

L'ISTITUZIONE DELL'ORDINE COSMICO

1 – *Il nocciolo del neoliberalismo*

Nel 1945, mentre la guerra in Europa volgeva al termine, a Istanbul, in una rivista di emigrati, apparve un breve saggio in lingua tedesca che, già solo per il titolo e il nome dell'autore, credo meriti ancora oggi (forse *soprattutto* oggi) un'attenzione particolare: "Il fallimento del liberalismo economico come problema di storia delle religioni" di Alexander Rüstow.¹

A quaranta anni dagli studi di Weber sul tema, l'idea che l'economia moderna potesse essere inscritta nel quadro della storia delle religioni non era in sé, ovviamente, qualcosa di eccezionalmente nuovo. Di norma però l'affinità con la sfera religiosa era evocata per definire il quadro generale del mondo moderno (alla lettera: lo "spirito" del capitalismo). Qui invece è in questione un processo concreto e drammaticamente circoscritto: il disfacimento delle istituzioni liberali di fronte alla crisi economica e all'ascesa dei regimi totalitari. Per di più, un processo in corso d'opera, un'*emergenza*, che mai come in quegli anni sembrava esigere una risposta immediata e pragmatica. La scelta di cercare le radici della crisi nelle oscure premonizioni di Eraclito o di Lao-tse doveva quindi, all'epoca, apparire quanto meno sconcertante. Eppure, che il saggio fosse tutt'altro che un esercizio di erudizione privo di risvolti pratici, lo assicurava già solo il nome dell'autore. Rüstow aveva svolto infatti un ruolo di primo piano nella politica economica durante la repubblica di Weimar, e anche negli anni dell'esilio il suo impegno politico attivo non era mai venuto meno. Soprattutto, era stato tra i più attivi promotori degli incontri internazionali in cui fu messa a punto la rifondazione radicale del liberalismo che molti anni dopo, a conclusione della guerra fredda, sarebbe diventata la formula politica egemone a livello planetario. Fu proprio Rüstow, con molta probabilità, il primo a designare questa formula col termine *neoliberalismo*.

Logicamente, una rifondazione del liberalismo poteva avere qualche speranza di successo solo a condizione di spazzare via gli errori e i pregiudizi che, all'epoca, avevano reso il liberalismo classico del tutto impotente di fronte all'avanzata della crisi e delle ideologie totalitarie. E per Rüstow – ecco il punto decisivo – questi errori non avevano altra radice che un *difetto di illuminismo* o, in altre parole, la tendenza a lasciarsi irretire da una mitologia di ascendenza *religiosa*.² In concreto, la grande innovazione del liberalismo era stata l'idea che le forze di mercato tendano a equilibrarsi tra loro, al punto di realizzare un *ordine spontaneo* che, senza

¹ Rüstow, A.: *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*, Istanbul 1945 (nuova edizione a cura di G. e F. Maier-Rigaud, Metropolis Verlag, Maburg 2001).

² Cfr. Rüstow, A.: *Die Religion der Marktwirtschaft*, Lit Verlag, Berlin 2009, p. 24.

ricorso a coercizioni esterne, fa coincidere l'egoismo dei singoli con il benessere della collettività. Secondo Rüstow, però, questa intuizione rivoluzionaria era stata fin dal primo momento oscurata dal mito di una "recondita armonia", un governo divino del mondo, una "mano invisibile" della Provvidenza che ogni nostra iniziativa rischierebbe di turbare e a cui quindi dovremmo affidarci in modo cieco, fideistico e passivo. A suo parere, è tempo invece di capire che l'ordine spontaneo del mercato può sussistere solo su un adeguato supporto istituzionale e sulla scorta di un intervento governativo capillare e continuo. Al mito taoista del "non agire", rinverdito dai teorici del *laissez-faire*, bisogna insomma contrapporre un "interventismo liberale"³ tanto profondo da tradursi in una "politica della vita" e tanto incisivo da tracciare una "terza via" tra capitalismo e comunismo.

Fissiamo, ora, il primo punto basilare nell'argomento di Rüstow: che cioè l'ordine *spontaneo* del mercato non va confuso con un *ordinamento* realizzato intenzionalmente da una qualche incarnazione della Provvidenza. Trent'anni più tardi, lo stesso principio diverrà la base per la versione forse più sistematica e influente del neoliberalismo: quella proposta da Friedrich von Hayek in *Legge, legislazione e libertà*. Per evitare ogni equivoco, Hayek ricorre a due termini distinti del greco antico: *taxis*, per indicare ogni organizzazione realizzata intenzionalmente e con uno scopo preciso, *cosmos* per l'ordine spontaneo che si genera senza ubbidire ad alcun piano. Logicamente il *governo* – con il suo apparato di uffici e funzionari – è il prototipo della *taxis*. Viceversa, esempi di ordine *cosmico* sono la selezione naturale studiata da Darwin, l'insieme dei costumi e delle regole morali spesso tacite che sono l'oggetto delle scienze sociali e, naturalmente, l'equilibrio generato nel mercato dalla libera fluttuazione dei prezzi. Il fatto che un ordine sia "spontaneo" non vuol dire però che non richieda il sostegno di regole e di istituzioni. Al contrario, "è possibile che un ordine spontaneo si fondi su regole che sono interamente il risultato di una progettazione deliberata",⁴ e la teoria che Hayek si sforza di mettere a punto ha esattamente lo scopo di individuare le regole capaci di realizzare al meglio questo obiettivo. Anche qui insomma, come in Rüstow, tutto ruota intorno all'ossimoro di *un ordine cosmico che esige, nondimeno, di essere istituito e governato*.

È una convergenza che merita di essere sottolineata perché, a parte questo, si può dire che i due autori non concordino praticamente su niente: non sul ruolo dello Stato, né sul pluralismo, né sulla regolamentazione dei mercati finanziari né, tanto meno, sull'opportunità di una "economia sociale di mercato". Più che di un'idiosincrasia personale, queste divergenze

³ Ivi, p. 51.

⁴ Hayek (von), F. A.: *Law, Legislation and Liberty*, Un. of Chicago Press, Chicago 1973-79 (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1994, p. 61).

sono lo specchio di una profonda distanza tra le due “anime” del neoliberalismo ai suoi esordi: da un lato gli studiosi tedeschi riuniti intorno alla rivista *Ordo*, dall’altro la scuola austriaca di Mises e Hayek. È un punto da non trascurare perché, nel Dopoguerra, gli “ordoliberali” avranno un ruolo attivo nell’organizzazione istituzionale della Bundesrepublik e della Unione Europea, mentre gli austriaci eserciteranno un’influenza soprattutto negli Stati Uniti. Non mancano perciò gli studiosi che enfatizzano la distanza fra le due impostazioni, al punto da prospettare due modelli di “capitalismo liberale” sostanzialmente alternativi. Ora, per quanto le eventuali differenze possano essere marcate sul piano degli orientamenti soggettivi, sul piano della *teoria* in senso stretto ciò che le rende scarsamente rilevanti credo sia proprio il comune problema di riferimento appena messo a fuoco: quello appunto di voler progettare *l’istituzione dell’ordine cosmico*.

Per essere più chiari, ciò su cui *tutti* i neoliberali concordano è che l’ordine espresso dal mercato sia l’ordine *cosmico* in un senso eminente: “l’unico ordine globale comprendente quasi tutta l’umanità”, che “va accettato come standard omogeneo secondo cui giudicare tutte le istituzioni”.⁵ Se usiamo il termine “vivere” per indicare l’esistenza associata tipica della specie umana, per i neoliberali - senza eccezioni - *vivere vuol dire stare sul mercato* o, più esattamente, partecipare al gioco collettivo della “catallassi”⁶ che, attraverso scambi e patti, conflitti e alleanze, istituisce ogni giorno di nuovo un ordine cosmico di cui *nessuno* possiede il disegno o la chiave. È questa premessa *antropologica* comune a minimizzare il peso delle differenze interne. Si prenda a titolo di esempio la questione del ruolo dello Stato. Benché gli ordoliberali insistano su uno Stato “forte e indipendente”, una volta riposta la sua fonte primaria di legittimità nell’equilibrio spontaneo del mercato, è escluso che l’intervento governativo possa ispirarsi a un principio di *sovranità* in senso tradizionale. E viceversa, per quanto si possa abbracciare (come gli austro-americani) una concezione dello stato “minimo”, una volta riconosciuto che l’ordine cosmico richiede una capacità sistemica di riproduzione e selezione, bisognerà comunque riflettere sulle forme *istituzionali* di questo autogoverno, accantonando le semplificazioni di tipo anarcoliberale. I due orientamenti sono spinti insomma a prospettare un analogo passaggio dal governo “sovrano” (o *Government* in senso stretto) a una *Governance* immanente alla dinamica economica: una trasformazione nella

⁵ Ivi, p. 321.

⁶ Il termine *catallassi* è introdotto da Ludwig von Mises e ripreso da Hayek con l’esplicita intenzione di descrivere l’attività di mercato come paradigma della prassi umana in generale. Per questo Mises conia anche il termine *prasseologia* per indicare la teoria generale di cui la scienza economica sarebbe l’articolazione più coerente.

logica e nelle tecnologie di governo che, di fatto, è oggi il principale marchio impresso dal neoliberalismo sull'una e l'altra sponda dell'Atlantico.⁷

Il progetto quasi paradossale di istituire l'ordine cosmico può aiutarci comunque a definire il nocciolo del neoliberalismo anche in un senso più profondo che non quello di ricondurre a un comune denominatore le sue varianti interne. In effetti, quando usiamo oggi questo termine, più che a una qualche corrente di pensiero ci riferiamo a un processo *reale*, a una riorganizzazione del capitalismo su scala planetaria avviata, grosso modo, con i governi di Ronald Reagan e di Margaret Thatcher e culminata nella grande crisi che, a partire dal 2008, ha travolto la società globale. Ora, per quanto i leader politici si siano a volte richiamati alle teorie neoliberali in senso stretto, la realtà è che le scelte politiche seguite in questi anni risultano spesso tutt'altro che coerenti con quelle teorie: basti pensare alla decisione di "salvare" con interventi pubblici gli istituti finanziari ritenuti "too big to fail" o ai livelli di tassazione imposti in alcuni paesi europei per risanare il debito.⁸ Si è proposto perciò giustamente di distinguere tra il neoliberalismo come *teoria* e le pratiche effettive di *neoliberalizzazione*, con l'implicito assunto che sia questo secondo polo quello più interessante per il pensiero critico.⁹ In sé l'assunto è incontestabile: l'intento di una ricerca seria, chiaramente, è capire cosa stia succedendo *nella realtà*, non ricostruire un capitolo più o meno interessante di storia delle idee. La difficoltà è che, da queste premesse, è facile approdare alla conclusione che le teorie neoliberali, con la loro enfasi sulla libertà e la legge, non siano state che un'arma di propaganda, di cui i politici di destra si sarebbero cinicamente serviti per ricostruire e rafforzare il dominio di classe.¹⁰

Ci sarebbero molte obiezioni da muovere a una simile conclusione, che ripropone di fatto la vecchia idea marxista della "ideologia" come semplice sovrastruttura. L'aspetto meno convincente, in ogni caso, è la sua implicita sopravvalutazione dei politici conservatori, cui viene attribuita la lungimiranza di aver congegnato, fin dagli anni Ottanta, "un progetto di successo per la restaurazione del potere delle classi dominanti",¹¹ di cui solo oggi vedremmo i

⁷ Il primo a riconoscere con notevole anticipo l'importanza di questo aspetto è stato, notoriamente, Michel Foucault nelle sue celebri lezioni sulla nascita della biopolitica (Foucault, M.: *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, Paris 2004).

⁸ È il caso di notare, a questo proposito, che le scuole di ispirazione strettamente neoliberale sono sempre rimaste decisamente marginali nelle istituzioni accademiche, largamente dominate da neoclassici e neokeynesiani. In pratica, nessuno degli economisti che, in questi anni, si sono trovati a svolgere un ruolo di *governance* davvero rilevante si è mai apertamente schierato con il neoliberalismo in senso stretto.

⁹ Sulla distinzione cfr. in particolare Harvey, D.: *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford Un. Press, Oxford-New York 2007.

¹⁰ Ivi, in particolare p. 187 e p. 206.

¹¹ Ivi, p. 206.

frutti maturi. Nel fatti, l'unico dato certo è che, per circa trent'anni, si è imposta l'idea che *governare la società* non potesse che significare, in un modo o nell'altro, organizzarne le strutture in modo da adattare all'ordine spontaneo del mercato. Con minime varianti, questo paradigma di governo si è imposto nei partiti di destra e di sinistra, fra i tecnici dell'amministrazione e fra gli imprenditori grandi e piccoli, nei paesi avanzati come in quelli emergenti o ex comunisti. Più che evocare un piano congegnato a tavolino, verrebbe da pensare che questi diversi soggetti abbiano agito "alla giornata", adattandosi volta per volta a processi che, nel profondo, non ubbidivano a un "piano" e la cui logica, in realtà, restava largamente oscura anche ai gruppi di potere che ne sfruttavano i vantaggi.¹² Sembra logico, insomma, ricondurre l'intera parabola a una dinamica sostanzialmente spontanea: a un *cosmos*, piuttosto che a una *taxis*. Se è così, un confronto *critico* col neoliberalismo non potrà limitarsi a liquidare l'intera faccenda come una zavorra ideologica, ma dovrà quanto meno sforzarsi di far emergere il *problema* cui il modello neoliberale di governo ha saputo offrire, in questi anni, la risposta vincente. Un compito tanto più urgente nel momento in cui, come vedremo tra poco, questa risposta mostra i segni inequivocabili del *fallimento*.

2 – La rifeudalizzazione come problema cruciale

Ripartiamo dall'assunto di Hayek, cui ho già fatto cenno, secondo cui nessuna "grande società" può davvero presentare la struttura di una *taxis*, tenuta insieme da un "piano" cosciente e condiviso in vista del raggiungimento di uno o più fini comuni. Che abbia o meno l'ampiezza antropologica che Hayek intende attribuirgli, certo è che questa descrizione sembra tarata su misura per l'esemplare più completo di "grande società" evolutosi nel corso della storia: la società pluralista e virtualmente globale che ha cominciato a manifestarsi agli inizi del Ventesimo Secolo, in particolare negli Stati Uniti, e che oggi sta dilagando in tutto il mondo. In questo caso, è evidente che lo status di "membro" della comunità sociale – con l'insieme di diritti che ne conseguono – non è legato alla condivisione di valori o di scopi comuni, ma solo al generico rispetto di "regole di condotta generali". È insomma una *società di estranei*, in cui ciascuno è autorizzato, nei limiti della legge, a perseguire fini, progetti e valori individuali, senza alcun preventivo benessere dell'autorità pubblica. Che si consideri questa evoluzione in senso "pluralista" come un progresso civile (Hayek, Popper) o invece come una iattura

¹² Anche su questo aspetto, vale a titolo di esempio un tratto di cui ho già sottolineato l'importanza: il passaggio tendenziale dal *governo* alla *governance*, che difficilmente un soggetto politico organizzato e in posizione dominante avrebbe mai avuto interesse a promuovere. Nel caso dell'Unione Europea, ad esempio, l'attuale assetto di *multi-level governance*, in cui sussiste un'unione monetaria ma non un'unione politica, è stato stimolato dal desiderio delle dirigenze politiche di *conservare* la sovranità nazionale, più che da quello dei funzionari dell'amministrazione di arrivare invece alla sua progressiva liquidazione.

(Rüstow, Schmitt), sta di fatto che, a partire dal secondo Dopoguerra, non c'è in pratica alcun autore di rilievo che consideri ancora reversibile questa tendenza. Il problema è che questa evoluzione compromette alla radice il principio di *sovranità legittima* su cui, almeno in Europa continentale, si era basato fino a quel momento l'equilibrio tra le due principali istituzioni della modernità: lo Stato e il mercato. Stando a questo principio, non solo è lo Stato a tracciare i limiti al cui interno gli agenti di mercato hanno il diritto di perseguire liberamente i propri interessi. Soprattutto, lo Stato detiene l'autorità di sospendere questi diritti e di intervenire direttamente nella dinamica economica ogni volta che siano in questione l'interesse collettivo, la sicurezza e l'unità della nazione. Logicamente, questa autorità è basata sul presupposto che l'apparato statale riceva dal "popolo sovrano" l'investitura a tutelarne l'identità e i valori: un presupposto già tutt'altro che pacifico, che diventa del tutto inconsistente nel momento in cui il "popolo" perde ogni apparenza di identità omogenea e acquista le forme di una *moltitudine* indistinta.

A questa crisi di legittimità il neoliberalismo risponde, in sostanza, invertendo il rapporto tra Stato e mercato. Riprodurre l'ordine sociale nel suo insieme, stabilizzare le aspettative collettive e assicurare l'equilibrio e la cooperazione tra le parti: tutti questi sono ora compiti demandati alla dinamica *spontanea* del mercato. Lo Stato però trova a sua volta una legittimazione come "custode dell'ordine basato sulla concorrenza",¹³ cui spetta una continua e necessaria attività di stimolo e supporto per abbattere gli ostacoli, facilitare i processi e garantire che l'ordine "cosmico" generato dal mercato si affermi in ogni aspetto rilevante della vita collettiva. A partire dagli anni Ottanta, il successo di questa risposta era in pratica già sancito dall'assenza di eventuali concorrenti, visto lo stato comatoso del "socialismo reale" e la tendenza delle socialdemocrazie ad allinearsi sulle formule tipiche dell'ordoliberalismo ("terza via", "economia sociale di mercato" e simili).

Volendo ora progettare un confronto speculativo con questa risposta - che ne faccia emergere i presupposti taciti, gli eventuali punti ciechi e le possibili contraddizioni - credo sia il caso di partire da un'osservazione indispensabile per "situare" un confronto del genere nella realtà presente. L'osservazione è che la risposta neoliberale, nell'insieme delle sue varianti, risulta, allo stato dei fatti, profondamente in crisi, se non addirittura del tutto *fallita*. Non voglio alludere qui semplicemente alla durata e all'intensità della crisi, che certo già bastano ad autorizzare ogni genere di diffidenza rispetto ai modelli di gestione dell'economia e della politica adottati nei decenni più recenti. Mi riferisco a criteri *interni* alla teoria neoliberale,

¹³ W. Eucken, (1952/90, p. 327): cit. in Vanberg, *Wettbewerb und Regelordnung*, p. 60ss.

dato che i suoi maggiori autori hanno indicato in modo esplicito i pericoli e i “mali” di una grande società cui, a loro giudizio, sarebbe decisivo porre un freno. Innanzitutto, l'*interferenza* tra la politica e l'economia, chiaramente mirata a inquinare la dinamica del mercato; quindi il *privilegio*, arbitrariamente assegnato all'una o all'altra componente sociale per ragioni di opportunità politica, a danno della concorrenza e quindi dell'efficienza complessiva; infine la logica *gerarchica* del comando e della dipendenza diretta, che da un punto di vista liberale è l'esatto opposto dello “scambio volontario” su cui dovrebbe basarsi il mercato. In autori come Eucken e Böhm, questi diversi aspetti sono fusi insieme in un unico concetto decisamente suggestivo: la *rifeudalizzazione* (*Refeudalisierung*), percepita come minaccia *interna* alle grandi società tardo-moderne, cui si dovrebbe reagire per l'appunto affinando le tecniche di *governance* neoliberale della società e applicandole con assoluto rigore. Per la verità, il concetto di *rifeudalizzazione* è usato in poche occasioni dagli ordoliberali ed è in pratica assente negli austriaci.¹⁴ Ciò che però lo rende cruciale, a mio giudizio, è il suo legame diretto con una concezione generale della *civiltà*, inscindibile dall'idea di “ordine cosmico”, che è centrale per tutto il liberalismo, e forse addirittura per la cultura *moderna* nel suo insieme. La premessa antropologica, in questa concezione della civiltà, è che il tratto basilare della specie umana sia la capacità di *cooperare volontariamente*, in vista del raggiungimento di fini comuni.¹⁵ Di questa “cooperazione deliberata” (*purposeful cooperation*) esisterebbero però due modalità opposte, che ripropongono in sostanza la distinzione fra *taxis* e *cosmos*. Nell'un caso, la cooperazione fra i diversi agenti è raggiunta “attraverso il comando e la subordinazione”, nell'altro “attraverso la coordinazione e il contratto”.¹⁶ Il progresso della civiltà, in questa concezione, consiste essenzialmente nella capacità di trasferire con successo un numero crescente di funzioni sociali a questo meccanismo libero e creativo di *coordinazione spontanea*, che non richiede l'esercizio di un potere coercitivo.¹⁷ Sotto questo

¹⁴ Tra gli esponenti attuali della scuola di Friburgo, circola un aneddoto secondo cui Franz Böhm avrebbe esposto negli anni Settanta la sua teoria della rifeudalizzazione alla presenza di Hayek, che lo avrebbe abbracciato alla fine della conferenza. Quello che è certo è che le diverse articolazioni della rifeudalizzazione (privilegio, interferenza e gerarchia) sono effettivamente indicate anche da Hayek come i principali rischi di una grande società, anche se in una logica decisamente più conservatrice di quella tendenzialmente socialdemocratica adottata dai tedeschi. Cfr. Vanberg, V. J.: *Friedrich A. Hayek und die Freiburger Schule*, in “Ordo”, Band 54, Lucius & Lucius, Stuttgart 2003.

¹⁵ In questa sintesi della concezione liberale della civiltà mi atterrò soprattutto alla versione proposta da Ludwig von Mises in *Human Action* (Mises (von), L.: *Human Action*, Fox & Wilkes, San Francisco 1963. Trad. it. UTET, Torino 1959), probabilmente il testo con maggiori ambizioni filosofiche nella tradizione neoliberale. Per capire però quanto pesi *ancora oggi* l'antropologia della “cooperazione volontaria” sulla cultura moderna *nel suo insieme*, si vedano in particolare Tomasello e Pinker.

¹⁶ Cfr. Mises, *Human Action* p. 195, it. p. 189.

¹⁷ L'esposizione più netta e sintetica di questa concezione della civiltà è in un passo di Whitehead, che comprensibilmente Hayek cita a conclusione di un suo articolo particolarmente famoso: “Civilization advances

profilo, l'eventuale proliferazione di legami *feudali*, basati su un vincolo diretto di protezione/obbedienza, non è solo un fastidioso ostacolo alla libera contrattazione: rappresenta, di fatto, un regresso nella civilizzazione, un tendenziale ritorno alla barbarie e dunque, in una logica genericamente *moderna*, il male assoluto.

Il punto, ora, è che non c'è descrizione o "cronaca" della realtà contemporanea che non registri un'evidente accentuazione di questi tratti "neofeudali", che in molti scenari sociali sono ormai considerati il correlato inevitabile della moderna gestione del potere. Soprattutto – e credo che per questo sia legittimo parlare di *fallimento* – in molti casi le politiche di ispirazione neoliberale *sembrano essere state il vettore diretto, e non certo l'ostacolo, di questa spinta alla rifeudalizzazione*. Come si spiega questo dato sconcertante? Quanto è realmente ampia la minaccia della rifeudalizzazione, quanto è profonda la sua radice e come è possibile che un'impostazione teorico-politica nata con il preciso proposito di contrastarla, ne sia invece divenuta il principale veicolo di promozione? Quali tratti nascosti e complessi dell'*ordine cosmico* hanno condotto a un esito così paradossale?

3 – Valori e disegni del mondo

L'idea che la catallassi del mercato sia l'ordine cosmico, il vettore primario della civiltà e il cuore pulsante della vita urta, da sempre, contro una difficoltà logica. Quella condotta sul mercato è essenzialmente un'attività di compravendita, in cui si creano i *prezzi* ma, evidentemente, non i *beni* cui questi prezzi vengono attribuiti. Sembra perciò che la catallassi, comunque la si intenda, presupponga un processo di *produzione sociale delle merci*, incentrato sul *lavoro*: questo processo produttivo sarebbe quindi il vero momento *primario* nella generazione dell'ordine sociale nel suo insieme. Se traduciamo questa classica obiezione marxista nel lessico della concezione liberale della civiltà che ho appena esposto, otteniamo un quadro di cui la fabbrica fordista è la perfetta illustrazione: lo spazio pubblico può assumere l'*apparenza* di uno scambio basato sulla "coordinazione e il contratto", ma solo a condizione che il momento primario, quello della produzione in senso stretto, resti inflessibilmente governato "attraverso la subordinazione e il comando".

Per minimizzare la difficoltà, il liberalismo non ha altra via che progettare l'assorbimento pressoché completo della *produzione di beni* nella *generazione dei valori monetari* gestita dal mercato, fino a rendere il lavoro in senso stretto un "miserabile residuo", come nella profetica

by extending the number of important operations which we can perform without thinking about them" (cit. in Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, in "The American Economic Review", Volume XXXV, n. 4, Sep. 1945, p. 530).

espressione dello stesso Marx. Occorre, all'atto pratico, che il "lavoratore" evolva in un *imprenditore di se stesso*, un *manager* che non dipende da un datore di lavoro ma che offre sul mercato le proprie capacità lavorative al migliore offerente. In questo modo, il lavoratore "autonomo" si affranca dal comando e dalla subordinazione per entrare nel mondo "civile" della coordinazione e del contratto: a condizione, beninteso, di accettare il "rischio d'impresa" ovvero la possibilità del fallimento, se il mercato dovesse qualificare come "inidonea" la sua prestazione.

Quanto più però queste attività "autonome" si sganciano da una fabbrica "integrata" di tipo tradizionale, tanto più richiedono una rete complessa di concatenazioni per avere *senso* e perché se ne possa, quindi, misurare il valore. Faccio un unico esempio, di cui si chiarirà poi progressivamente il senso. La raffinata capacità di staccare le ostriche ancora giovani dal loro supporto e trasferirle in grandi sacche senza comprometterne il metabolismo – come avviene nei centri di coltivazione della Charante marittima – può avere un altissimo valore di mercato, ma a condizione ovviamente che ci siano i battelli per il trasporto, i parchi di allevamento, i ristoranti, il marketing, un sistema di scuole che mantengono una tradizione gastronomica e uno stuolo di politici convinti del valore di questa tradizione per l'orgoglio nazionale della Francia. L'intera rete di concatenazioni traccia uno *spazio logico*, una specie di *disegno del mondo* al cui interno ogni singola attività può essere messa a confronto con le varie alternative per fissarne il valore (sacche di plastica o *invece* di fibra naturale, cucina tradizionale o *invece* innovativa, e così via). E intorno a questo *disegno del mondo* prende forma una *comunità*, che ne occupa le singole caselle (allevatore, marinaio, trasportatore, chef, gourmet).

La difficoltà è che la concorrenza non è solo quella implicita tra i singoli "valori" *all'interno* del disegno, ma anche quella tra possibili "disegni del mondo" alternativi l'uno all'altro. È un punto dirimente perché, in una società avanzata, la creazione di una rete come quella che ho descritto non è il frutto del caso, ma il risultato di una costante attività di monitoraggio e di programmazione da parte di un apparato amministrativo. L'amministrazione, di fatto, non opta solo tra singole "voci", ma tra possibili reti alternative; non seleziona solo tra "valori" ma tra *sistemi di valori* antagonisti. La domanda, ora, è se anche questa selezione *di livello superiore* possa essere affidata agli automatismi del mercato e al formalismo del calcolo economico, e la risposta è inequivocabilmente: *no*.

Come Mises e Hayek non si stancano mai di ripetere, il calcolo economico può valutare solo i *mezzi*, non i *fini* dell'azione, che rimandano a valori *assoluti* di ordine morale e sono, quindi, incommensurabili tra loro. Proprio questo è, ai loro occhi, l'errore del modello comunista di

“pianificazione”: quello di voler disegnare in anticipo “l’intero sistema di rapporti mezzi/fini”,¹⁸ che in realtà *nessuno* può conoscere e che solo l’ordine cosmico può realizzare *alle spalle* di ogni programma e di ogni soggetto coinvolto nel processo. Ora, un disegno-del-mondo è quanto di più simile ci sia a una rappresentazione del sistema mezzi/fini nel suo insieme (del resto, Hayek indica a volte questa rappresentazione proprio con il termine *design*), con la differenza che l’amministrazione non lo inventa a tavolino, ma ne trova già disegnate nella realtà sociale una pluralità di varianti alternative, tra le quali è costretta a scegliere. Torniamo al nostro esempio. Nella prima metà del Novecento, l’unico sito che, in Europa meridionale, presentava una rete di attività connesse all’ostricoltura paragonabile a quella della Charante era la città di Taranto. Quando, nell’immediato Dopoguerra, l’amministrazione scelse la città come sede di un centro siderurgico a ciclo integrato, l’intero disegno-del-mondo degli ostricoltori fu cancellato con un tratto di penna. La scelta fu legittimata da un calcolo economico di cui oggi sono più che evidenti i limiti. Oggi sappiamo che quel calcolo era pregiudicato dall’adozione di un disegno del mondo su cui convergevano, all’epoca, tutte le forze politiche: quello per cui una società *evoluta* prevede industrie, fabbriche, operai, capitalisti e sindacati, mentre la “rete” dei pescatori e degli ostricoltori avrebbe perpetuato l’arretratezza della società meridionale. Adottando questo grafico in via pregiudiziale, l’amministrazione è effettivamente incorsa nella cecità tipica del pianificatore, ma che altro avrebbe potuto fare, visto che programmare lo sviluppo era ed è esattamente il suo compito?

Il buonsenso ci suggerisce di rispondere che *avrebbe potuto riflettere di più*: avrebbe potuto dare ascolto alle diverse voci in campo, aiutarle a tracciare i disegni-del-mondo antagonisti fin nei dettagli, per confrontare le alternative (a cominciare dall’esempio francese) e sforzarsi di comporre le diverse prospettive in un quadro condiviso. Questa riflessività, ovviamente, non avrebbe eliminato la possibilità dell’errore, ma avrebbe in ogni caso ridotto i conflitti e sancito la legittimità della scelta. Disgraziatamente, invece, la logica interna del neoliberismo, sostenuta con l’arroganza dei tecnocrati, porta a una risposta che è l’esatto contrario del buonsenso: esige da ciascun soggetto in campo un comportamento *irriflessso*, una concentrazione ottusa sul proprio presunto interesse di parte che assomigli il più possibile a una finta *istintività animale*, e in casi estremi si spinge a equiparare ogni genere di riflessione a una minaccia criminale da reprimere con la forza. È questa *istituzione dell’irriflessività*, a mio

¹⁸ Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, cit. p. 525.

parere, che fa del neoliberismo il più tenace (anche se spesso inconsapevole) architetto della rifeudalizzazione. Cerchiamo di chiarire, in conclusione, quest'ultimo nodo.

4 – Istituzioni riflessive e irriflessive

L'istituzione dell'ordine cosmico è descritta dai neoliberali come un processo *lineare*.

Ciascuno segue i *propri* fini e non ha alcun interesse per gli scopi altrui, visto che sul mercato si contratta esclusivamente intorno ai *mezzi* utili per soddisfare gli uni e gli altri. L'ordine *ottimale*, quello che favorisce al meglio la soddisfazione di tutti, emergerà *alle spalle* dei singoli giocatori attraverso gli equilibri del mercato. A turbare questo idillio mercantile è però l'ostinazione di alcuni soggetti organizzati, decisi a perseguire non i propri interessi, ma il presunto interesse *di tutti*. Questi soggetti agiscono in modo antieconomico e in molti casi sono pronti al sacrificio, in nome di quello che credono un nobile ideale. La verità è che invece nessuno è più dannoso di questi sognatori, che vorrebbero “cambiare il mondo”. Se la loro azione avrà successo, imporranno a tutti il giogo dei loro principi morali. Ma anche se non dovesse avere un successo pieno, la loro azione contagherà comunque gli scontenti, turberà quindi l'equilibrio del mercato, renderà imprevedibile il futuro e aleatorie la programmazione e il calcolo che dovrebbero governare un'economia avanzata.¹⁹

La realtà, come abbiamo visto, è un po' più complicata. L'ordine cosmico, proprio perché è tale, si genera in un processo *riflessivo* (e *non lineare*) in cui alla contingenza dei valori fa da contraltare la contingenza dei *sistemi* di valori, dei disegni del mondo e dei principi ultimi della prassi. E, come avverte Aristotele, “quando i principi sono contingenti, allora tutto è contingente”.²⁰ Nessuno è più consapevole di questa riflessività degli agenti di mercato, che non a caso adottano, al pari di Hegel, una logica *speculativa*. Uno speculatore che acquisti quote dell'Ilva – o, in alternativa, di una ipotetica “Compagnia ostricoltori associati” – sa benissimo di scommettere su un disegno del mondo, e non solo su un singolo valore. Perciò, una volta avviata la scommessa, farà tutto ciò che è in suo potere per imporre nella realtà il disegno del mondo cui ha legato il suo interesse. Anche lui, insomma, vuole “cambiare il mondo”, né più né meno dell'integralista che sogna di imporre la *sharia* all'universo mondo.

¹⁹ Socialisti e intellettuali sono ovviamente il bersaglio primario di questa critica, che nel profondo ha però un'estensione molto più ampia, almeno nelle sue versioni più coerenti. Ludwig von Mises, ad esempio, non esita a presentare Gesù di Nazareth e Francesco d'Assisi come autentici nemici della civiltà, responsabili di una barbara ondata di risentimento contro la ricchezza. Dal suo punto di vista, è una fortuna che le gerarchie ecclesiastiche siano regolarmente riuscite a contrastare questa pressione distruttiva e a riconciliare l'etica cristiana con l'economia di mercato (cfr. Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, J. Cape, London 1936, in particolare il cap. 29 su “Cristianesimo e socialismo”).

²⁰ Aristotele, *Eth. Nic.*, VI (Z), 1140a.

La differenza, ovviamente, è che l'integralista non è affatto disposto a "speculare", a riconoscere cioè la contingenza dei principi e la riflessività del processo sociale. Ma nessuno dei due può accontentarsi di perseguire i *propri* scopi, astenendosi dal voler dare una certa forma al mondo intero. Nessuno dei due lo può, per la semplice ragione che entrambi *sono esseri umani*, e la prassi umana è strutturalmente situata nella doppia contingenza dei valori e dei principi, per cui – con buona pace della "prasseologia" di Mises – non è *mai* adeguatamente descrivibile con una rigida distinzione fra "mezzi" e "scopi".

C'è un'espressione inglese di uso comune che rende alla perfezione questo quadro antropologico, ed è la locuzione *to make a living*. All'atto pratico significa semplicemente trovare un impiego e sbarcare il lunario. Alla lettera, però, l'espressione equivale a *dare forma alla vita*, il che richiede un disegno del mondo nel suo insieme. L'ostricoltore della Charante, verosimilmente, non è né un agitatore politico né un apostolo fervente. Vuole semplicemente *make a living*, come tutti noi. Ma non può farlo senza condividere con altri un disegno del mondo che, almeno in una prima fase, più che a un progetto assomiglia a una specie di *sogno*. È intorno a questi sogni condivisi che prendono forma le comunità, e questo in *tutti* i casi: dai lupi di Wall Street alle gang islamiste delle periferie europee.

Una comunità può prendere forma però secondo due modalità diametralmente opposte. Come comunità *aperta*, orientata a *riflettere* la pluralità e la contingenza tanto dei valori quanto dei principi e interessata, quindi, a *includere* le diverse prospettive. O come comunità *chiusa*, basata su un *diniego* sistematico delle realtà incompatibili col proprio sogno costitutivo, e portata perciò a una pratica costante di *esclusione* dei non affiliati. Logicamente, la rifeudalizzazione corrisponde alla prevalenza delle comunità *chiusa*, armate l'una contro l'altra ma *alleanze*, nel profondo, nel comune obiettivo di "denegare" la riflessività, appiattare il pluralismo e irrigidire i sogni in programmi tecnicamente impeccabili di eliminazione dell'eterogeneo.

Scambiando l'ordine riflessivo della società per un presunto ordine lineare che non è mai esistito, l'apparato amministrativo di ispirazione neoliberale sarà spinto a considerarsi giustificato nel promuovere un'*irriflessività diffusa*, che è la condizione perché il calcolo economico e la razionalità tecnica governino (o fingano di governare) la complessità sociale. In questo modo, l'apparato non potrà che favorire i gruppi chiusi e irriflessivi di tipo neofeudale, destinati alla fine a diventare i protagonisti *anche* della catallassi del mercato. Per difendere il pluralismo e contrastare la rifeudalizzazione, la via maestra è dunque quella di *istituzionalizzare la riflessività*, in aperta opposizione ai programmi di riforma istituzionale di ispirazione neoliberale, che perseguono regolarmente l'obiettivo opposto. Dopotutto il

problema non è nato ieri e non mancano certo, nella tradizione politica del Novecento, le istituzioni progettate con l'esplicita intenzione di promuovere la riflessione, il confronto e il riconoscimento tra le parti, in una società che appariva ogni giorno più complessa: costituzioni, parlamenti, sindacati, soviet e consigli di fabbrica, persino le corporazioni vagheggiate dagli intellettuali fascisti. Alcune di queste istituzioni hanno funzionato bene, altre decisamente meno, altre ancora si sono dimostrate così incoerenti da non poter passare affatto dallo stadio di progetto alla realtà. Il problema è che tutte queste istituzioni presupponevano, come cornice di fondo, il dispositivo della sovranità legittima, con la sua implicita subordinazione del mercato allo Stato. È questo che le rende inefficaci (e in qualche caso del tutto improponibili) nella "grande società" del nuovo millennio, in cui il problema cruciale è ormai l'istituzione dell'ordine cosmico *in assenza* di una subordinazione istituzionalizzata dell'economia alla politica. Alla lunga, i neoliberali non hanno avuto concorrenti semplicemente perché, su questo punto, sono stati forse gli unici a cogliere con lucidità il nuovo scenario.

Perché emergano istituzioni adeguate alla riflessività umana, non basta segnalare criticamente i pericoli intrinseci al "disordine globale" cui le politiche neoliberali danno il loro coerente contributo. Occorre imparare a situarsi all'interno di questo apparente disordine, riconoscendo le dinamiche creative che ne articolano l'evoluzione e impegnandosi a entrare in sintonia con la loro riflessività *spontanea*. L'istituzione dell'ordine cosmico non è, insomma, una banale fantasia ideologica di cui il potere si è servito, in questi anni, per rafforzare il suo dominio: è il terreno di scontro su cui si sta tuttora giocando il destino della nostra civiltà.