o economica), specialmente tra Cinquecento e Seicento. In questa trattatistica vi era la profonda convinzione che l'economica costituisse «un valido strumento di regolazione familiare e civile: di qui il frequente accostamento, che ritroviamo pressoché in tutti i trattati, fra casa e città, governo domestico e governo politico, padre e principe»<sup>23</sup>. «La *visione* che l'economica ci restituisce dell'antico regime e dei sistemi di pensiero in esso operanti è dunque ben più ampia di quella domestica e viene a toccare *strutture mentali profonde*. Siamo infatti in presenza di un *tipo di assetto politico e sociale che non si definisce in opposizione all'ambito privato, ma bensì a partire da quest'ambito stesso*: diviene perciò possibile teorizzare il "buon governo" della città, o della "repubblica", solo nella misura in cui sia stato già delineato e attuato il "buon governo" della casa». Da questo punto di vista l'economica fa parte «di un progetto di "*costituzione*" [anche nel senso di "*istituzione*"] generale dell'antico regime; in essa si *riflettono* e si *visualizzano* ulteriormente alcune delle *regole "non scritte" su cui si regge tutta l'organizzazione* dei primi secoli dell'età moderna»<sup>24</sup>.

Tutto ciò non deve far pensare che l'obiettivo di Einaudi sia ricostituire il buon ordine antico. Infatti, come è stato notato, in qualità di autorevole «ministro dell'opinione pubblica» Einaudi aveva accompagnato «con il proprio commento il grande processo di trasformazione» conosciuto dall'Italia, costruendo «al tempo stesso un *modello di società ideale*, meno lontano dalla società italiana di quanto si potrebbe pensare»<sup>25</sup>. Ciononostante, dal mio punto di vista non importa tanto indagare il grado di realismo di questo modello. Conta riflettere sul modello in quanto tale e sul significato dello (e che si produce dallo) scarto tra modello e realtà. In altri termini, se il buongoverno è la risposta che Einaudi fornisce, in quel particolare contesto storico, all'Italia martoriata dalla guerra e dal fascismo, similmente il Buongoverno risponde al bisogno vitale che ha ogni comunità di condividere un *dover essere*, una *rappresentazione-visione* della giustizia e del bene che doti di un senso comune l'agire degli uomini in società (si pensi sin d'ora al fatto che Einaudi inserì nella raccolta *Il buongoverno* alcuni particolari del celebre affresco del Lorenzetti che i governanti di Siena vollero *visibile* sulle pareti del Palazzo Pubblico).

Abbiamo allora citato i passi relativi all'analogia tra governo della casa e governo civile per anticipare il senso della ricerca einaudiana di un buongoverno liberale, ricerca mossa dall'esigenza di comprendere le dinamiche di quelle «strutture mentali profonde», di quelle «regole "non scritte" su cui si regge tutta l'organizzazione» sociale. Il buongoverno einaudiano è quindi un «progetto di "costituzione"», sempre *in itinere* e mai del tutto «istituito», costellato di metafore, narrazioni e immagini per mezzo delle quali «si *riflettono* e si *visualizzano*» quelle regole «invisibili» e fondanti l'ordine sociale.

<sup>23</sup> D. Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra Cinque e Seicento*, Bulzoni, Roma 1985, p. 68.

<sup>24</sup> Ivi, p. 200 (corsivi miei).

<sup>25</sup> R. Faucci, *Einaudi*, Utet, Torino 1986, p. 417.

**2. IN CONCRETO: IL «PADRE-MAESTRO» E IL «FIGLIO-ALLIEVO».****RIFORME O RIVOLUZIONE?**

Se il rapporto tra padre e figlio è, da sempre, una delle figure più concrete del nesso legge-libertà, nondimeno anche quello tra maestro e allievo evoca questo nesso. Non a caso, il binomio adottato nel titolo – «padre-maestro» e «figlio-allievo» – trae spunto da un'espressione utilizzata da Busino per qualificare il «misterioso» rapporto tra Einaudi ed Ernesto Rossi (vedi *infra*). È possibile tuttavia estendere questa figura del nesso legge-libertà al rapporto che Einaudi ebbe con altri due celebri allievi, Carlo Rosselli e Piero Gobetti, con la precisazione che, a causa della loro prematura e tragica morte, il rapporto si interruppe troppo presto perché Einaudi potesse instaurare quella peculiare relazione (ma non per questo meno problematica) che ebbe con Rossi.

Per i nostri scopi è interessante notare come dalle discussioni che il maestro sviluppò con i suoi allievi riemerge, con un'insistenza piuttosto significativa, il problema del rapporto fra tradizione e critica, anch'esso assimilabile a una figura del nesso legge-libertà. Ancora, e detto altrimenti, in queste discussioni emergeva la questione che, dalla fine dell'Ottocento sino a gran parte del Novecento, è stata variamente riproposta con la domanda: riforme o rivoluzione?<sup>26</sup>. I tre allievi, infatti, subirono il fascino, seppure in misura e modalità diverse, della dottrina socialista. E furono attratti, soprattutto Rosselli e Gobetti, dalle sirene della rivoluzione russa, i cui echi non tardarono ad arrivare in Italia, ulteriormente amplificati dalle lotte del biennio rosso.

Nel corso di quegli eventi, Einaudi si era formato una convinzione destinata a non mutare, e che esprimeva icasticamente in questi termini: «i rivoluzionari sono come bambini: vogliono scomporre e fare a pezzi la macchina produttrice, per vedere come è fatta dentro, nella illusione di poterne rimettere a posto i pezzi meglio, senza gli attriti odierni, che essi attribuiscono al capitalismo». La critica einaudiana è basata su una visione istituzionale ed evolutiva del mercato. Esso è, scrive Einaudi, un «delicatissimo e complicatissimo meccanismo» che solo può essere creato «dall'opera lenta dei secoli e dalla collaborazione di milioni di uomini pazienti, previdenti, geniali e lavoratori»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Su questo punto si veda, da ultimo, il celebre dibattito a distanza tra Marcuse e Popper (ove la posizione di Einaudi può essere assimilata a quella popperiana, nonostante le diverse fondamenta epistemologiche e filosofiche). Marcuse sosteneva che «la società capitalistica avanzata è la più ricca e tecnicamente più progredita società della storia. Essa offre – o dovrebbe offrire – le maggiori concrete possibilità di una pacifica e libera esistenza umana. Ma al tempo stesso è la società che reprime con estrema efficacia queste possibilità di pacificazione e di liberazione. Tale atteggiamento repressivo pervade oggi l'intera società e perciò può essere eliminato solo mediante una radicale modificazione della sua struttura». Dal canto suo, Popper obiettava che «in tutti gli ordinamenti sociali di cui abbiamo conoscenza sono esistite ingiustizia e oppressione, povertà e miseria, e anche gli ordinamenti delle nostre società democratiche occidentali non costituiscono un'eccezione. Ma le nostre società combattono questi mali. Ed io credo che in esse vi siano meno ingiustizia ed oppressione, meno povertà e miseria che in qualsiasi altro tipo di società di cui ci sia nota l'esistenza. Gli ordinamenti delle nostre società democratiche occidentali sono dunque assai imperfetti e abbisognano di correzioni, ma sono i migliori che siano esistiti fino a oggi. Di ulteriori miglioramenti vi è urgente bisogno. Ma tra tutte le idee politiche, il desiderio di render gli uomini perfetti e felici è forse la più pericolosa. Il tentativo di realizzare il paradiso sulla terra ha sempre prodotto l'inferno» (H. Marcuse, K.R. Popper, *Rivoluzione o riforme?. Un confronto* [1971], a cura di F. Stark, trad. it. Armando, Roma 1977, pp. 7-8).

<sup>27</sup> L. Einaudi, *Rivoluzionari ed organizzatori* [1920], in *Cronache*, cit., vol. V, 1963, pp. 750-751.

In altri termini, il liberale piemontese non si stancò mai di ripetere che il mercato, pur non essendo il migliore dei mondi possibili (e che proprio per questo poteva sempre essere riformato), aveva nondimeno assicurato il moltiplicarsi di opportunità e prospettive inaudite, che nessun sistema economico sino ad allora conosciuto era riuscito a realizzare. «Romperlo questo delicatissimo e complicatissimo meccanismo» significava per Einaudi tentare un salto nel buio e causare più mali di quelli che si volevano combattere.

Le critiche che Rosselli aveva rivolto al maestro all'indomani dell'uscita de *La bellezza della lotta*, e dunque poco dopo la fine del biennio rosso, sono a questo proposito emblematiche. Per Rosselli «il dramma del liberalismo ufficiale italiano» è di essersi trasformato da progressista in «conservatore». Esso «rimane allo stato teorico come sospeso nel vuoto dei concetti» e «si dibatte nella *contraddizione tra metodo e sistema*»; là dove il «metodo» è la teoria e la predicazione della lotta, dell'antagonismo e del dissenso (*in primis* tra operai e imprenditori), mentre il «sistema» è quello capitalistico-borghese, accettato come premessa necessaria, indiscutibile e insuperabile<sup>28</sup>.

Nelle tesi di Rosselli è stata intravista la critica a «uno dei punti deboli di una concezione del liberalismo come semplice complesso di regole del gioco immutabili, senza un principio interno di sviluppo, e soprattutto senza riconoscere la possibilità che il vincitore modifichi stabilmente le regole a proprio favore. Per Rosselli, Einaudi non sapeva o non voleva scorgere la tendenza verso cui la "lotta" – di cui pure aveva esaltato la "bellezza" – muoveva, cioè la vittoria dell'una o dell'altra parte, in modo forse non reversibile»<sup>29</sup>.

A questo riguardo occorrerebbe tuttavia precisare che se è vero che l'economista ha la tendenza, specialmente in questa prima fase del suo pensiero, a ipostatizzare lo stato di diritto borghese, concependolo come cornice di regole atte a disciplinare la lotta nella società civile, è non meno vero che questa cornice non è immutabile. Il suo principio di sviluppo, infatti, è la discussione critica nell'opinione pubblica. Il problema, semmai, è che questa stessa cornice giuridica presuppone un orizzonte assiologico condiviso affinché la lotta, come concorrenza e discussione, possa svolgersi nei termini di una lotta pacifica. Orbene, ciò che le lotte del biennio rosso avevano messo profondamente in crisi era proprio il plesso di valori su cui si reggeva lo stato di diritto borghese. Sicché, se Rosselli non aveva ben compreso il principio del riformismo gradualista del maestro, Einaudi, invece, riflettendo criticamente sugli anni del biennio rosso e sulla conseguente emersione del fascismo, inizierà a pensare al buongoverno come problema dei valori condivisi.

In uno scritto in memoria di Gobetti (1926), il maestro sembra ripercorrere la distanza, quasi a volerla colmare, che lo aveva separato da quest'ultimo (e forse anche da

<sup>28</sup> C. Rosselli, *Luigi Einaudi e il movimento operaio* [1924], in *Socialismo liberale e altri scritti*, a cura di John Rosselli, Einaudi, Torino 1973, pp. 44-51. Sulla distinzione tra «metodo» e «sistema»: C. Rosselli, *Liberalismo socialista* [1923], in *Scritti politici*, a cura di P. Bagnoli e Z. Ciuffoletti, Guida, Napoli 1988, pp. 57-58. Nel formulare questa distinzione, Rosselli sembrerebbe essersi ispirato al cugino e amico Alessandro Levi, storico del Risorgimento e filosofo del diritto: A. Levi, *Liberalismo come stato d'animo*, «La rivoluzione liberale», 5 giugno 1923, p. 72.

<sup>29</sup> R. Faucci, *Einaudi*, cit., p. 222.

Rosselli). Gobetti, infatti, pur avendo riconosciuto Einaudi come maestro<sup>30</sup>, si era avvicinato, soprattutto negli ultimi anni, al pensiero di Gramsci e al gruppo dei comunisti dell'«Ordine nuovo». Per Einaudi era venuto il momento di riflettere sul problema di come tenere assieme tradizione e critica, conservazione e innovazione.

Da un lato, il liberale sostiene che bisogna pur sempre riconoscere «l'utilità delle *tradizioni* religiosamente osservate, delle *istituzioni* antiche le quali si impongono ai popoli quasi avessero una *virtù soprannaturale*; di qui il pericolo sociale gravissimo di scuotere con fatti rivoluzionari quel *senso di tabù che mantiene salda la compagine sociale*». Rileggendo il *Le Play* che indaga le ragioni delle società prospere e stabili, Einaudi spiega, con una metafora, che le istituzioni si reggono su una sorta di «incantesimo»: «il mondo sociale è tutto un tendone da palcoscenico; e dietro non c'è nulla». Eppure, è proprio su questa messa in scena che le società si reggono, sicché lo spirito critico e rivoluzionario può spingersi sino a un certo limite, oltre il quale «il castello di carta [che] stava in piedi [...] al riparo dell'incantesimo» crolla<sup>31</sup>.

D'altra parte, se l'allievo non era persuaso da queste discussioni sul *Le Play*, nondimeno, scrive Einaudi, «vedeva nettamente che il culto delle tradizioni, la continuità del focolare domestico, il rispetto al risparmio che costruisce la casa, l'impresa, la terra, sono idee forza, le quali hanno anch'esse, *insieme col pensiero critico e creativo*, con la macchina rivoluzionatrice dell'economia e coll'aspirazione profonda delle masse lavoratrici a salire, rompendo l'equilibrio sociale esistente, diritto di cittadinanza, in quella *città ideale che egli veniva costruendo nella sua mente*, e che è bella perché non è rigidamente immota ma continuamente si trasforma sotto la pressione contrastante delle tante forze che agiscono su di essa»<sup>32</sup>.

Con un classico giudizio proiettivo, Einaudi tentava in questa sede una prima messa a fuoco della «città ideale» come problema di un buon governo che è tale se riesce a reggersi su un equilibrio dinamico di forze latenti e contrastanti.

Per quanto riguarda Einaudi e Rossi, il loro rapporto, sviluppatosi soprattutto per via epistolare quando l'allievo era confinato a Ventotene, fu quello dialetticamente più critico e fecondo, e che ripropose in tutta la sua problematicità la questione del limite al riformismo, ovvero: sino a che punto possono spingersi le riforme senza oltrepassare il limite e trasformarsi in rivoluzione?

Un problema del limite che, si noti, si ripropone nella dinamica maestro-allievo: sino a che punto il maestro deve *istituire*, cioè educare l'allievo? In questo processo istitutivo, non deve il maestro porre le condizioni per la sua stessa 'scomparsa', affinché l'allievo cominci a camminare sulle proprie gambe? E, viceversa, sino a che punto l'allievo può spingersi a criticare il maestro senza minare quello stesso processo istitutivo che, in quanto tale, lo fa stare in piedi?

Proprio a questo proposito, infatti, e date le profonde diversità caratteriali e di temperamento tra Einaudi e Rossi – pacato, prudente, temperante e apparentemente freddo il primo; caloroso, spontaneo, icastico e sferzante sino ai limiti dell'irriverenza il se-

<sup>30</sup> Si veda P. Gobetti, *Il liberalismo di Luigi Einaudi* [1922], in *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1960, pp. 322-336.

<sup>31</sup> L. Einaudi, *Piero Gobetti nelle memorie e nelle impressioni dei suoi maestri*, «Il Baretto», 16 marzo 1926, p. 80 (corsivi miei).

<sup>32</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

condo –, Giovanni Busino si è chiesto se non si fosse «di fronte al mistero del padre-maestro e del figlio-allievo»<sup>33</sup>.

Nell'incontro-scontro di posizioni circa il problema dei limiti al riformismo, il dibattito tra Einaudi e Rossi era destinato ad accendersi in un crescendo polemico, sino quasi al 'punto di rottura'<sup>34</sup>. L'allievo è perfettamente consapevole della distanza che lo separa dal maestro, tanto da dichiararsi, al suo cospetto, «un giacobinissimo giacobino». D'altra parte condivide sino a un certo punto il riformismo graduale einaudiano, sostenendo che funziona bene solo nei «tempi normali» e non in quelli «di crisi», quando «le vecchie regole del gioco sono di ostacolo» e occorre stabilirne altre. Quest'ultima è un'affermazione molto importante che, se lo stesso Rossi lascerà cadere nel vuoto, sarà invece raccolta da Einaudi e affrontata all'alba della Costituente, allorché si porrà il problema dei «dilemmi legalmente insolubili» e del superamento persino dell'ordine costituzionale (si veda il punto 3.2).

Nell'immediato del dibattito epistolare, il maestro confessa il suo rammarico per l'infatuazione dell'allievo nei confronti dei «metodi di legislazione imposti d'autorità, rapidamente, colla forza della rivoluzione che ha un programma e che vuole attuarlo schiacciando qualunque opposizione. Assai mi dolgo che questa mentalità sia divenuta la sua. Non ho fiducia in questo tipo di legislazione; e sono persuaso che quel veleno che la rivoluzione francese ha lasciato nella società del secolo XIX e di quello presente derivi in notevole parte da questa causa».

Nel tentativo di precisare questa posizione, e accusando l'allievo di un eccesso di spirito «geometrico» condotto in nome di una ragione confinante con la «pura logica», Einaudi pronuncia la seguente tesi: «una società è *sana e viva e vitale*, solo se in essa ci sono molte cose *incomprensibili*. Se gli uomini di una società si mettono a ragionare di tutto, si può essere certi che quella società è prossima alla sua dissoluzione»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Secondo G. Busino – *Un'amicizia esemplare*, in L. Einaudi ed E. Rossi, *Carteggio*, cit., p. 4 –, «è probabile che il giovane Rossi sia stato ammaliato da questo maturo professore, forte come un filo d'acciaio, che fa le cose che deve fare senza strombazzare, che vive semplicemente, che tenta di veder chiaro in tutto, che ha orrore di tutte le forme di violenza. Ed ama ragionare, discutere, confrontare i contrasti, eliminare le incomprensioni col dialogo, collo scritto sempre nitido, ordinato, sovente d'una classica luminosità. Tra il giovane che aveva scoperto il prezzo della libertà, il valore dell'autonomia, la necessità del dialogo, ed il professore che praticava la religione della ragione, dell'industriosità, dell'operosità, che crede nella libertà, l'incontro diventa un appuntamento del destino, una scelta di vita».

<sup>34</sup> Nelle citazioni seguenti faccio soprattutto riferimento allo scambio epistolare intervenuto tra Einaudi e Rossi nel periodo che va dagli inizi del 1941 sino agli inizi del 1943, in L. Einaudi, E. Rossi, *Carteggio (1925-1961)*, a cura di G. Busino e S. Martinotti Dorigo, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1988, pp. 65-121; e *Aggiunte e complementi al carteggio L. Einaudi-E. Rossi*, a cura di G. Busino e P. Giordana, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 2003, pp. 293-446, specialmente pp. 399-401. Ho affrontato più ampiamente questo dibattito ne *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cit., pp. 244-252. Cfr. anche R. Faucci, *Einaudi, Croce, Rossi: il liberalismo fra scienza economica e filosofia*, «Quaderni di storia dell'economia politica», VII, 1989, n. 1, pp. 113-133.

<sup>35</sup> Come ha notato Faucci (*Einaudi, Croce, Rossi*, cit.), la posizione di Einaudi contro i sostenitori di interventi autoritari, e la relativa tesi che esistano molte «cose incomprensibili», ha una certa somiglianza con quella di Hayek: «anche se questo potere di per sé non è cattivo, il suo esercizio potrebbe impedire il funzionamento di quelle forze ordinatrici spontanee dalle quali, senza capirle, l'uomo è in effetti assistito in così larga misura quando persegue i propri fini» (F.A. Hayek, *La pre-*

Questa tesi era destinata a mandare in collera l'allievo, il quale, quasi non riconoscendo(si) più (nel)l'insegnamento (a suo giudizio) «illuminista» del maestro, obietta: «cos'è questa mancanza di fiducia nella Dea Ragione? Dove dovremmo fermarci, secondo lei, nel ragionare? Chi dovrebbe decidere quali sono i punti che non van messi in dubbio? Per conto mio continuerò a battere le nocche su tutte le istituzioni che mi si presentano davanti per cercar di stabilire se sono di marmo o di legno o di gesso, e continuerò a domandare, col mio vecchio amico Bentham: "What is the use?", senza mai lasciarmi imporre dalla tradizione».

A questo punto del dibattito si era ingenerata un'incomprensione. L'allievo interpreta la tesi del maestro come una sorta di invito a genuflettersi alla tradizione (qualunque essa sia), assunta come dogmatica. D'altro canto lo stesso allievo, professando la sua fede («fiducia») incondizionata nella «Dea ragione», nonché nel criterio di giudizio delle «istituzioni» di matrice utilitaristico-benthamiana ("What is the use?"), senza rendersene conto testimoniava la sua appartenenza a due tradizioni, l'illuminismo e l'utilitarismo, assunte non meno dogmaticamente<sup>36</sup>.

È però del tutto legittimo pensare che Einaudi stesse cercando di riformulare quel problema delle fondamenta «*invisibili*»<sup>37</sup> (come le chiamerà più tardi), o dell'«incantesimo» su cui si regge la società, che gli si era già presentato nella riflessione su Gobetti e che in questa sede riproponeva con una formulazione ancora allusiva. Una più precisa tematizzazione la ritroveremo infatti solo quando Einaudi si porrà esplicitamente il problema della legittimità (si veda il punto 3.2).

L'incomprensione è poi ulteriormente aggravata dal mancato chiarimento, da parte di entrambi, del termine «ragione», più volte chiamato in causa ma con declinazioni diverse e talora sovrapposte: «ragione critica», «pura logica» (o ragione costruttivista), «razionalità mezzi-scopo»<sup>38</sup>.

A ogni buon conto, le divergenze tra maestro e allievo non erano poi così nette. Le tensioni erano mediate dalla comune ricerca di quell'ideale «buongoverno» in virtù del quale la società potesse riconoscersi e, di conseguenza, reggersi, e in cui entrambi si

*sunzione di conoscere* [1974], in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, pp. 42-43).

<sup>36</sup> Faccio qui riferimento alla nozione di «dogma» come è formulata da P. Legendre, *Della società come testo*, cit., *passim*.

<sup>37</sup> A proposito di «organizzazioni invisibili e concreto fondamento invisibile», intesi come «ciò che precede il diritto posto», si veda P. Heritier, *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, cit., pp. 93-100.

<sup>38</sup> Molto probabilmente sono gli echi e le incomprensioni di questo dibattito a riverberarsi in un giudizio formulato da Rossi poco dopo la morte di Einaudi: «era un illuminista scettico; un illuminista che non aveva alcuna fiducia che l'umanità potesse muoversi guidata dalla ragione. Per questo, dava importanza preminente ai valori della tradizione, che riteneva costituissero gli unici argini solidi contro l'irrompere degli istinti bestiali e delle passioni dissolvitrici di ogni ordine civile» (E. Rossi, *Discussioni nei Campi Elisi*, «Il Mondo», 18 novembre 1961, ora con il titolo *Incontri con Einaudi* in G. Armani (a cura di), *Ernesto Rossi. Un democratico ribelle*, Guanda, Parma 1975, p. 223). A mio parere, si tratta di un giudizio errato. Come ho cercato di dimostrare ne *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cit., specialmente cap. C, uno dei problemi che ha tribolato maggiormente la speculazione einaudiana era proprio quello di tenere *assieme* ragione e passioni, entrambi ritenuti importanti.

riconoscevano nelle loro rispettive diversità<sup>39</sup>. Non a caso, era stato proprio il «figlio-allievo», tanto fedele quanto critico, fedele, anzi, proprio perché il «padre-maestro» lasciava lo spazio alla *critica*, che era poi uno spazio di *libertà*<sup>40</sup>, a prendersi cura della raccolta di saggi einaudiani intitolata *Il buongoverno*. E d'altra parte sarà pur sempre l'allievo a scriverne il controcanto: *Il malgoverno*<sup>41</sup>.

### 3. IN GENERALE: AUCTORITAS, LEX, VERITAS

Per intendere la *specificità* del buongoverno liberale di Einaudi bisogna anzitutto rilevare, per contrasto, i limiti di alcuni luoghi comuni circa la funzione della sfera pubblica nel cosiddetto stato di diritto borghese.

Può essere sufficiente riprendere questo passo in cui, facendo riferimento al principio «*Veritas non auctoritas facit legem*»<sup>42</sup>, si sostiene che per il liberalismo ottocente-

<sup>39</sup> Questa comune «visione del mondo» mi pare l'abbia colta Giovanni Busino, il quale ha sottolineato che ciò che emerge dal loro carteggio come un fatto «netto» e «incontestabile» è che «la fonte delle loro dottrine economiche e politiche è un imperativo categorico, è una opzione morale, che resiste sempre, anche al crollo della speranza. È la credenza che la libertà è un fatto etico, è una pratica individuale e sociale nella vita quotidiana e nella storia. Affinché essa possa affermarsi, la lotta, la diversità, la discordia, la discussione sono indispensabili. La vita è libertà e la libertà è varietà e contrasti. Esser liberi significa potersi muovere in una fitta rete d'interrelazioni tra uomini e tra gruppi, tra vincoli naturali e sociali, tra norme, valori e segni che fissano limiti ed indicano direzioni forzate. Muoversi tra tanti ostacoli, per vivere ed agire da uomo libero, esige la loro conoscenza esatta, concreta, comporta l'elaborazione di mezzi idonei per affrontarli. Agire, conoscere, essere liberi sono inscindibili. Senza la libertà la civiltà non vive» (G. Busino, *Un'amicizia esemplare*, cit., pp. 6-7).

<sup>40</sup> In una lettera scritta a sua moglie il 25 agosto 1940, Ernesto Rossi le confessava: «con l'Einaudi posso essere completamente sincero, sicuro di non offenderlo. È uno degli uomini di cui più apprezzo l'onestà intellettuale: non si dà l'aria di sapere quello che non sa, come fan tanti che nascondono con l'oscurità della forma l'incertezza del loro pensiero; è *sempre disposto a rimettere in discussione i principi costituiti ed a prendere in seria considerazione le critiche* che gli vengono mosse anche da chi, nella sua scienza, vale molto meno di lui. L'amore per la ricerca della verità è in lui più vivo del desiderio agonistico di mettere nell'imbarazzo o di dare lo sgambetto ad un avversario nelle discussioni e nelle polemiche. Sono queste doti molto rare fra coloro che hanno raggiunto una certa notorietà nel mondo delle lettere e della scienza. Io non le ho trovate in altri, al di fuori dello zio [nome in codice di Gaetano Salvemini], che le ha pure in grado eccellente» (E. Rossi, *Miserie e splendori del confino di polizia. Lettere da Ventotene 1939-1943*, a c. di M. Magini, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 69-72 (corsivi miei)).

<sup>41</sup> E. Rossi, *Il malgoverno*, Laterza, Bari 1954.

<sup>42</sup> La triade *Veritas-Auctoritas-Lex* evoca, notoriamente, una serie di problemi che hanno attraversato gran parte della storia del pensiero teologico, politico e giuridico occidentale. Per una ripresa dell'argomento hobbesiano: U. Scarpelli, *Auctoritas non veritas facit legem*, «Rivista di filosofia», LXXV, 1984, pp. 27-43; per una tematizzazione filosofico-giuridica: F. Viola, *Autorità e ordine del diritto*, Giappichelli, Torino 1984; per una compiuta ricostruzione filosofico-politica e giuridica cfr. G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna 2002. Dal punto di vista della mia ricostruzione, è importante rileggere il liberalismo einaudiano per notare come in esso *Auctoritas*, *Veritas* e *Lex* si presentino con le caratteristiche sempre sfuggenti e ambigue del limite: il suo essere potenzialmente, e a un tempo, ciò che «tarpa» o ciò che «soffia sotto» le ali della libertà. Ho cercato di mostrare come questo stesso problema sussista, in una strutturale analogia tra legittimazione del potere e legittimazione dei saperi, anche per la «Scienza» giuridica o economica: P. Silvestri, *Veritas, Auctoritas, Lex*.

sco, «poiché è impossibile sopprimere il *potere* pubblico [...], bisogna almeno che esso sia *impersonale*, che non sia l'espressione di una volontà, ma di una ragione universale; che provenga non da una *autorità*, ma dalla *verità*. Questa verità è la "legge". Il problema, quindi, non sarà quello di sapere qual è il "buon governante" o il "buon governo", ma attraverso quali *procedure* ci si avvicina alla ragione e alla verità [...]. L'attività dello stato si riduce, secondo il liberalismo del XIX secolo, all'essenziale, alla produzione della legge tramite la *discussione* e al "*bilanciamento*" all'interno del potere legislativo. Ma il liberalismo come teoria dei limiti del potere politico, che potrebbe essere riassunta nella formula "quanto, fino a che punto, governare", non riuscirebbe ad essere il tutto di una dottrina dello stato, dato che questo non può prescindere dalla questione più antica: "come governare"»<sup>43</sup>.

Questo tipo di ricostruzioni della modernità e del liberalismo suppongono una serie di categorie e dicotomie, anch'esse divenute luoghi comuni, che tuttavia il buongoverno liberale di Einaudi sembrerebbe smentire. Elenchiamo qui di seguito questi luoghi comuni, riservandoci di affrontarli nel prosieguo della trattazione: a) la riduzione del problema del buongoverno e, più in generale, del problema della legittimità, a un criterio meramente procedurale; b) la riduzione, tipicamente moderna, dell'*auctoritas* alla *potestas*; c) la 'soluzione' del problema del potere attraverso l'ingegneria dei *checks and balances*, dei pesi e contrappesi; d) la superiorità del «governo della legge» sul «governo degli uomini», una dicotomia che fra l'altro trascura, da un punto di vista storiografico e teoretico, la presenza della tematica dell'*élite* nel liberalismo ottocentesco; e) l'assunzione della versione greca del buon governo quale termine di paragone per sottolineare la rottura operata dalla modernità liberale – assunzione che tuttavia trascura la fondamentale rielaborazione-trasformazione del buongoverno tra Cinque e Seicento, mediata dalla trattistica sull'*oikonomia* (su questo punto non torneremo: vedi *supra*).

### 3.1. «*Élite*» come «*autorità*»

È importante anzitutto evidenziare come la ricerca einaudiana della buona *élite* metta a tema delle figure di autorità che si legittimano non solo in virtù del loro agire «prudente» e del loro conoscere la scienza economica quale «scienza del buongoverno», ma soprattutto nella misura in cui questo agire opera in riferimento a un mondo di valori possibilmente condiviso.

Questa tematizzazione emergerà prendendo le distanze dalle teorie politiche di Mosca e Pareto, e cioè criticando sia la loro configurazione dell'*élite*, sia il modo in cui essi teorizzano le strategie di legittimazione del potere. In estrema sintesi, la loro teoria sostiene che il potere è sempre retto da una *élite* che ottiene legittimità e consenso appellandosi all'*autorità* di «opinioni comuni», «miti», «dogmi», «formule politiche» (Mosca), «derivazioni» (Pareto), che fanno leva sulla sfera *irrazionale* (passionale, emotiva o sentimentale) dei governati o delle masse.

*Scienza economica e sfera pubblica: sulla normatività del Terzo*, «Il pensiero economico italiano», 17, 2009, n. 2.

<sup>43</sup> P. Pasquino, *Prefazione* a C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia* [1923], trad. it., Marco editore, Cosenza 1999, p. XIV (corsi miei). Cfr. anche J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 103.



La presa di distanza dalle concezioni sociologiche della classe politica avviene attraverso una riflessione sulla *teoria della classe eletta in Federico Le Play* (1936)<sup>44</sup>. Vedremo meglio nel prosieguo quando e perché Einaudi attribuisce ai «tabù», «miti», «dogmi» o «formule» un'accezione non necessariamente negativa, bensì neutrale.

Per i nostri scopi è significativo che Einaudi si soffermi sui concetti di «autorità naturale» e di «autorità sociale» (cioè socialmente riconosciuta) utilizzati dal riformista francese. L'«autorità» è qui pensata come *pre-politica* e *pre-giuridica*, o, meglio, come emergente, per così dire, «dal basso», dal sostrato delle relazioni sociali<sup>45</sup>. Di questa autorità «sono rivestiti “coloro i quali sono divenuti, grazie alla loro virtù, i *modelli* della vita privata, i quali dimostrano una forte tendenza verso il bene [...] e, coll'esempio della loro famiglia e del loro opificio, con la scrupolosa pratica del decalogo e delle consuetudini della pace sociale, acquistano l'affetto e il rispetto di tutti coloro che li circondano e così fanno regnare il benessere e la pace nel vicinato”»<sup>46</sup>.

Ora, poiché sussistono maggiori differenze tra Einaudi e Pareto, può essere utile confrontarli onde rilevare la specificità del liberalismo einaudiano<sup>47</sup>.

Comparando la loro attività pubblicistica, è stato osservato che, a differenza del noto scetticismo di Pareto, nelle *Cronache* di Einaudi «si coglie la costante convinzione che il messaggio non cadrà nel vuoto» e che «l'*homo politicus* persegue – se opportunamente illuminato – obiettivi non contrastanti con quelli dell'*homo œconomicus*»<sup>48</sup>. Precisando che l'*homo œconomicus* einaudiano è l'«idealtipo» incarnato nell'*ethos* del ceto medio (lotta e sacrificio per il miglioramento delle proprie condizioni, etica del lavoro, competenza, onestà, frugalità e prudenza), il cui agire è quindi etico-economico, si può riformulare la tesi summenzionata sostenendo che per Einaudi l'ideale illuministico-liberale di razionalizzare la politica in nome della morale significasse auspicare che la politica, o, meglio, l'agire dell'uomo politico, si sintonizzi sulla morale individuale e sociale del ceto medio, all'insegna di una tendenziale armonia tra società civile e governo. La sfera pubblica, appunto, avrebbe il ruolo di operare questa mediazione.

Nella visione einaudiana, il cerchio di un modello ideale di spazio pubblico viene chiudendosi attraverso l'articolazione dei tre momenti della stampa, del parlamento e della classe politica. L'opinione pubblica (stampa e parlamento), attraverso la lotta e la discussione critica tra idee, valori e visioni del mondo, funge infatti non solo da principio di selezione della «verità» – ai fini dell'istituzione della «legge» e del riconoscimen-

<sup>44</sup> L. Einaudi, *Il peccato originale e la teoria della classe eletta in Federico Le Play* [1936], in *Saggi bibliografici e storici intorno alle dottrine economiche*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1953, pp. 307-344.

<sup>45</sup> Vale la pena ricordare che Einaudi fu un grande sostenitore del *self-government* locale proprio in quanto modello di una comunità «spontanea» che sorge «dal basso»: L. Einaudi, *Via il prefetto!* [1944], in *Il buongoverno*, cit., p. 59.

<sup>46</sup> L. Einaudi, *Il peccato originale e la teoria della classe eletta in Federico Le Play*, cit., p. 316.

<sup>47</sup> Mi sono occupato del rapporto tra Einaudi e Mosca in *Il buongoverno nel pensiero di Einaudi e Mosca: tra governo della legge e governo degli uomini*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 2006, pp. 157-196; Per quanto riguarda Einaudi e Pareto, riprendo e sviluppo alcune considerazioni svolte in F. Forte e P. Silvestri, *The Italian Fiscal Sociology Tradition*, paper presentato all'VIII Conference on Fiscal Sociology, University of Erfurt, ottobre 2008.

<sup>48</sup> R. Faucci, *La scienza economica in Italia. Da Francesco Ferrara a Luigi Einaudi (1850-1943)*, Guida, Napoli 1982, pp. 28-29.

to della sua legittimità –, ma anche come meccanismo per scegliere e controllare (ed eventualmente destituire) la classe politica, e quindi per riconoscere la sua «autorità» (legittima). Secondo questo modello, la migliore classe politica sarebbe dovuta emergere attraverso la lotta concorrenziale per il voto, sotto gli occhi di un'opinione pubblica illuminata e critica. Anche se, bisogna precisare, la fiducia nella possibilità di una tale mediazione della sfera pubblica dipendeva, in gran parte, dal presupposto secondo cui i buoni governanti – che operano in vista del buongoverno, cioè di un modello ideale e condiviso di società – sarebbero dovuti emergere dal ceto medio, incarnazione delle suddette virtù. Questo ceto medio, concepito come fulcro della sfera pubblica, avrebbe svolto un ruolo, altrettanto ideale, di medietà-mediazione nell'equilibrio sociale.

Per Pareto, invece, il «buongoverno», riduttivamente declinato come problema dei buoni governanti, è semplicemente impossibile<sup>49</sup>. Le ragioni di tale impossibilità mi pare possano farsi risalire alla mancanza nel pensiero paretiano di una qualsivoglia accezione positiva della sfera pubblica. Essa sarebbe solo il luogo in cui si scontrano, senza alcuna possibilità di mediazione, ideologie e valori dettati da sentimenti, per loro essenza irrazionali. Questo modo di pensare, tra l'altro, cela una confusione e un'incapacità di distinguere tra «incommensurabilità» e «incomparabilità»: anche volendo rimanere dell'idea che i valori soggettivi siano incommensurabili, ciò non vuol dire che siano di per sé incomparabili<sup>50</sup>. La concezione einaudiana della sfera pubblica, al contrario, muove dall'idea che attraverso un confronto fra idee e valori si possa raggiungere una mediazione. Di più, in quanto fautore de *La bellezza della lotta*, Einaudi auspica lo scontro-incontro di idee affinché si lasci sempre aperta la ricerca della verità, del meglio e del nuovo.

Ritengo allora che uno dei problemi della teoria politico-sociologica di Pareto sia la sua concezione della lotta, in particolare della lotta per il potere, e dell'«eterogeneità sociale» (oggi diremmo del politeismo dei valori). La concezione paretiana dell'«eterogeneità sociale» è estrema a tal punto che egli non riesce a concepire alcuna forma di mediazione tra governanti e governati: la lotta per il potere è una lotta senza posa, la storia non è che «un cimitero di élite» e la «libertà è un lusso»<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> V. Pareto, *Il crepuscolo della libertà* [1904], in *Écrits politiques*, II: *Reazione, libertà, fascismo – Oeuvres Complètes*, tomo XVIII, Droz, Ginevra 1989, pp. 399-413, specialmente p. 411.

<sup>50</sup> Utilizzo qui la distinzione di G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 42, ove l'autore sostiene la necessità di (ri)considerare, superando le prospettive di Rawls e Habermas, il ruolo della retorica nella sfera pubblica, purché si tratti di «retoriche con prova»: «solo adottando un tale criterio sarà possibile sfuggire al paralizzante dilemma tra *assolutismo della verità* e *relativismo del punto-di-vista*, intesi come forme speculari-opposte di autoreferenza giustificativa. Non tutto ciò che si presenta incommensurabile – ossia, alla lettera, irriducibile a un metro di misura omogeneo (come per esempio i valori o le credenze dei diversi contesti culturali) – deve essere per ciò stesso ritenuto incomparabile».

<sup>51</sup> Come ha efficacemente sintetizzato Busino, nel pensiero politico-sociologico di Pareto «one reality alone is ever-lasting: there is a stratification in political and social life, that of the ruling and the ruled. It is essentially oligarchic. Politicians promise radical change but as soon as they have won power they defend a society which has nothing to do with whatever they promised. Then, social life is hell, cruelty is unending and the social agents are victims of illusion and myths. Man have only one small light at their disposal, a single weapon with which to fight: science» (G. Busino, *The signification of Vilfredo Pareto's sociology*, «Revue européenne des sciences sociales», 38, 2000, n. 117, pp. 217-228, p. 226).

Ma se tutto è potere, verrebbe da chiedere a Pareto, allora perché parli? Perché mai dedicarti all'esercizio della *critica*? Da *dove sorge* questa istanza critica? Oppure, come gli obiettava Einaudi, se la storia non è altro che un ciclico susseguirsi di «oppressi e oppressori, classi soggette e classi dominatrici»; se i governanti ottengono obbedienza, legittimità e consenso solo attraverso gli strumenti «pseudo-logici [cioè «miti», «formule», «derivazioni»] utili a coonestare il fatto brutto» del potere<sup>52</sup>; allora tutto è potere. Tuttavia, ancora, se tutto è potere, nulla lo è più. Si smarrisce un qualunque criterio regolativo o «schema ideale», come lo chiamava Einaudi, per distinguere i buoni dai cattivi governanti, «miti» e/o «formule» di legittimazione buone da quelle cattive. A differenza di Pareto, per Einaudi il male non è un dato necessario e ineluttabile che si ripete nella storia secondo la logica dell'eterno ritorno: la storia non è ciclica, e il futuro è aperto. Se per Pareto il buongoverno è impossibile, per Einaudi il buongoverno è un altro mondo (ancora e sempre) possibile<sup>53</sup>.

In definitiva, la grande differenza tra Pareto ed Einaudi sta nel fatto che quest'ultimo attribuiva una enorme importanza alla sfera pubblica, sia per la sua funzione di critica al potere sia come 'luogo terzo' di mediazione, tra governati e governanti, ma anche come luogo in cui è possibile cooperare muovendo da (o in vista di) valori condivisi.

A queste stesse conclusioni Einaudi era giunto nel tentativo di distinguere l'«ottima imposta» dall'«imposta taglia» (cioè l'imposta che è percepita come imposizione). La «ottimalità» dell'imposta non poteva basarsi esclusivamente su un criterio di costi-benefici, e poneva inevitabilmente il problema del potere, onde distinguere i governanti che governano in vista del bene comune da quelli che governano per il proprio utile, la «finanza della città periclea» dalla «finanza del governo tirannico»<sup>54</sup>. In questo senso sono emblematiche le conclusioni dei *Miti e paradossi della giustizia tributaria*: «a far pagare coattivamente imposte son buoni i reggitori qualunque. Ma il capo scelto dalla *valentior pars* dei cittadini [...] intende elevare i mortali dalla città terrena alla città divina, dove la parola "imposta" è sconosciuta, perché *tutti sanno la ragione ed il valore del sacrificio offerto sull'altare della cosa comune*»<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> L. Einaudi, *Miti e paradossi della giustizia tributaria* [1940, seconda edizione riveduta e ampliata], Einaudi, Torino 1959, p. 290.

<sup>53</sup> Sintomatiche a questo riguardo sono le conclusioni del saggio su *Le Play*, ove ritroviamo una *presa di posizione* in virtù della quale Einaudi resisteva, ed esortava a resistere, al regime: «se sopravvivono alla rovina talune famiglie sane, non esiste un *fato invincibile*, il quale conduca *necessariamente* la società alla morte. Le *formule* usate da classi dirigenti, le quali non si ispirano alla legge morale, non sono *destinate fatalmente* a prevalere. La classe eletta, la sola veramente dirigente nei millenni, non è in esse. Sopravvivano operanti ed insegnanti alcuni saggi, alcune famiglie ed alcuni gruppi sociali ispirino tuttora la loro azione all'insegnamento dei saggi, e le epoche di prosperità possono ritornare» (L. Einaudi, *Il peccato originale e la teoria della classe eletta in Federico Le Play*, cit., p. 328, corsivi miei). Sono proprio queste conclusioni, in fondo, che testimoniano la fede e la speranza in virtù delle quali il liberale decretava il suo *no* al male del fascismo e, *allo stesso tempo*, affermava che *un altro mondo era ancora possibile*. Si noti che anche in questa presa di posizione di Einaudi si può rinvenire una matrice cristiana del suo liberalismo: P. Nemo, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, cit., *passim*.

<sup>54</sup> L. Einaudi, *Miti e paradossi della giustizia tributaria*, cit., p. 263 e seguenti.

<sup>55</sup> Ivi, p. 297.

### 3.2. «Impero della legge», ordine costituzionale, legittimità

Nel pensiero di Einaudi non si ritrova una contrapposizione gerarchica tra «governo della legge» e «governo degli uomini», e ciò non solo perché egli era convinto che per fare buone leggi occorranza buoni (e *prudenti*) governanti, oppure perché, come spesso si sostiene, le leggi sono pur sempre fatte dagli uomini (in quest'ultimo caso, tuttavia, bisognerebbe distinguere tra governo *per leges* e governo *sub lege*<sup>56</sup>), ma anche perché persino la suprema Legge costituzionale non può, secondo Einaudi, essere assolutizzata o ipostatizzata e deve rimanere aperta alla possibilità del cambiamento. Inoltre, «governo della legge» e «governo degli uomini», in quanto 'governo', 'comando' o 'impero' richiedono pur sempre di essere riconosciuti per essere obbediti. Ma procediamo con ordine.

L'espressione «impero della legge»<sup>57</sup> è usata dal liberale piemontese in tre declinazioni e contesti diversi. In primo luogo, e nella formulazione generica adottata in *Verso la città divina*, Einaudi tematizza «lo stato *limite* il quale assicura agli uomini l'impero della legge» qui inteso come «come *condizione* per l'anarchia degli spiriti», cioè come condizione del pluralismo di idee, azioni e visioni del mondo<sup>58</sup>.

Molti anni più tardi, e riprendendo in un dialogo tra sé e sé l'obiezione che muoveva al liberalismo di Croce circa la quasi indifferenza nei confronti del momento giuridico-istituzionale del liberalismo<sup>59</sup>, Einaudi ricorre all'«impero della legge» qualificandolo

<sup>56</sup> N. Bobbio, *Governo degli uomini o governo delle leggi?*, in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1991, pp. 175-179.

<sup>57</sup> «Impero della legge» è, con buona probabilità, la traduzione einaudiana di *rule of law*. Su questa tematica cfr. B. Leoni, *La libertà e la legge* [1961], introduzione di R. Cubeddu, Liberilibri, Macerata 1995; F.A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1960 (trad. it. *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969), nonché *Law, Legislation, and Liberty*, 3 volumi, Routledge & Kegan Paul, Londra 1973-1976-1979 (trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1985). Per una rilettura del pensiero di Leoni, anche con particolare riferimento alle critiche rivolte al von Hayek fautore dello «stato di diritto» continentale: C. Lottieri, *Le ragioni del diritto. Libertà individuale e ordine giuridico nel pensiero di Bruno Leoni*, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006, pp. 13-50. Per una diversa lettura della filosofia del diritto hayekiana: P. Heritier, *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Jovene, Napoli 1997, specialmente pp. 243-294. Per una più ampia ricognizione su *rule of law* e stato di diritto cfr., da diverse prospettive, D. Zolo e P. Costa (a cura di), *Lo stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002; B. Montanari (a cura di), *Stato di diritto e trasformazione della politica*, Giappichelli, Torino 1992; J. Raz, *The Rule of Law and Its Virtue*, in *The Authority of Law*, Clarendon, Oxford 1979; dello stesso autore, *The Politics of the Rule of Law*, «Ratio Juris», 3, 1990, n. 3, pp. 331-339; *contra*: F. Viola, *Il Rule of Law e il concetto di diritto*, «Ragion pratica», 30 giugno 2008, pp. 151-168; infine, E. Colombatto, *It Was the Rule of Law, Will It Be the Rule of Judges?*, «Revue économique», 58, novembre 2007, n. 6, pp. 1163-1180.

<sup>58</sup> L. Einaudi, *Verso la città divina*, cit., pp. 32-36.

<sup>59</sup> L. Einaudi e B. Croce, *Liberismo e liberalismo*, a cura di P. Solari, Ricciardi, Milano-Napoli 1957. Su questo dibattito cfr., fra gli altri, B. Leoni, *Conversazioni su Einaudi e Croce* (edizione postuma di una lezione universitaria del 1967), «Biblioteca della libertà», XXII, luglio-settembre 1987, n. 98, pp. 55-81; R. Faucci, *Einaudi*, cit., pp. 294-302; F. Forte, *I liberalissimi di Einaudi e di Croce* [1989 e 1994], in *L'economia liberale di Luigi Einaudi. Saggi*, Leo Olschki, Firenze 2009, pp. 193-221; P. Silvestri, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cit., cap. IV: pp. 191-232; ho cercato inoltre di sciogliere i nodi e le incomprensioni di questo dibattito in una chiave critico-costruttiva

come «*condizione necessaria*» ma non sufficiente per una società libera; a suo giudizio, è nell'osservanza di queste condizioni «che sta, in notevole parte, il contenuto del liberalismo concreto; del liberalismo come azione politica. Si intende che il liberalismo non è tutto qui», perché «la vita all'uomo vivente in società non può venire dal di fuori, ma bensì da una forza intima creatrice. Ma anche le *forme* hanno una virtù propria; e solo *entro* esse l'uomo può soddisfare le sue esigenze di libertà, compiere lo sforzo di elevazione materiale e morale». Si tratta però, appunto, di «condizioni formali o garanzie necessarie per assicurare agli uomini viventi in società una vita libera»<sup>60</sup>.

Infine, proprio nel dibattito con Croce, Einaudi aveva introdotto l'impero della legge come criterio di distinzione tra liberalismo-liberismo da un lato e socialismo e comunismo dall'altro, nel tentativo di fugare il luogo comune che identifica il liberismo con il non interventismo. Essendogli ormai chiaro che la differenza tra «liberista» e «interventista» non sta nella *quantità* (per esempio, proprietà privata vs. proprietà pubblica), ma nel tipo di intervento dello stato nel mercato, il problema è allora distinguere tra diversi tipi di intervento.

Secondo Einaudi, mentre il «legislatore interventista» procede attraverso norme-comando o direttive, cioè comandando ai singoli cosa «debbono fare e non fare», il «legislatore liberista dice invece: io non ti dirò affatto, o uomo, quel che devi fare; ma fisserò i *limiti* entro i quali potrai a tuo rischio liberamente muoverti»<sup>61</sup>. La distinzione, dunque, sembrerebbe configurarsi tra norme-comando e norme-cornice, o tra «comando particolare» e «legge generale e astratta», «arbitrio» e «legge», agire «amministrativo» e agire «giuridico»<sup>62</sup>.

Se è vero, come notava Bobbio, che si può rilevare un'analogia con la distinzione hayekiana tra norme di organizzazione e norme di condotta<sup>63</sup>, nondimeno queste distinzioni non venivano approfondite da Einaudi in tutta la loro portata filosofico-giuridica. Cioè, non venivano chiariti né il significato del gesto del legislatore di «fissare i limiti», né la natura di questo «limite» cui il liberale accenna ripetutamente associandolo alla nozione di «condizione» di possibilità.

In effetti, la distinzione tra «comando» e «cornice» è labile poiché anche la cornice impone dei «vincoli»<sup>64</sup>. D'altronde, come già rilevava Leoni, questi vincoli, per quanto generali e astratti, non evitano che anche il legislatore liberista possa dire agli uomini «quel che debbono fare».

Seguendo infatti gli esempi addotti da Einaudi, «il legislatore liberista», che fissa i «limiti» al libero agire, «dice: [...] se sei industriale, potrai liberamente scegliere i tuoi operai; ma non li potrai occupare più di tante e tante ore di giorno o di notte, variamente se adolescenti, uomini o donne; li dovrai assicurare contro gli infortuni del lavoro, la invalidità, la vecchiaia, le malattie. Dovrai apprestare stanze di ristoro per le donne lat-

in *Rileggendo Einaudi e Croce: spunti per un liberalismo fondato su un'antropologia della libertà*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 2007, pp. 201-240.

<sup>60</sup> L. Einaudi, *Memorandum*, a cura di G. Berta, Marsilio, Venezia 1994, pp. 45-46 (corsivi miei).

<sup>61</sup> L. Einaudi, *Liberismo e comunismo* [1941], in *Il buongoverno*, cit., pp. 273-274.

<sup>62</sup> L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 30.

<sup>63</sup> N. Bobbio, *Il pensiero politico di Luigi Einaudi* [1974], in L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 94.

<sup>64</sup> Cfr. anche L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e sulle dissomiglianze fra liberalismo e socialismo* [1957], in *Prediche inutili*, cit., p. 220.

tanti, e locali provvisti di docce e di acqua per la pulizia degli operai; osservare nei locali di lavoro prescrizioni igieniche»<sup>65</sup>, e così via. Sulla scorta di questi esempi, Leoni obiettava che è «difficile comprendere perché l'intervento liberista debba, ad esempio, *limitarsi* alle docce per gli operai e non spingersi anche – poniamo – alle colonie per i figli degli operai; oppure perché debba spingersi alle docce e non limitarsi all'acqua o alla pulizia dei locali. In sostanza, sorgono spontaneamente le domande: dove comincia, o dove finisce, l'intervento chiamato liberista? E perché mai sarebbe di un tipo diverso dall'intervento chiamato socialista?»<sup>66</sup>.

Tuttavia, a un'analisi più attenta, si direbbe che il ragionamento di Einaudi presupponga che i «doveri» imposti dal legislatore liberista saranno obbediti in quanto si siano già previamente riconosciuti, e comunemente accettati, determinati presupposti minimi di dignità e di igiene nei luoghi di lavoro.

In questo senso non è casuale che in quel torno di tempo, attraverso un'ampia recensione a *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* di Röpke, Einaudi era giunto a porsi il problema dei limiti e delle condizioni di possibilità della lotta concorrenziale. Premesso che le degenerazioni del capitalismo non fossero da attribuire all'«economia di concorrenza», ma all'«*inosservanza delle regole del gioco* di concorrenza», bisognava pur sempre riconoscere la «*decisiva importanza di un ambiente etico-giuridico-istituzionale adatto ai principi dell'economia medesima*», ove l'anteposizione dell'«etico» lascerebbe intendere che lo stesso «*giuridico-istituzionale*» presupponga valori<sup>67</sup>.

Ancora, l'argomentazione di Einaudi deve essere meglio compresa evidenziandone lo scopo, che è quello di confutare la falsa identificazione tra liberismo e non interventismo. La conclusione del suo ragionamento è a questo riguardo indicativa. Il criterio di demarcazione ricercato da Einaudi non verte tanto sulla dicotomia «cornice»/«comando», giacché sia la cornice che il comando, in quanto limiti, richiedono di essere liberamente riconosciuti per essere obbediti. La questione decisiva è allora il «punto critico», tematica introdotta da Einaudi in questa sede e poi successivamente sviluppata (si veda il par. 4).

Sono la partecipazione attiva alla discussione critica e la pubblicità della stessa (e non già la legge-cornice in sé) a rendere un qualsivoglia provvedimento legislativo «universale» e non «arbitrario», e quindi legittimo. In altri termini, le leggi-comando sono paventate non già perché avrebbero una 'essenza' coercitiva, ma per la potenziale carica paternalistica, a cui, invero, le stesse leggi generali e astratte non si sottraggono. È il paternalismo sempre insito in quella che Einaudi chiamava la «via breve»: verso la sicurezza, la felicità, il benessere. La «via lunga», invece, è necessariamente «faticosa e incerta», e «non può essere diversa; perché gli uomini debbono fare esperimenti a

<sup>65</sup> L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 274 (corsivi miei).

<sup>66</sup> B. Leoni, *Conversazioni su Einaudi e Croce*, cit., p. 65 (corsivi miei).

<sup>67</sup> L. Einaudi, *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*, «Rivista di storia economica», giugno 1942, pp. 49-72. Si noti che Röpke, oltre ad aver colto «il vasto programma del "buon governo" al quale Einaudi ha dedicato la sua vita» (vedi *supra*), ricambiava l'ammirazione di Einaudi tanto da considerarlo uno dei «*leaders* del liberalismo moderno» (W. Röpke, *Scritti liberali*, a cura di A. Frumento, trad. it. Sansoni, Firenze 1974, p. 114). Su Einaudi e Röpke sia ancora consentito rinviare a P. Silvestri, *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cit., cap. V: pp. 238-244; cfr. da ultimo F. Forte, *Einaudi e Röpke. Interventi conformi ed economia sociale di mercato* [2001], in *L'economia liberale di L. Einaudi*, cit., pp. 223-238.

loro rischio [...]; perché gli uomini non si educano quando qualcuno si incarica di decidere per loro conto ed a loro nome quel che debbono fare o non fare, ma debbono educarsi da sé e rendersi moralmente capaci di prendere decisioni sotto la propria responsabilità»<sup>68</sup>.

Pertanto, la vera posta in gioco nella 'dottrina' del «punto critico», così come viene accennata in questa sede, è il binomio libertà-responsabilità<sup>69</sup>. «Dovendo definire», conclude infatti Einaudi, «direi comunistico quel qualunque provvedimento di maggior giustizia sociale o di statizzazione il quale vada oltre il punto critico, e liberale quello il quale sapientemente riesca a stare alquanto al di qua di esso. Dal che è manifesto che tutto l'interesse della disputa [su liberismo-liberalismo e socialismo-comunismo] non sta nel provvedimento ma nelle modalità le quali lo fanno stare entro i limiti del punto critico o glieli fanno oltrepassare»<sup>70</sup>.

Un identico problema di limiti e riconoscimento di essi Einaudi arriva a porlo anche relativamente ai valori fondanti l'ordinamento costituzionale. Problema che viene tematizzato nell'ampio saggio «*Major et sanior pars*» ossia della tolleranza e dell'adesione politica (gennaio 1945)<sup>71</sup>, scritto da Einaudi in vista della fase italiana della Costituente, di cui egli stesso fu uno dei più illustri protagonisti. Questo saggio era anche il modo con cui il liberale piemontese cercava di fare definitivamente i conti con il nascente ordinamento democratico: se «la costituzione degli stati moderni è fondata sul principio della *major pars*, della maggioranza», d'altro canto questo principio non poteva né doveva considerarsi il 'fondamento ultimo'. Per i nostri scopi è sufficiente evidenziare solo alcuni dei problemi affrontati da Einaudi.

Si trattava anzitutto di evitare la riduzione della legittimità al criterio procedurale della *major pars*, così come di evitare di ridurre la legittimità alla legalità. E ciò non solo per arginare, come scriveva Einaudi, le «prevaricazioni» della maggioranza sulla minoranza, o perché la democrazia può sempre degenerare in «demagogia», ma anche perché uno stato di «tirannia» e di corruzione può perfettamente realizzarsi all'ombra della «legalità». Bisogna allora tendere al criterio regolativo per cui «se noi chiamiamo società democratica quella nella quale il governo sia intento a procacciare il bene morale e materiale massimo e possibile degli uomini componenti oggi e domani la collettività nazionale, noi diremmo che il fine della società democratica ha tanto maggiori probabilità di essere raggiunto quanto meglio la "maggioranza", alla quale necessariamente spetta la scelta del piccolo gruppo governante, riesce a *identificare* gli eletti con la *sanior pars* del ceto politico», vale a dire i «*meliore*», i «savi», i «prudenti».

Rispetto al criterio regolativo di questa tendenziale identificazione tra governati e governanti, che per il liberale deve realizzarsi attraverso la fondamentale funzione *mediatrice* della sfera pubblica, l'ingegneria dei *checks and balances*, per quanto importante nel contenere le prevaricazioni o l'arbitrio delle maggioranze, rimane per Einaudi un *second best*, tanto è vero che i «freni» possono assolvere alla loro funzione solo «se gli uomini [della maggioranza] sono disposti a "tolleranza"», cioè solo nella misura

<sup>68</sup> L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., p. 275.

<sup>69</sup> Su questa tematica si veda ancora B. Montanari, *Libertà, responsabilità, legge*, cit.

<sup>70</sup> L. Einaudi, *Liberismo e comunismo*, cit., pp. 277-278.

<sup>71</sup> Tutte le citazioni qui di seguito sono tratte da L. Einaudi, «*Major et sanior pars*» ossia della tolleranza e dell'adesione politica [1945], in *Il buongoverno*, cit., pp. 92-112.

in cui si viva in un clima di concordia retto da valori *indisponibili*, spesso riconosciuti come tali a seguito di lotte cruente, ingiustizie e sofferenze indicibili.

Orbene, argomenta Einaudi, nel corso del tempo questi valori si cristallizzano in *dogmi* e *tabù* interiorizzati dalla coscienza comune, e sono questi dogmi e tabù a operare come limiti «invisibili» al potere. «Un vecchio broccardo inglese – spiega Einaudi – afferma che la Camera dei comuni può far tutto, salvo trasformare un uomo in donna e viceversa. Come tutti i broccardi, esso tace che vi sono tante cose che il legislatore potrebbe fare, ma non fa, perché un'*invisibile misteriosa mano* gli chiude la bocca e gli vieta di dire una parola diversa da quella che i secoli hanno inciso nelle coscienze degli uomini».

Su questa stessa linea argomentativa, e in un passo di ascendenza burkeana<sup>72</sup>, Einaudi scrive che «i freni sono il prolungamento della volontà degli uomini morti, i quali dicono agli uomini vivi: tu non potrai operare a tuo libito [...]; devi, sotto pena di violare giuramenti e carte costituzionali solenni, osservare talune norme che a noi parvero essenziali alla conservazione dello stato che noi fondammo. Se tu vorrai mutare codeste norme, dovrai prima riflettere a lungo, dovrai ottenere il consenso di gran parte dei tuoi pari, dovrai tollerare che taluni gruppi di essi, la minor parte di essi, ostinatamente rifiutino il consenso alla mutazione voluta dai più».

D'altra parte, poiché «i freni legali scritti nelle costituzioni sono rigidi», e siccome «in momenti di grande tensione politica, quando gli uomini diventano intolleranti» e v'è *urgenza* di «*riforme*», «la mancanza di una valvola di sicurezza può condurre ad un mutamento violento del regime», Einaudi sostiene che da questo tipo di «*dilemma legalmente insolubile*» si può uscire solo grazie alla prudenza e al «senso di responsabilità storica» dell'*élite* governante.

Sinteticamente, si può allora notare come nel discorso einaudiano sussista un duplice criterio di legittimazione: *politica*, cioè avente a che fare con il problema dell'identificazione della buona *élite* da parte dei governati, e *giuridica*, in gran parte dipendente dal criterio regolativo della discussione critica che investe tanto le leggi ordinarie quanto quelle costituzionali. «La legge duratura, feconda, ha per caratteristica essenziale l'adesione della minoranza ai deliberati della maggioranza». Ma questa «adesione», perché sia autentica e consapevole e non solo il frutto di un compromesso del *do ut des*, deve passare necessariamente per la «critica», la «discussione» e il «contrasto» lungo il processo di formazione delle leggi. Solo attraverso la critica e il contrasto la legge, che è «sempre formalmente coattiva», «diventa il frutto comune della maggioranza e della minoranza»; «soltanto allora il popolo dice: questa è legge. E ad essa ubbidisce».

Tuttavia, nel discorso einaudiano sussiste un livello 'ultimo' di legittimità, cioè *fondativo* e *invisibile* (per usare le sue stesse parole), coincidente con quei miti e dogmi su cui si regge l'intero ordinamento istituzionale e sociale, e che sono per definizione, seppur temporaneamente, sottratti alla critica. Nell'unico saggio in cui tematizza e affronta esplicitamente il problema della legittimità, Einaudi sostiene che le «formazioni politiche» stabili «poggiano sulla base granitica di *miti* giuridicamente indefinibili, di alcune *parole* il cui significato è probabilmente impossibile precisare; di miti e parole nel-

<sup>72</sup> Ascendenza notata da B. Leoni, *Luigi Einaudi e la scienza del governo*, cit., p. 83.



le quali però si incarna la volontà del passato ed il consenso dei viventi». Questi miti sono spesso condensati in una «formula inavvertita [...] a cui nessuno obietta». In quanto collanti del legame sociale, queste *formule e/o rituali* sono «stati d'animo» che costituiscono la «base della legittimità». È così che le istituzioni sono accettate dalle «generazioni venture»<sup>73</sup>.

Per riprendere il filo conduttore, possiamo dunque sostenere che questi «miti» sono delle figure di *auctoritas* (in latino *augere* = fondare, promuovere, conferire autenticità) da cui promana il potere e su cui si regge la società. *Auctoritas* che proprio per questo non si lascia ridurre a una configurazione procedurale, legalista o tecnico-ingegneristica del potere, come ad esempio nella versione moderna di potere legal-razionale.

### 3.3. «Impero della verità»

Se la classe eletta vagheggiata da Einaudi non è certamente concepita come la depositaria della verità sul bene comune<sup>74</sup>, tantomeno essa avrebbe dovuto imporlo ai governati. In un ultimo tentativo di riformulare lo statuto della sfera pubblica e, in specie, il fondamentale ruolo di critica della stampa, Einaudi scrive: «la verità non è il privilegio di nessuno e nasce solo dall'aperto contrasto delle opinioni avverse. La difesa del bene comune non è il privilegio di nessun gruppo sociale»; pertanto, non potendosi definire «la nozione del bene comune, dell'interesse generale, [...] rassegniamoci ad ascoltare con rispetto tutte le campane ed a cavare la migliore armonia possibile da quello scampanio confuso»<sup>75</sup>.

D'altra parte, lo stesso «potere delle maggioranze trova un *limite* nella *verità* della deliberazione da esse assunta. [...]. In una società libera, il processo di discussione non finisce col voto di maggioranza. [...]. Una legge veramente entra nel sacrario delle tavole legislative scritte nel bronzo, quando [dopo lunga discussione] la critica tace. [...]. Perciò il vero, il supremo potere legislativo in ogni paese libero non sta nel parlamento. Questo è solo una delle manifestazioni, quella *legale*, del potere». In questo saggio, a essere significativa non è solo l'assunzione della «verità» come «limite» al potere, ma il fatto che Einaudi attribuisca alla *coscienza critica* – nello specifico della stampa, «bocca» di questa coscienza – il dovere di parlare *in nome di una veritas* che qui sembra assumere una dimensione trascendente: il giornale, conclude Einaudi, dovrebbe farsi «bocca delle verità» «eterne», in maniera tale che parli «la coscienza dell'uomo, il quale anela a Dio»<sup>76</sup>.

Certo, si tratta di un'argomentazione più allusiva che persuasiva, ma che testimonia comunque la persistente esigenza einaudiana di lasciare aperto quel 'luogo terzo' in cui si decreta e si *riconosce liberamente* «l'impero della verità», e da cui dovrebbe promanare la legittimità. Come scriveva ancora nel 1957, «la verità vive solo perché

<sup>73</sup> L. Einaudi, *Della paura* [1946], in *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, cit., pp. 223-226 (corsivi miei).

<sup>74</sup> A questo riguardo: L. Einaudi, *Gian Giacomo Rousseau, le teorie della volontà generale e del partito guida e il compito degli universitari* [1956], in *Prediche inutili*, cit., *passim*.

<sup>75</sup> L. Einaudi, *Tipi di giornali* [1946], in *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, cit., p. 246.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 259-260.

essa può essere negata. Essendo liberi di negarla ad ogni istante, noi affermiamo, ogni volta, l'impero della verità<sup>77</sup>».

#### 4. IN SINTESI: LA DOTTRINA DEL «PUNTO CRITICO»

Per precisare il significato sempre sfuggente del «punto critico», da Einaudi stesso mai formalizzato, ma sempre riformulato con esempi e metafore, si può parafrasare la sua 'definizione' del liberalismo: il punto critico è una dottrina di limiti. Esso esprime l'esigenza di un punto mediano, di un giusto mezzo, nonché di una 'figura mediatrice', cioè di una figura atta a mediare le contrapposizioni e le diverse linee di tensione emersi nei 'momenti di crisi' in cui Einaudi si era imbattuto nel corso della sua lunga riflessione: sicurezza e lotta, conservazione e innovazione, tradizioni e critica, equilibrio e dinamismo sociale, intervento statale e libertà individuale. In quanto tale, la dottrina del punto critico è al cuore di quella «società sana, viva e vitale» a cui alludeva il liberale nel dibattito con Rossi e successivamente tematizzata nel saggio-recensione su Röpke. In questo senso, il «punto critico» è una figura sintetica del nesso legge-libertà<sup>78</sup>.

La formulazione forse più efficace la troviamo nelle *Lezioni di politica sociale* (scritte durante l'esilio in Svizzera nel 1943-44) allorché, con l'avanzata del *welfare state*, si ripropone a Einaudi il problema della 'linea di demarcazione' tra stato e società civile: «il punto critico segna il *passaggio* dagli uomini vivi agli automi»<sup>79</sup>. È il punto oltre il quale l'intervento dello stato si trasforma da fisiologico in patologico; oltre il quale il *welfare state* si trasforma, come ripeteva Einaudi, in una società ridotta a «*panem et circenses*».

<sup>77</sup> L. Einaudi, *Gian Giacomo Rousseau, le teorie della volontà generale e del partito guida e il compito degli universitari*, cit., p. 201. Qui Einaudi metteva in guardia dall'accettazione acritica delle tante «formule» che nel corso della storia, «da Robespierre a Babeuf, da Buonarroti a Saint-Simon, da Fourier a Marx, da Mussolini a Hitler, da Lenin a Stalin», hanno preteso di imporsi come verità assolute: «virtù», «religione della scienza», «dominio del sangue e della razza», «dittatura del proletariato», eccetera. Sicché Einaudi ammoniva i giovani studenti, a cui era rivolto questo discorso, a non smarrire la consapevolezza «di non sapere; la nostra divisa è una sola: noi non conosciamo, ma cerchiamo la verità, noi non siamo mai sicuri di possederla e torneremo ogni giorno a ricercarla, sempre insoddisfatti e sempre curiosi». Si tratta di una questione decisiva che, come è stato ricordato recentemente riprendendo un concetto di Pierangelo Sequeri, investe ogni forma di sapere (compreso quello della scienza) le cui verità non siano *liberamente* accettate, trasformandosi così in un'altra forma di «verità dispotica»; si veda P. Heritier, *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, cit., pp. 66-78.

<sup>78</sup> Per una diversa interpretazione del punto critico: S. Ricossa, *Sulla teoria del punto critico*, in Fondazione Einaudi/Centro Einaudi, *Luigi Einaudi. Ricordi e testimonianze di Bobbio, Malagodi, Mattei, Pampaloni, Ricossa, Romani, Steve, Le Monnier*, Firenze 1983, pp. 67-73.

<sup>79</sup> L. Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, Einaudi, Torino 1949, p. 238. Così, spiega Einaudi, se estendiamo «il programma» di intervento dello stato «fuori della sua sfera propria, che è quella pubblica, alla sfera che invece è propria dell'individuo, della famiglia, del gruppo sociale, della vicinanza, della comunità, dell'associazione volontaria, della fondazione scolastica benefica educativa, tutti istituti coordinati bensì ed interdipendenti ma forniti di propria vita *autonoma*, di propria *volontà*, noi abbiamo oltrepassato il punto critico. Siamo di fronte non ad una società di uomini vivi, ma ad un aggregato di automi manovrati da un centro, da una autorità superiore» (*ibidem*).

In quest'ottica, e in un capitolo conclusivo su *Il compito del mercato e come lo si può indirizzare*, Einaudi tentava di riformulare ancora una volta il suo riformismo gradualista: «possiamo e perciò dobbiamo far sì che il mercato utilizzi le sue buone attitudini a governare la produzione e la distribuzione della ricchezza entro certi *limiti*, che noi consideriamo *giusti* e conformi ai nostri ideali di una società, nella quale tutti gli uomini abbiano la possibilità di sviluppare nel modo migliore le loro attitudini, e nella quale, pur non arrivando alla eguaglianza assoluta, compatibile solo con la vita dei formicai e degli alveari – che per gli uomini si chiamano tirannidi, dittature, regimi totalitari – non esistano diseguaglianze eccessive di fortune e di redditi. Perciò noi dobbiamo darci buone leggi, buone istituzioni, creare un buon sistema di istruzione accessibile e adatto alle varie capacità umane, creare buoni costumi. Dobbiamo perciò cercare di essere uomini consapevoli, desiderosi di venire illuminati e di istruirci e dobbiamo, in una nobile gara, tendere verso l'alto. Il mercato, che è già uno stupendo meccanismo, capace di dare i migliori risultati entro i *limiti* delle istituzioni, dei costumi, di leggi esistenti, può dare risultati ancor più stupendi se noi sapremo perfezionare e riformare le istituzioni, i costumi, le leggi, entro le quali esso vive allo scopo di toccare i più alti ideali di vita. Lo potremo se vorremo»<sup>80</sup>.

La riflessione più ampia in cui Einaudi tematizza il «punto critico» quale cifra di un'autentica società liberale è *In lode del profitto* (1956)<sup>81</sup>. Questo saggio merita di essere ampiamente citato poiché vi ritroviamo, mirabilmente compendiate, il liberalismo di Einaudi (o del buongoverno) quale «visione del mondo» e «della vita», «varia e rigogliosa», aperta all'«ignoto incerto dove si può intravedere e conseguire un avvenire nuovo e superiore»<sup>82</sup>.

«Una società socialmente stabile – scriveva Einaudi – deve tendere a dare sicurezza di vita alla grandissima maggioranza degli uomini, i quali non amano e non sono in grado di sopportare l'incertezza, non desiderano correre rischi e non saprebbero affrontarli». Di qui l'importanza dei «servizi pubblici» e delle «assicurazioni sociali».

Nondimeno, ammoniva il liberale, tutto ciò può essere fatto «ad una condizione: che non si raggiunga il punto critico». Questo punto critico, però, non può essere determinato a priori, poiché l'«ottima proporzione» fra sicurezza e lotta (e il «rischio» che questa porta con sé), fra tradizione e critica, conservazione e innovazione, «può essere determinata solo da un'esperienza sempre rinnovata».

Affinché non si superi il punto critico, «gli uomini della minoranza sono necessari perché il meccanismo economico, sociale, morale e intellettuale di una società viva e progressiva è necessariamente soggetto a rischi; perché la *vita* medesima è *mutamento*, è variazione continua, è un succedersi di crisi, di alti e di bassi, di transizioni continue».

Qui importa ricordare che per Einaudi nell'economico, nella proprietà privata, nello spirito di iniziativa erano in gioco le ragioni stesse della libertà. Contrariamente a quanto riteneva Croce, l'economico non poteva né doveva essere ridotto alla categoria dell'Utile. Queste ragioni, in fondo, erano le stesse che conducevano il liberismo einau-

<sup>80</sup> Ivi, p. 36.

<sup>81</sup> Le citazioni qui di seguito sono tratte da L. Einaudi, *In lode del profitto*, cit., pp. 171-193.

<sup>82</sup> L. Einaudi, *Memorandum*, cit., p. 44.

diano a porre limiti all'ingerenza statale per motivi anzitutto 'moralì', prima ancora che di efficienza del sistema.

Non stupisce, allora, che il «profitto» assurga, in questa sede, a condizione e simbolo di una libertà che rinvia a quello «sguardo dell'uomo» «rivolto verso il nuovo e verso l'alto».

Una «società senza rischi» è una società condannata alla morte o inevitabilmente avviata a un sistema «totalitario». Proprio per questo, «i profitti aleatori degli imprenditori debbono continuare ad esistere, se il sistema economico voglia serbarsi elastico, atto a subire l'urto delle variazioni continue della tecnica, delle invenzioni industriali; se si vuole che la società umana *muti e cresca*. Il profitto è il prezzo che si deve pagare perché il pensiero possa liberamente avanzare alla conquista della verità, perché gli innovatori mettano alla prova le loro scoperte, perché gli uomini intraprendenti possano *continuamente rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l'ignoto ancora aperto all'avanzamento materiale e morale dell'umanità*».

## 5. (IN)CONCLUSIONE ALLUSIVA: LA FIGURA DEL BUONGOVERNO

Nel corso della sua riflessione Einaudi era pervenuto alla consapevolezza, maturata anche grazie al confronto con le sfide della sua epoca e con alcuni illustri interlocutori, che la dottrina liberale della lotta, supponendo un modello ideale di uomo e di società, e non essendo per questo neutrale, per un verso non doveva essere imposta, ma al massimo predicata<sup>83</sup>, e per l'altro avrebbe dovuto essere sottoposta a limiti, onde essere ampiamente riconosciuta e accettata.

Se Einaudi rimase fedele sino alla fine al principio della fecondità della lotta, nondimeno riaggiornò i due fuochi del buongoverno nei termini di un «*perenne tentare e sperimentare*»<sup>84</sup>, operante sia nella «discussione» che nell'«azione».

A questa tematica il liberale dedicherà alcune delle sue ultime *Prediche inutili* (1955-1959), ove la lotta assurge a metodo di libertà. «Il metodo "di libertà" – precisa Einaudi – si fonda sul principio del tentativo e dell'errore». Chi applica questo metodo «*riconosce* sin dal principio di poter versare nell'errore ed auspica che altri tenti di dimostrare l'errore e di scoprire la via buona alla verità [...]. Solo attraverso l'errore si giunge, per tentativi sempre ripresi e mai conclusi, alla verità [...]. *La libertà esiste sinché esiste la possibilità della discussione, della critica. Trial and error*, possibilità di tentare e di sbagliare; libertà di critica e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi»<sup>85</sup>. In definitiva, «il grande merito dei governi liberi in confronto a quelli tirannici sta appun-

<sup>83</sup> A questo riguardo, una posizione molto simile a quella di Einaudi è quella di J.M. Buchanan, *Why I, Too, Am Not a Conservative: The Normative Vision of Classical Liberalism*, Edward Elgar, Cheltenham 2005, specialmente *The soul of classical liberalism*, pp. 52-61.

<sup>84</sup> L. Einaudi, *Discorso elementare sulle somiglianze e le dissomiglianze tra liberalismo e socialismo*, cit., p. 241: «solo nella lotta, solo in un perenne tentare e sperimentare, solo attraverso a vittorie e ad insuccessi, una società, e una nazione prospera. Quando la lotta ha fine si ha la morte sociale». Muovendo da questa tesi, Marchionatti ha giustamente definito Einaudi un «teorico della società aperta» (R. Marchionatti, *Luigi Einaudi, economista e liberale*, in *Maestri dell'Ateneo torinese dal Settecento al Novecento*, a cura di R. Allio, Centro Studi di Storia dell'Università di Torino, Torino 2004, pp. 61-84; p. 84).

<sup>85</sup> L. Einaudi, *Scuola e libertà* [1956], in *Prediche inutili*, cit., pp. 57-58 (corsivi miei).

to nel fatto che nel regime di libertà *discussione* e *azione* procedono attraverso il metodo dei tentativi e degli errori. *Trial and error* è l'emblema della superiorità dei metodi di libertà su quelli di tirannia. Il tiranno non ha dubbi e procede diritto per la sua via; ma la via conduce il paese al disastro»<sup>86</sup>.

Dunque, la società liberale auspicata da Einaudi «si fonda» in ultima istanza, cioè si regge o cade, su un duplice «riconoscimento» che deve essere concesso «sin dal principio»: il riconoscimento della propria fallibilità e il riconoscimento delle ragioni degli «altri». Ciò che implica, di fatto, la disponibilità all'ascolto e, soprattutto, la disponibilità al cambiamento<sup>87</sup>. Riconoscere questa fallibilità significa anche riconoscere i propri limiti. Nondimeno, questi limiti per Einaudi non sono solo quelli legati alla carenza o fallibilità umana, ma rinviano anche, come abbiamo visto, a quell'istituzionale che 'istituisce' e 'guida' l'umano<sup>88</sup>.

La «città ideale» vagheggiata da Einaudi, a metà tra cielo e terra, possibilità e realtà, è pertanto un modello non perfetto<sup>89</sup> ma perfettibile, che cioè procede per tentativi ed errori sulla via del meglio e del miglioramento, e che rimane aperto all'emersione del «nuovo» e dell'«ignoto».

Osservando l'affresco di Ambrogio Lorenzetti sugli *Effetti del Buono e del Cattivo Governo nella campagna e nella città*, e inserendone alcuni particolari nella raccolta *Il buongoverno* (1954), Einaudi vi riconobbe probabilmente quel modello ideale di società a lungo ricercato e a lungo predicato. Additando le *immagini del buon governo*, indicava un *medium* in cui e attraverso cui governati e governanti, pubblico e privato, avrebbero potuto riconoscersi. Su queste immagini avrebbe voluto *fondare* la sua «società liberale».

Questa fu una delle ultime tappe di un viaggio con tante soste e altrettante ripartenze: dalla *città divina* alla *polis periclea*, dalle città medievali «del duecento e trecento» al «risorgimento italiano di Mazzini e di Cavour»<sup>90</sup>. Forse, queste ripartenze sono sintomatiche di una ricerca insoddisfatta, di un tentativo sempre ripreso e mai concluso di pensare il buongoverno come modello ideale di società.

Del resto, Einaudi si era *riferito* al buongoverno più in maniera *allusiva* che teoretico-concettuale, anche se (lo vedremo fra poco) ciò non significa che non abbia lo statuto epistemologico di teoria. Se il buongoverno non fu mai teorizzato né tanto meno sistematizzato in un trattato armonico e compiuto, ciò è un segno dello spirito auten-

<sup>86</sup> L. Einaudi, *Che cosa rimarrebbe allo stato?* [1959], in *Prediche inutili*, cit., pp. 345-346. Ho evidenziato l'identità tra Einaudi e Popper – probabilmente mediata dal pensiero di J.S. Mill e dalla lettura einaudiana di J. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, Londra 1952 – ne *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, cit., cap. A, pp. 62-63.

<sup>87</sup> Mi pare che anche in questo senso si possa intendere l'affermazione di chi ha individuato nel liberalismo di Einaudi una vera e propria *forma mentis*: E. Di Nuoscio, *Le libéralisme de Luigi Einaudi*, in *L'histoire du libéralisme en Europe*, a cura di P. Nemo e J. Petitot, Presses Universitaires de France, Parigi 2006, pp. 651-672.

<sup>88</sup> Per una riflessione sulla tematica dell'istituzionale cfr. anche R. Cubeddu, *Le istituzioni e la libertà*, Liberilibri, Macerata 2006, pp. 139-193.

<sup>89</sup> Per una filosofia economica antiperfettista cfr. anche S. Ricossa, *La fine dell'economia. Saggio sulla perfezione* [1986], prefazione di E. Colombatto, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006.

<sup>90</sup> L. Einaudi, *Economia di concorrenza e capitalismo storico*, cit., p. 72.

ticamente liberale di Einaudi. L'attualità del liberale piemontese risiede proprio nella circostanza che il suo *pensiero* non si riduce ai suoi testi, non costituisce un sistema logico-categoriale, *chiuso e perfetto*. Il suo *atteggiamento* di apertura al confronto, alla critica e al cambiamento, all'«esperienza» e al «nuovo», gli impediva una siffatta chiusura. Parafrasando un celebre passo di Musil, potremmo dire che lo spiccato «senso della realtà» di Einaudi si coniugava con un non meno radicale «senso della possibilità»<sup>91</sup>.

Vorrei chiarire questo punto riprendendo la prospettiva filosofico-giuridica avanzata da Enrico di Robilant circa il significato epistemologico del «fare teoria». Introducendo la nozione di *figura*, facente riferimento alla *componente estetico-percettiva delle teorie*, egli sottolinea che la teoria «*allude* a qualche cosa che va *oltre* il suo contenuto informativo». In quest'ottica, «la forza estetica delle teorie non va pensata come qualche cosa di estraneo alla loro struttura esplicativa, ed è invece legata ad essa; perciò può accrescere, di riflesso, la loro capacità di rappresentazione, riduzione ad unità e spiegazione, in quanto le ostende nella loro struttura e nella loro dinamica interna. Pur nascendo da questa struttura e da questa dinamica, tuttavia, la forza estetica delle teorie le oltrepassa, in quanto allude ad un significato che non è riducibile alla loro descrizione o informazione su di esse, che, *analogamente al "significato" di un'opera d'arte, non è mai compiutamente ed esaustivamente esprimibile, ma soltanto suscettibile di indicazioni allusive*». In questo senso, le teorie contengono «meno della realtà che si propongono di spiegare perché costituiscono una figura basata su una selezione teoreticamente condizionata, ma, d'altro lato, contengono più della realtà spiegata, in quanto sono portatrici di un significato allusivo che scaturisce dalla loro forma e trascende la realtà rappresentata e spiegata»<sup>92</sup>.

Questa prospettiva epistemologica, applicata all'ambito del 'giuridico', implica che il diritto sia «un insieme di figure teoretiche che sono presenti come tali da dover tradursi in realtà effettiva», è una «*realtà virtuale* a cui è inerente la pretesa di trasformarsi in *realtà effettiva*»<sup>93</sup>. Orbene, è proprio da questo scarto tra il virtuale e l'attuale che scaturisce la normatività<sup>94</sup>.

Allo stesso modo, l'*ideale* buongoverno, affinché diventi *reale* (mantenendo tuttavia aperto lo scarto tra questi due registri), affinché, ad esempio, sia effettivamente in grado di iscrivere un limite all'«onnipotenza dello stato», ma anche alla «prepotenza privata»<sup>95</sup>, deve costituire un orizzonte assiologico ampiamente condiviso. Ma questo oriz-

<sup>91</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, trad. it. Einaudi, Torino 1996, p. 13. Se la 'concretezza' del pensiero einaudiano è stata spesso notata (fra gli altri, J.A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica* [1954], 3 volumi, trad. it. Einaudi, Torino 1959, p. 1008 e p. 1052), non mi pare invece che si sia dato il giusto rilievo a questa 'tensione ideale'.

<sup>92</sup> E. di Robilant, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IV, 1976, pp. 470-539; p. 536.

<sup>93</sup> E. di Robilant, *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di filosofia del diritto 1998-99*, Giappichelli, Torino 1999, p. 32.

<sup>94</sup> Per una ripresa di questa prospettiva all'insegna del rapporto tra l'estetico e il normativo, cfr. P. Heriter, *Società post-hitleriane?*, cit., specialmente p. 167 e seguenti.

<sup>95</sup> Nel messaggio solenne letto alle Camere il 12 maggio 1948 dopo l'elezione a presidente della Repubblica, e rivolto alla giovane Italia repubblicana, Einaudi pronunciava il suo credo riformista: «conservare della struttura sociale presente tutto ciò e soltanto ciò che è garanzia di libertà della

zonte, anch'esso figura di un limite, deve a sua volta rimanere sempre aperto alla possibilità del cambiamento, alla possibilità di andare oltre il suo stesso limite.

Similmente, e in maniera ancora più significativa, l'ideale buongoverno predicato da Einaudi nella sfera pubblica si muove tra teoria economica (come 'scienza del buon governo') e narrazione, tra razionalità e identità. È una costellazione di metafore, simboli, figure emblematiche: dal *mito* del *self-made-man* alla figura simbolica del *bonus pater familias*, dall'«*impero della legge*» all'«*impero della verità*», dall'ideale del governo *misto* sino alla buona *élite* che sarebbe dovuta emergere dai «*modelli di vita privata*». Per non parlare poi dell'Einaudi narratore, l'Einaudi che narra le 'gesta degli eroi' additandoli come modelli: i «savi», i «patriarchi», gli «innovatori» e i «pazzi» «costruttori della propria terra», gli «speculatori», gli «inventori», le «api laboriose», i «risparmiatori», a cui contrapponeva gli «egoisti», gli «invidiosi», gli «infingardi», gli «sciacquatori», i «dilapidatori», i «fuchi oziosi»<sup>96</sup>.

In fin dei conti, il buongoverno stesso, attraversando un processo di continua traduzione-riscrittura – dal buongoverno che la Pizia aveva promesso a Licurgo agli affreschi del Lorenzetti, dalla trattatistica sull'*oikonomia* sino all'attuale *good governance* –, è un grande mito perennemente riattualizzato.

Tuttavia, bisogna essere consapevoli che in ogni traduzione-riscrittura si insinua sempre il rischio di una riduzione del buongoverno a slogan legittimante, come in quelle declinazioni della *good governance* ove l'insistenza sulle procedure governamentali lascia intendere che le procedure siano di per sé garanzia di quel *good*, occultando così, dietro il mito della procedura efficiente, i reali giochi di potere.

Per alcuni versi, il buongoverno di Einaudi ci rende edotti anche su questo. E ciò non solo perché, come ci ammoniva, «ogni generazione» deve riproporsi l'eterno problema del come preservare la «libertà dell'uomo». Ma anche perché il buongoverno additato da Einaudi non si lascia ridurre all'efficienza o alle procedure delle pratiche di governo, per la ragione che a un livello scientifico, economico, politico e giuridico del suo discorso si sovrappone sempre un piano mitico, simbolico, metaforico e narrativo.

In conclusione, il buongoverno è filosoficamente interessante proprio in quanto *teoria-figura sintetico-allusiva*. D'altra parte, in quanto figura, modello o immagine, il buongoverno istituisce e iscrive una *normatività* in chi si *rapporti* a esso. Direi anzi che il buongoverno è la figura più ampia del nesso legge-libertà. Il buongoverno è una *meta-norma* che, tra 'interno' ed 'esterno', interiorizzazione e rappresentazione, *ethos* e legge, rimane aperta al cambiamento se e nella misura in cui si sappia mantenere aperto lo scarto tra cielo e terra, possibilità e realtà («la libertà esiste sinché esiste la possibilità della discussione, della critica [...], la possibilità di tentare e di sbagliare»).

Ma, a voler essere fedeli allo 'spirito' più che alla 'legge' di Einaudi, la conclusione non può che essere inconclusiva. Ciò che potrei ancora aggiungere, con una 'ultima' variazione, o meglio con un Epilogo che allude alla Fuga, è che se il «punto critico»

persona umana contro l'onnipotenza dello stato e la prepotenza privata; e garantire a tutti, qualunque siano i casi fortuiti della nascita, la maggiore uguaglianza possibile nei punti di partenza».

<sup>96</sup> Proprio per queste ragioni mi pare erroneo e fuorviante riassumere la complessità della figura di Einaudi sotto l'etichetta di «demitizzatore» (R. Romano, *Introduzione*, in L. Einaudi, *Scritti economici storici e civili*, a cura di R. Romano, Mondadori, Milano 1973, p. XLI).

rappresenta una figura sintetica del nesso legge-libertà, allora il buongoverno è una figura 'super-sintetica' di quel Fondamento – declinabile come Autorità, Legge o Verità – che non può essere mai del tutto posseduto, istituito, costituito, positivizzato, e che proprio per questo è fonte di un'eccedenza di senso che è, in quanto tale, garanzia di libertà.