

IBL Working Paper

Crisi della filosofia politica e teoria del liberalismo.

di Antonio Masala*

1 – Crisi dell'Occidente e decadenza di una disciplina: lo stato dell'arte

Il periodo immediatamente successivo alla seconda guerra mondiale coincide con uno dei momenti di maggiore crisi ideale del mondo occidentale. Il disastro della guerra, con lo sterminio deliberato, non solo in operazioni belliche, di milioni di uomini era qualcosa di così terrificante da rendere necessaria una riflessione profonda su quale fosse il fondamento della convivenza civile. Tale fondamento infatti, sembrava essere messo in discussione, oltre che dalla quantità dei crimini commessi, anche dal fatto che i regimi totalitari, artefici di quei crimini, erano riusciti ad avere almeno l'assenso, se non anche il consenso attivo, di una grande parte della popolazione. Inoltre, proprio i *leaders* di quei movimenti che negavano il concetto stesso di civiltà, sembravano almeno in parte essere andati al potere con gli strumenti della democrazia, e in ogni caso non avevano mai dichiarato di esserne la negazione ma semmai il superamento, l'inveramento e quant'altro.

In tal senso, anche l'idea che l'estensione del suffragio fosse una soluzione ottimale del problema politico, per il suo consentire di contare le teste anziché tagliarle, sembrava essere inficiato dalla realtà storica: infatti prima si era proceduto ad una conta, e poi, e in parte anche guardando a quella conta come ad una giustificazione, si era proceduto al taglio.

* Dottore di ricerca in filosofia politica, Università di Pisa. E' autore de *Il liberalismo di Bruno Leoni* (Rubbettino, 2003). Email: antmasala@tiscalinet.it.

Inoltre, la fine della guerra non coincideva con la fine dei rischi per la civiltà. Il mondo era diviso in due blocchi contrapposti, e se uno appariva totalitario l'altro, almeno dal punto di vista filosofico, attraversava una crisi profonda. L'ibrido liberal-democratico era soggetto a critiche e pressioni per entrambi i paradigmi da cui era composto. La democrazia appariva a molti come un semplice strumento, di per se non sufficiente a garantire dai rischi del totalitarismo, mentre al liberalismo si imputava da più parti la responsabilità di aver condotto a un relativismo di valori che veniva indicato come una delle principali cause della crisi che aveva coinvolto la civiltà occidentale. Tutto questo indusse Walter Lippman, uno dei principali sostenitori della democrazia liberale, a scrivere, nel 1955

Viviamo in un'epoca, in cui si è delineata una massiccia controrivoluzione popolare a danno della democrazia liberale. È una reazione all'insufficienza dell'occidente ad affrontare le miserie e le angosce del secolo: le democrazie liberali sono chiamate in causa, per la loro incapacità a governare con efficienza, in un periodo di guerre e sollevazioni, ma altresì per la loro scarsa idoneità a difendere e conservare la filosofia politica che sostanzia il costume di vita liberale.¹

Questa sensazione di crisi investiva decisamente anche la filosofia politica, una disciplina che a molti, negli anni Cinquanta e Sessanta, appariva ormai deceduta, tanto che Sheldon Wolin nel 1960 scriveva: «In molti circoli intellettuali esiste una profonda ostilità, se non addirittura un disprezzo, nei confronti della filosofia politica nella sua forma tradizionale»². Una delle opinioni più radicali riguardo questa crisi è quella espressa nel 1956 da Peter Laslett nell'introduzione al primo volume di *Philosophy, Politics and Society*, con il quale si inaugurava la prima serie di una raccolta di saggi che poi sarebbe andata avanti negli anni, rappresentando un importante punto di riferimento per molti studiosi di teoria politica. A giudizio di Laslett ormai non ha più senso ritenere che esistano filosofi politici. La tradizione forse un giorno riprenderà, ma indubbiamente da tempo si

¹ LIPPMAN (1955), trad. it. p. 63. Alcune pagine più avanti egli indica la crisi della società occidentale nel fatto «che le democrazie abbiano smesso di accogliere le tradizioni di civiltà in cui hanno avuto origine e sviluppo i vari indirizzi liberali e democratici della società buona. Esse sono oggi come escluse da quella filosofia della coscienza pubblica e da quelle arti politiche, che sono necessarie al governo di una società liberal-democratica; e non essendovi iniziate non possono prendersi gran cura di ciò che non sono preparate a intendere», p. 94.

² WOLIN (1960), trad. it. p. 9.

è interrotta e così, egli commenta: «For the moment, anyway, political philosophy is dead»³. Altrettanto chiaramente Laslett indica chi a suo giudizio ha fatto finire la tradizione della filosofia politica: «The Logical Positivists did it»⁴. I positivisti logici, con il loro rifiuto di accettare la possibilità che vi possa essere una teoria politica prescrittiva, sono coloro che hanno messo la parola fine alla filosofia politica come tradizionalmente intesa. Questa tesi fu in seguito criticata in modo aspro⁵, e fu definita una "parochial comedy" in realtà volta richiamare maggiore attenzione sulla filosofia politica stessa. Qualunque possa essere il giudizio in proposito bisogna in ogni caso ammettere che, sia pure con accenti molto diversi, uno stato di crisi della teoria politica era richiamato decisamente da più parti.

Nel suo atto di accusa Laslett faceva riferimento al mondo anglosassone, ma questa sua convinzione era condivisa praticamente ovunque. Ad esempio in Italia, dieci anni dopo le parole di Laslett, Alessandro Passerin d'Entrèves scriveva: «La questione [...] è se esista ancora oggi, o possa ancora esistere, una disciplina che rechi questo nome, o se la nostra epoca non sia proprio caratterizzata dal fatto che, alle domande che quella si poneva, altre discipline rispondono, oppure le stesse domande non si pongono più»⁶. Passerin d'Entrèves riteneva infatti che gli scienziati politici e i filosofi che egli chiama fautori del "non cognitivismo etico" tendessero ad occupare il campo che tradizionalmente era stato proprio della trattazione filosofica della politica. Queste due correnti avevano, nonostante significative differenze, in fondo la stessa caratteristica che Laslett indicava come propria dei positivisti logici: proponendosi di *descrivere* la realtà politica così come è, rifiutano ogni domanda e ogni speculazione sul *perché* dei fenomeni politici, e dunque ogni ipotesi di indicare una risposta al problema dell'obbligazione politica che fosse diversa dalla semplice constatazione che un'autorità esiste e che le leggi vengono rispettate.

³ LASLETT (1956), p. vii.

⁴ LASLETT (1956), p. ix.

⁵ DE CRESPIGNY e MINOGUE (1975), p. x e ss.

⁶ PASSERIN D'ENTRÈVES (1966), ma si veda anche PASSERIN D'ENTRÈVES (1983).

La crisi della filosofia politica era dunque legata con un doppio nodo all'idea (propria anche di quella filosofia analitica che a lungo fu prevalente nel secondo dopoguerra) che fosse impossibile fondare una teoria politica su un qualche principio filosofico, e che le domande tradizionali di quella disciplina (perché bisogna obbedire alle leggi e all'autorità, ossia qual è il fondamento dell'obbligazione politica e giuridica, come è possibile definire il miglior regime politico, come si realizza l'ordine politico e sociale ecc. ecc.) fossero domande a cui non era possibile dare risposta. Le domande della politica dovevano dunque essere altre, e inerenti più il funzionamento che il fondamento dei sistemi politici, domande su come operano le "pratiche politiche" e non domande sul significato delle medesime.

In questa direzione andava anche la tesi sostenuta da Daniel Bell, in un libro che negli anni Sessanta ebbe grande influenza: *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. A giudizio di Bell, dopo la seconda guerra mondiale, nelle società occidentali (ma la sua analisi si concentra sugli Stati Uniti) si è consolidato un forte consenso intorno ad alcuni valori, destinato a far scomparire gli scontri tra ideologie. Anche se l'analisi di Bell si muove su un piano differente (è un'analisi preminentemente sociologica) la conclusione è identica: bisogna concentrare gli sforzi su questioni pratiche e concernenti il buon funzionamento delle democrazie, abbandonando le riflessioni sulle "visioni del mondo" e sui fondamenti ultimi della convivenza politica.

È dunque possibile sostenere che, sia pure con modi e obiettivi molto diversi, la maggior parte delle principali correnti scientifiche del secondo dopo guerra privilegiavano nello studio della politica la ricerca di una "visione oggettiva" e di un "resoconto imparziale" dei fatti politici. Andava cioè scomparendo l'interesse per quello che Wolin definiva l'importante ruolo "svolto dall'immaginazione nell'elaborazione delle teorie scientifiche", un ruolo che a suo giudizio aveva rappresentato da sempre una caratteristica della filosofia politica e che era stato il suo principale strumento per costruire modelli ed esprimere i propri valori fondamentali⁷.

⁷ WOLIN (1960), trad. it. pp. 32 e ss.

Molti autori attribuivano la responsabilità di questa decadenza al liberalismo, e ancora una volta la posizione di Wolin è esemplificativa. Nel suo già citato libro *Politica e visione*, egli emblematicamente intitola il decimo capitolo *Il liberalismo e il declino della filosofia politica*⁸. Tracciando un quadro del liberalismo moderno a partire da Locke, in un'analisi articolata e non pregiudizialmente ostile al liberalismo stesso, Wolin pone l'accento su come il pensatore inglese, distinguendo la società dal governo, abbia dato inizio a quel processo che relega l'elemento politico ad uno spazio sempre più ristretto, finendo con l'identificarlo semplicisticamente con il minimo di coercizione necessaria a garantire le transazioni sociali. Guardando ad un ordine che, sull'esempio dell'economia, si costituisce senza coercizione, egli elabora un "modello non politico di società", dal quale ha origine l'attuale crisi della filosofia politica.

Il declino delle categorie politiche e l'ascesa di quelle sociali costituiscono i tratti distintivi della nostra situazione attuale in cui la filosofia politica è stata eclissata da altre forme di conoscenza. Oggi per noi è naturale rivolgerci all'economista o al sociologo in cerca di ricette per combattere i mali della società, assumendo che siano loro, e non i filosofi politici, a possedere il tipo appropriato di conoscenza.⁹

Con Locke ha anche inizio quella revisione verso il basso dei compiti della filosofia che, a giudizio di Wolin, caratterizza il liberalismo contemporaneo. Infatti mentre i filosofi politici classici, Aristotele e Platone su tutti, si proponevano come compito il miglioramento dell'uomo, quasi a raggiungere la perfezione, Locke relega l'uomo in uno "stato di mediocrità" e adegua i compiti della filosofia politica a queste capacità limitate. La filosofia politica liberale divenne allora filosofia dei limiti delle capacità umane e dei limiti dell'azione politica, con la conseguenza che ciò a cui essa deve mirare non è più il raggiungimento del sommo bene, della vita buona o quant'altro, bensì l'acquisizione di una conoscenza pratica che consenta di sfruttare il mondo naturale, preoccupandosi del miglioramento della vita quotidiana¹⁰.

⁸ WOLIN (1960), trad. it. pp. 413 e ss.

⁹ WOLIN (1960), trad. it. p. 421.

¹⁰ Cfr. WOLIN (1960), trad. it. pp. 427-431.

Da Locke dunque prende avvio quella riduzione della filosofia politica all'economia che contraddistingue il liberalismo: l'economia diventa la "scienza della società", società che viene intesa come «una rete di attività svolte da attori che non riconoscono alcun principio di autorità»¹¹. La società è dunque un ordine spontaneo, e in tal modo viene tendenzialmente meno quella necessità dell'autorità e del potere politico che invece aveva caratterizzato sino ad allora la teoria politica. Bisogna dunque eliminare tutto ciò che in passato, ritenendo erroneamente la politica un "attività creativa", era stato fatto, e lasciare libero campo all'azione economica e sociale, da cui può venire la soluzione per gli affari pubblici. Proprio in questa concezione, e in questo "carattere minimale dell'ordine politico", consiste quel declino della teoria politica che caratterizza, secondo Wolin, la riflessione contemporanea¹².

Quello che Wolin più critica è una "visione disgregatrice" della teoria politica, che ha come esito il non vedere più la società come un tutto che trova la sua espressione nella forma politica, e che ha in parte origine proprio con il liberalismo. A suo giudizio si è avuto uno scadimento del concetto "alto" di ordine politico, causato anche dal definire come politiche tutta una serie di "forme di associazione" che riguardano solo aspetti particolari della vita associata. Estendendo oltre misura l'orizzonte della politica si è smesso di «identificare ciò che è politico con ciò che è generale per una società», e «la teoria politica e sociale si è concentrata su un orizzonte più circoscritto. I suoi valori non sono più generali ma locali, riferiti non a tutta la società ma a gruppi o associazioni più piccole»¹³. Si è così ridotta «l'associazione politica a livello delle altre, mentre queste ultime venivano ridotte al rango di ordine politico e dotate di molte delle sue caratteristiche e dei suoi valori»¹⁴.

Ciò che allora Wolin propone è il ritorno all'arte della politica, da intendersi come «arte volta a orientare e integrare gli individui in un senso più ampio rispetto a qualsiasi

¹¹ WOLIN (1960), trad. it. p. 435.

¹² Wolin muove anche un'altra importante critica al liberalismo, che non è qui possibile affrontare in tutta la sua portata. La sua idea è che il liberalismo abbia trovato, o almeno cercato, nel *conformismo sociale* un surrogato per il perduto senso della comunità, facendone l'elemento che consente, una volta eliminata l'autorità, la convivenza tra le varie libertà.

¹³ WOLIN (1960) trad. it. p. 630.

¹⁴ WOLIN (1960) trad. it. p. 631.

gruppo o organizzazione» così da «tornare a concepire la teoria politica come quella forma di conoscenza relativa a ciò che è comune e che svolge una funzione integrativa per gli uomini»¹⁵. Il suo obiettivo, in contrapposizione al liberalismo e a quelle che egli ritiene essere le sue conseguenze, è dunque riaffermare il valore della comunità, è in questo egli è vicino ad un altro autore che negli stessi anni era uno dei principali artefici del ritorno alla comunità come riferimento supremo della politica: Carl J. Friedrich.

A giudizio di Friedrich la comunità va considerata come il "dato principale della vita e dell'analisi politica", poiché l'uomo stesso non può essere compreso se non come membro di una comunità. Non è qui possibile riprendere la sua articolata analisi nella quale si ripropone questo ritorno allo studio della comunità¹⁶, come anche non è possibile illustrare la sua idea, in parte in controtendenza in quegli anni, dell'intima connessione tra filosofia politica e scienza politica¹⁷. Ciò che qui interessa rilevare è invece come, nonostante anch'egli, al pari di Wolin, non fosse un autore pregiudizialmente ostile al liberalismo, nella sua analisi si arrivi ad una condanna del liberalismo come principale causa della crisi della teoria politica. Difendendo l'importanza della comunità come elemento primo per la comprensione dell'esperienza politica, egli infatti critica il liberalismo per il suo aver ribaltato l'ordine delle cose, ossia per aver posto l'individuo prima e a fondamento della comunità stessa, con quella che egli definisce "una posizione insostenibile"¹⁸.

Il quadro che si è tentato brevemente di tracciare, in riferimento alle analisi che qui si sono accennate, è dunque un quadro piuttosto cupo, sia per la filosofia politica che per il liberalismo. Negli anni del dopoguerra si respira infatti la diffusa convinzione che la filosofia politica, e più in generale la teoria politica, abbiano perso quasi ogni ragion d'essere. Le domande classiche di quella disciplina paiono a molti obsolete e superate da nuove forme di conoscenza, quella della scienza politica *in primis*, più adatte a dare risposte ai problemi concreti di una società che non cerca più la giustificazione dei propri

¹⁵ WOLIN (1960) trad. it. p. 636.

¹⁶ Cfr. FRIEDRICH (1963), trad. it. pp. 33 e ss.

¹⁷ Cfr. FRIEDRICH (1963), trad. it. pp. 5 e ss., in particolare, pp. 20-24.

¹⁸ FRIEDRICH (1963), trad. it. p. 32.

valori e il significato delle proprie scelte, ma che si interroga soprattutto sull'efficienza del proprio sistema. Gli autori che invece credono ancora nell'utilità di quella disciplina, tendono ad attribuire la responsabilità della sua decadenza al liberalismo, responsabile a loro dire di aver ridotto i problemi della filosofia politica a problemi economici, ossia di aver indebitamente ridotto il problema dell'ordine politico in un più semplicistico problema dell'ordine sociale. In tal modo la politica avrebbe perso il suo ruolo di principio ordinatore della convivenza umana, convivenza che si realizza semplicemente lasciando spazio alle libere interazioni tra gli individui. La filosofia politica a causa di ciò si sarebbe trasformata in una sorta di *scienza pratica*, che non si deve più porre il problema di come costruire il miglior ordine politico e di come migliorare l'uomo, ma semplicemente di quale sia la via migliore per soddisfare i bisogni e le passioni di esseri destinati a rimanere imperfetti. Si abbassano così sia gli obiettivi della politica sia gli obiettivi della vita umana, aprendo le porte alla sostituzione della filosofia politica con altre discipline più adeguata a questo abbassamento di orizzonte.

Chi si confrontò assai decisamente con questa riduzione dei compiti della filosofia politica, cercando di riscoprirne l'antico significato, fu Leo Strauss. Quella di Strauss è una delle più dure accuse al liberalismo, legata al fatto che egli vede coincidere la crisi del mondo contemporaneo con la crisi della filosofia politica, una disciplina che a suo dire ha perso la consapevolezza del suo compito e dei suoi principi. Data la radicalità della sua critica, che in realtà investe tutta la modernità prima ancora che i regimi politici contemporanei, e il suo porla in relazione diretta con quelli che secondo lui sono i temi classici della filosofia politica, Strauss si pone come un passaggio obbligato nel momento in cui si tenta indagare se veramente dopo la seconda guerra mondiale il liberalismo prenda atto di una sua crisi, teorica prima che pratica, e proceda ad una rivisitazione e ad una rifondazione dei principi su cui si pone e degli obiettivi che intende realizzare.

2 - *La mancata soluzione del "problema politico": Leo Strauss.*

La riflessione di Strauss è nota, ma vale la pena ripercorrerla brevemente cercando di focalizzare l'attenzione su cosa nella sua vasta analisi sia critica del liberalismo e della

democrazia, magari tentando di capire se e in che termini vi sia un'identificazione tra le due. Il problema consiste dunque anche nel tentare di capire se talvolta Strauss non compia l'errore di assimilare nella sua critica delle tradizioni tra loro molto diverse, che al di là di quella che può essere definita la loro "contingente alleanza storica" hanno sia un bagaglio sia delle prospettive di sviluppo teorico molto differenti.

Pur prendendo le mosse assai da lontano, la critica di Strauss al liberalismo e alla democrazia ha un punto di riferimento costante in un fatto a lui assai vicino, sia nel tempo sia perché lo coinvolgeva direttamente in quanto ebreo. A suo giudizio infatti, l'esempio più chiaro della mancata soluzione, da parte del liberalismo, di quello che egli chiamava "il problema politico" per eccellenza, ossia il problema della convivenza civile, è la questione ebraica, che egli definisce appunto come «il simbolo più palese del problema umano dal momento che è un problema sociale e politico»¹⁹. Durante la repubblica di Weimar si tentò di risolvere il problema ebraico seguendo i principi del liberalismo, ossia concedendo agli ebrei i pieni diritti civili e politici, in modo tale che essi divenissero cittadini tedeschi di fede ebraica. Poiché la democrazia liberale vede nella "moralità umana universale" il legame della società, mentre la religione è relegata a fatto privato, la soluzione consisteva nel fatto che le differenze religiose non dovevano essere rilevanti e i cittadini ebrei sarebbero dovuti essere cittadini come tutti gli altri.

Naturalmente ciò non fu una vera soluzione, poiché si "arrecava al massimo eguaglianza legale, ma non eguaglianza sociale; logicamente non aveva alcun effetto sui sentimenti dei non ebrei"²⁰. Che la soluzione liberale non abbia funzionato è naturalmente provato dal fatto che alla repubblica di Weimar seguì il regime nazionalsocialista e la persecuzione degli ebrei. La vicenda è per Strauss il simbolo dell'incapacità del liberalismo di risolvere il problema politico:

Il liberalismo si regge o cade sulla distinzione tra stato e società o sul riconoscimento di una sfera privata, protetta dalla legge ma ad essa impenetrabile, con l'intesa che, soprattutto, la religione, vista come religione individuale, appartiene alla sfera privata.

¹⁹ STRAUSS (1965), trad. it. p. 285.

²⁰ STRAUSS (1965), trad. it. p. 283.

Così come lo stato liberale non “discriminerà” certo contro i cittadini ebraici, con altrettanta certezza sarà costituzionalmente incapace e perfino riluttante a impedire “discriminazioni” contro gli Ebrei da parte di singoli o gruppi. Il riconoscimento di una sfera privata nel senso indicato consente la “discriminazione” privata, la protegge e favorisce. Lo stato liberale non può offrire una soluzione al problema ebraico, poiché una tale soluzione richiederebbe la proibizione legale di ogni specie di “discriminazione”, cioè l’abolizione della sfera privata, l’abolizione dello stato liberale.²¹

La tesi di Strauss è dunque che, contrariamente a quello che sostengono i liberali, non possono bastare delle buone regole, universali e astratte, quindi non discriminanti, perché si abbia un buon ordine politico. Quello di cui c’è bisogno è anche l’individuazione di un contenuto di queste norme, che sia volto a distinguere tra bene e male: bisogna dunque realizzare la virtù nell’animo dei cittadini prima ancora (o simultaneamente) che nelle leggi. Un regime politico liberaldemocratico che proibisce le discriminazioni legali, ma consente quelle private, poiché “rispetta” ad esempio l’idea di chi disprezza determinate persone, ha delle fondamenta di sabbia ed è quindi costantemente soggetto al rischio di essere sostituito da un regime che, dando voce a tutti coloro che vogliono operare tali discriminazioni, si può macchiare dei più grandi delitti, come appunto fece il regime hitleriano. La soluzione del problema politico non va dunque cercato in “forme” legali, istituzionali o quant’altro, ma in principi che devono essere interiorizzati dagli uomini prima ancora che formulati in leggi formali.

Queste considerazioni vanno notoriamente lette insieme alle riflessioni di Strauss sulla filosofia politica classica e sull’importanza della religione sino al medioevo, ossia quei due elementi che davano un fondamento stabile alle idee di giusto e ingiusto, creando il legame della comunità su principi e valori stabili, e non su una male intesa “moralità umana universale”. Il fatto che oggi, anche a detta di Strauss, quelle due esperienze non possano essere riproposte, non vuole naturalmente dire che il problema della convivenza civile abbia trovato una soluzione.

Tale soluzione è cercata, pur non nascondendo le numerose difficoltà, in una riproposizione del diritto naturale, riproposizione che consiste prima di tutto

²¹ STRAUSS (1965), trad. it. p. 285. Questo naturalmente non gli impedisce di rilevare che la soluzione liberale del problema ebraico “è superiore alla “soluzione” comunista” (*ivi*)

nell'affermazione dell'idea (e qui Strauss appare vicino, paradossalmente, se si accetta la sua critica del liberalismo, ad alcuni teorici liberali, come Leoni e Hayek) che non è possibile considerare tutto il diritto come diritto positivo, ossia come prodotto di legislatori e tribunali²². È infatti necessaria “un'idea archetipa del giusto e dell'ingiusto indipendente dal diritto positivo e più alta di esso: una pietra di paragone che ci permette di giudicare il diritto positivo”²³. Tale idea non può essere legata ai diversi ideali che di volta in volta si sono affermati nelle varie civiltà, poiché essi sono per definizione contingenti e mutevoli, ma deve essere un “criterio superiore”, che consenta proprio di giudicare il valore dell'ideale che in un dato momento sembra affermarsi in una società. A tale obiettivo sembra aver rinunciato, a dire di Strauss, il liberalismo contemporaneo che, a causa della sua “unione personale” con la scienza sociale avalutativa (la moderna scienza politica)²⁴, accetta la weberiana distinzione tra fatti e valori, ritenendo conseguentemente tutti i valori degni di rispetto e dunque abdicando alla difesa del diritto naturale. La scienza sociale avalutativa ha infatti come unico compito lo studio del rapporto tra mezzi e fini, ma si rifiuta esplicitamente di distinguere tra fini legittimi e illegittimi e dunque tra bene e male: ne segue che i nostri principi hanno come unico fondamento le nostre preferenze, le quali determinano le nostre scelte che sono tutte ugualmente legittime. Il liberalismo ha accettato questa visione delle cose perché a voluto portare alle conseguenze estreme, così stravolgendolo, il concetto di tolleranza: l'unico principio ultimo da riconoscere è il “rispetto per la diversità o individualità”, ogni altro limite va rigettato. Poiché il diritto naturale imponeva dei limiti all'individualità, il liberalismo lo ha infine rifiutato per scegliere «il culto senza più freni della personalità individuale», e così la stessa «tolleranza apparve come un valore o un ideale tra molti, e

²² Cfr. STRAUSS (1953), in particolare l'introduzione.

²³ STRAUSS (1953), trad. it. p. 7.

²⁴ La critica di Strauss alla moderna scienza politica è una delle parti più conosciute e centrali della sua riflessione, ed egli la riteneva un passaggio fondamentale anche per fare chiarezza sui compiti della filosofia politica. È infatti dall'impossibilità di concepire una scienza politica veramente “value-free” che Strauss prende le mosse per dimostrare la necessità di un confronto con le domande classiche della filosofia politica (cfr. soprattutto STRAUSS (1959), trad. it. pp. 33-54). La sua critica della moderna scienza politica è stata di recente accuratamente ricostruita in BEHNEGAR (2003), il quale conclude, in modo solo apparentemente paradossale, che quella di Strauss è indubbiamente una trattazione scientifica della politica.

non come intrinsecamente superiore al suo contrario. In altre parole l'intolleranza apparve come un valore uguale in dignità alla tolleranza»²⁵.

La "tolleranza assoluta" è dunque irrealizzabile, poiché è destinata a partorire il suo opposto. Una tolleranza senza limiti è incompatibile con quella che secondo Strauss è la vera tolleranza, ossia una tolleranza basata sui canoni del diritto naturale, che fissa i parametri per distinguere tra bene e male. In tal senso i liberali dovrebbero, contrariamente a quello che fanno oggi, recuperare la lezione dei classici, per educare gli uomini non alla tolleranza assoluta ma alla virtù e al vero rispetto degli altri: «I veri liberali oggi non hanno dovere più pressante che contrastare il liberalismo pervertito, che pretende "che vivere sicuri, felici e protetti, ma per il resto senza regole, è la meta più semplice, ma suprema dell'uomo" e che dimentica qualità, eccellenza o virtù»²⁶

Contrariamente a ciò, l'"unione personale" tra liberalismo e scienza sociale avalutativa ha condotto a tentare di difendere la democrazia liberale con un'analisi in cui non c'è posto per i valori. La democrazia liberale è difesa non per i valori che professa ma perché, ad un'attenta analisi del rapporto mezzi fini, si dimostra, sotto questo unico aspetto rilevante, il regime politico più razionale. Inutile dire che per Strauss una difesa di un sistema politico che prescindia dalla difesa dei valori che stanno alla base di quello stesso sistema, è destinata non solo a restare lettera morta, ma a facilitare la degenerazione dell'uomo e del modello politico che si vorrebbe difendere. Ed è un concetto che Strauss esprime con particolare durezza:

Mentre la nuova scienza politica diviene sempre meno capace di vedere la democrazia o di essere un modello per essa, riflette sempre più le più pericolose tendenze della democrazia e perfino le rafforza. Con l'insegnare l'uguaglianza di tutti i desideri, insegna in realtà che non vi è nulla di cui l'uomo debba vergognarsi; distruggendo la possibilità dell'auto disprezzo, distrugge, con la migliore delle intenzioni, la possibilità dell'auto rispetto. Insegna l'uguaglianza di tutti i valori, nega che vi siano cose intrinsecamente alte ed altre intrinsecamente basse e negando la differenza fondamentale tra uomini e bruti, contribuisce senza volerlo alla vittoria della melma. [Ecco che allora, della moderna

²⁵ STRAUSS (1953), trad. it. p. 10.

²⁶ STRAUSS (1968), trad. it. p. 85; la citazione fatta da Strauss è da HAVELOCK (1957), p. 374..

scienza politica] si può dire che essa si trastulla mentre Roma brucia, ma è scusata per due motivi: non sa di trastullarsi e non sa che Roma brucia²⁷.

Pare qui opportuno un rilievo sulla terminologia usata da Strauss. Egli, criticando la “scienza sociale avalutativa”, parla di una sua “unione personale” con il liberalismo, tuttavia utilizza anche i termini democrazia liberale, o direttamente democrazia, senza operare distinzioni di alcun tipo. E chiaro che, almeno in questo caso, Strauss tende ad assimilare i due concetti, come se appunto vi fosse un unico modello, quello della democrazia liberale, e come se le due tradizioni non dovessero essere considerate, almeno dal punto di vista teorico, qualcosa di differente. Considerando le due cose complementari Strauss può indirizzare le sue critiche indistintamente all'una e all'altra, compiendo però in tal modo, come si vedrà, un'operazione concettualmente poco corretta, che non gli consente di comprendere a pieno le notevoli differenze tra i due diversi tipi di ordine sociale proposti da queste due diverse tradizioni di pensiero.

Abbandonando per il momento questa mancata distinzione torniamo all'analisi con la quale egli critica il liberalismo (e la democrazia). Il tema del relativismo è per Strauss, come si è visto, il grande problema del liberalismo²⁸, ed egli lo tratta anche facendo esplicito riferimento al concetto chiave di questa tradizione, il concetto di libertà²⁹. Una delle più note formulazioni del problema della libertà è quella fornita da Isaiah Berlin, che definisce la vera libertà come libertà negativa, ossia l'assenza, o almeno il minor grado possibile, di interferenza, la quale è naturalmente interferenza da parte di altri uomini, di persone che con delle loro azioni impediscono agli altri di raggiungere i propri obiettivi. Il discorso di Berlin in apparenza non è relativista, poiché egli indica l'esistenza di “certe frontiere di libertà” che non possono essere in nessun caso oltrepassate e vanno considerate sacre e inviolabili.

Vi è dunque, per Berlin, una sfera della libertà individuale da considerare assoluta, oltre la quale non è concessa intromissione da parte di altre persone. Tuttavia a giudizio di

²⁷ STRAUSS (1968), trad. it. pp. 275-276.

²⁸ Sulla critica di Strauss al liberalismo, e al relativismo che a suo giudizio esso aveva accettato, si veda HOLMES (1993), in particolare pp. 103-105 e pp. 114-117 trad. it.

²⁹ STRAUSS (1961).

Strauss il modo di concepire questa assolutezza non è tale da consentire di rifiutare il relativismo, nel quale in realtà la concezione di Berlin ricade. Egli infatti, nel delimitare le frontiere inviolabili della libertà, ci dice che esse, per quanto inviolabili, sono in realtà tali in quanto “ampiamente accettate” e fondate “nell’attuale natura umana”, e quindi non importa se verranno considerate come valide *a-priori* o identificate con fini soggettivi o sociali³⁰. Berlin indica dunque l’esigenza di una base assoluta per la difesa della sfera privata, ma poi ci dice che in realtà questa sfera non ha una base assoluta, poiché le si può dare una qualunque base, magari anche fondata sulla volontà personale o sulla volontà della collettività, purché sia “ampiamente accettata”. In tal senso in futuro l’ideale dell’esistenza di una sfera privata potrebbe scomparire o non essere considerato importante, e di conseguenza la necessità di una sfera di libertà individuale non andrebbe più riconosciuta e difesa. L’ideale della libertà negativa è dunque valido solo relativamente, solo ai giorni nostri e non in eterno.

Berlin allora ammette che tutte le convinzioni, e dunque anche quella volta a difendere la libertà negativa, sono relative e circoscritte nel tempo, ma nonostante ciò tenta una difesa, facendo riferimento ad una base assoluta, di quella libertà. La sua è la ricerca di una “regione intermedia tra relativismo ed assolutismo”, che però è in realtà una ricerca impossibile, ed è dettata dal rifiuto dell’idea che sia possibile raggiungere un punto di vista assoluto riguardo alla natura umana e quindi che sia possibile giungere a delle verità non relative. Nella posizione di Berlin dunque Strauss vede «una caratteristica testimonianza della crisi del liberalismo, una crisi dovuta al fatto che il liberalismo ha abbandonato la propria base assolutistica e sta cercando di diventare interamente relativistico»³¹.

Anche nell’analisi di Berlin, considerata al tempo una delle più nette nella difesa della libertà individuale, Strauss riscontra quell’incapacità di distinguere tra bene e male che egli vede come la caratteristica del liberalismo contemporaneo, e che lo immobilizza e

³⁰ Cfr. STRAUSS (1961), trad. it. pp. 321-324.

³¹ STRAUSS (1961), trad. it. p. 234.

rende incapace di degenerare nel suo opposto, ossia quell'intolleranza che, come nel caso della Germania nazista, conduce la società verso il male assoluto.

Ma questa crisi del liberalismo, o meglio questa sua incapacità di trovare una soluzione al problema politico, è in gran parte anche il frutto della crisi della filosofia politica, intesa come disciplina che mira alla conoscenza della “natura delle cose politiche” e dei “grandi fini dell’umanità” e dunque del “buon ordine politico”³². Tale crisi si è manifesta da molto tempo e per ondate progressive, ed è arrivata ad uno stadio tale che la filosofia politica ormai «si trova in uno stato di decadenza e forse anche di putrefazione, qualora non sia del tutto scomparsa»³³. La crisi della filosofia politica è, anche secondo Strauss (ugualmente a come lo era nelle analisi di Laslett, Passerin d'Entrèves e Wolin, a cui si è fatto in precedenza riferimento) in gran parte imputabile alla “scienza sociale positivista”, che con «un processo di emancipazione o di astrazione dai giudizi morali» sostiene che «la sordità morale è la condizione necessaria alla analisi scientifica»³⁴. Insomma, la filosofia politica sembra, a causa del suo rincorrere la scienza sociale positivista, aver definitivamente dimenticato l’insegnamento dei classici e la loro riflessione su cosa sia e come sia realizzabile il miglior regime politico. Un atteggiamento per Strauss incomprensibile, tanto più dopo che l’esperienza del nazionalsocialismo (“il grosso evento del 1933”) ha dimostrato «che l’uomo non può abbandonare la questione della società buona, e che non può liberarsi dalla responsabilità di rispondervi col deferirla alla Storia, o a qualsiasi altro potere diverso da quello della propria ragione»³⁵. Non è qui possibile soffermarsi sulla complessa analisi di Strauss, ma è sicuramente opportuno fare ancora una volta dei riferimenti a come il liberalismo, a suo giudizio, sia diventato incapace di discutere dei grandi problemi politici. Il riferimento costante nell’analisi di Strauss è alla riflessione filosofico politica dei classici, i quali ritenevano che il fine della vita umana e sociale fosse la virtù e non la libertà, poiché questa, «intesa

³² STRAUSS (1959), trad. it. pp. 34 e ss.

³³ STRAUSS (1959), trad. it. p. 42.

³⁴ STRAUSS (1959), trad. it. p. 44.

³⁵ STRAUSS (1959), trad. it. p. 54.

come fine è qualcosa di ambiguo, perché è parimenti libertà dal male come dal bene»³⁶. La virtù a sua volta può emergere solo tramite l'educazione, ossia la "formazione del carattere" e "l'acquisizione delle abitudini". È un processo complesso, che richiede tempo e disponibilità economiche ("un certo grado di ricchezza") sia da parte degli educatori che degli educandi.

Ma mentre i classici rifiutavano la democrazia, proprio perché la ritenevano un sistema poco adatto all'emergere della virtù, in tempi più recenti si è ritenuto che, mediante l'educazione universale, la democrazia potesse divenire "la forma di governo di uomini educati". Però l'educazione universale «presuppone il passaggio dall'economia della scarsità all'economia dell'abbondanza, e l'economia dell'abbondanza presuppone l'indipendenza dell'economia dal controllo morale e politico»³⁷. Ecco allora che, cambiando la valutazione della tecnologia, non più considerata inferiore e dunque subordinata alla morale e alla politica, non si arriva a risolvere il problema dell'educazione ma anzi ad un peggioramento: la tendenza alla "disumanizzazione dell'uomo", la tendenza al conformismo e lo scambiare la semplice istruzione e la propensione alla cooperazione con la vera educazione, che è formazione del carattere. Si perde così anche la propensione per la vera conoscenza, che è conoscenza dell'intero, ossia dei fini che rendono piena la vita dell'uomo e dunque dell'"anima umana"³⁸.

A questo abbandono del problema dell'educazione come inteso dai classici, ossia educazione alla consapevolezza dei problemi fondamentali e permanenti dell'uomo, corrisponde anche, come si è detto, lo snaturamento della filosofia politica, che da Machiavelli in poi nega l'esistenza di un fine naturale dell'uomo (e di una morale "universale", ossia staccata dalle contingenze) e cerca di risolvere il problema del giusto ordine politico facendo leva sulle passioni e sui desideri degli uomini. Per Strauss le responsabilità dei filosofi politici moderni sono enormi, e la crisi attuale è in gran parte imputabile proprio al fatto che la filosofia politica ha smesso di riflettere su quali

³⁶ STRAUSS (1959), trad. it. p. 66.

³⁷ STRAUSS (1959), trad. it. pp. 66-67.

³⁸ Su questi aspetti della riflessione di Strauss, e in generale su come egli concepisse il ruolo della filosofia politica, si veda MILLER (1975), in particolare pp. 69 e ss.

debbano essere i fini dell'uomo e su quale sia il giusto ordine politico. Se tutta la filosofia politica moderna è soggetta ad una critica durissima, non rimane certo fuori da questa critica la filosofia politica liberale, che, prima con Hobbes, considerato da Strauss come il vero padre sia del liberalismo che del totalitarismo, e poi con John Locke, ha fortemente contribuito all'abbassamento dei fini verso cui l'uomo dovrebbe tendere³⁹.

Anche Locke infatti, accettando l'insegnamento di Machiavelli e Hobbes, ritiene che il problema dell'ordine vada risolto appellandosi alle passioni e ai desideri degli uomini, ed identifica il desiderio su cui fare perno non nella passione per la gloria (Machiavelli) o nel desiderio di autoconservazione inteso come paura della morte violenta (Hobbes), bensì nell'autoconservazione intesa come emancipazione dalla povertà e nell'"attitudine all'acquisto". Si tratta dunque di

una passione completamente egoistica, la cui soddisfazione non richiede versamento di sangue e il cui effetto è il miglioramento della sorte di tutti. In altre parole, la *soluzione del problema politico mediante mezzi economici* è la soluzione più elegante una volta accettata la premessa di Machiavelli: l'economismo è il machiavellismo divenuto adulto.⁴⁰

La "soluzione del problema politico mediante mezzi economici" è da Strauss attribuita anche a Edmund Burke, la cui critica sembra per tanti versi la logica continuazione della critica a Locke. In realtà Strauss, criticando Burke, sembra voler criticare alcuni esponenti del liberalismo a lui coevi, e più in generale sembra prendere di mira tutta quella tradizione di pensiero che, guardando all'economia, ritiene che l'ordine politico si possa formare "spontaneamente", ossia senza ricorso alla volontà deliberata degli uomini. Dimostrazione ne è in particolare questo passo, in cui appunto si critica Burke, ma che potrebbe, forse anche più propriamente, essere indirizzato contro Mandeville, che come si vedrà è il "capostipite" di quella corrente del liberalismo che intende l'ordine politico come ordine spontaneo. Riferendosi a Burke Strauss scrive:

³⁹ Cfr. STRAUSS (1959), trad. it. p. 80 e ss., e (1953), trad. it. pp. 217 e ss.

⁴⁰ STRAUSS (1959), trad. it. p. 81, corsivo mio.

Ciò che dopo venne chiamato “processo storico” era ancora per lui causalità fortuita, o meglio causalità fortuita corretta da una manipolazione prudenziale degli avvenimenti, a mano a mano che essi sorgessero. Coticché l'ordine politico sano era per lui, in ultima analisi, il risultato inatteso di una causalità fortuita. *Egli applicò alla formazione dell'ordine politico sano ciò che l'economia politica moderna gli aveva insegnato sulla creazione della prosperità pubblica: il bene comune è il prodotto di attività che non sono di per sé ordinate verso il bene comune. Burke ammette il principio dell'economia politica moderna, che è diametralmente opposto al principio classico: ammette che “l'amore del guadagno”, “questo naturale, ragionevole ... principio”, “è la grande causa della prosperità di tutti gli stati”. L'ordine buono o razionale è il risultato di forze che di per se stesse non tendono verso l'ordine buono o razionale.*⁴¹

È, naturalmente, una prospettiva che Strauss rifiuta. La presunta soluzione economica del problema politico non è in realtà una soluzione, e ha come prodotto solo scatenare passioni egoistiche e soddisfare “impulsi inferiori”, allontanando sempre più gli uomini dalla virtù e dal diritto naturale, ossia dalla vera soluzione del problema dell'ordine politico. Con Locke dunque, si accelera notevolmente quel processo che conduce al relativismo dei valori, al nichilismo e quindi al totalitarismo.

La filosofia politica moderna, e in particolare quella liberale, ha dunque la responsabilità di aver ridimensionato le aspirazioni dell'uomo, indicando come unico obiettivo il conseguimento di soddisfazioni materiali e dunque esaltando l'egoismo come una virtù. Contigua a queste osservazioni è, come si è detto, anche la critica nei confronti della scienza moderna, che spesso i filosofi moderni hanno preso a modello compiendo un grosso errore, poiché essa promette un falso dominio della natura, ma senza offrire alcun tipo di guida morale.

Il mondo occidentale è stato dunque segnato da un inesorabile declino, dovuto al fatto che ha dimenticato, complice il liberalismo moderno, il proprio scopo universale (l'unità del genere umano), e a tale declino ha fatto seguito la ricomparsa di quello che è il rischio costante della vita associata, la tirannide. Ma questa volta essa può disporre dei mezzi della scienza moderna ed è quindi infinitamente più temibile, e il fatto che nella seconda guerra mondiale i regimi tirannici siano stati sconfitti appare a Strauss poco più che una

⁴¹STRAUSS (1953), trad. it. p. 338-339, corsivo mio.

circostanza fortuita, perché quella vittoria non è certo stata causata dalla (né, a sua, volta ha causato la) fine della crisi della modernità e della filosofia politica.

Ma se la critica di Strauss nei confronti del liberalismo moderno è assai netta, altrettanto netta è la sua convinzione che ad una qualche forma di liberalismo si deve guardare se si vuole uscire dalla crisi. Il liberalismo a cui egli pensa è però il “liberalismo” dei classici, un liberalismo che cercava la virtù prima ancora che la libertà. «Essere liberale, nel significato originario, significa praticare la virtù della liberalità. Se è vero che tutte le virtù, nella loro perfezione, sono inseparabili l’una dall’altra, l’uomo veramente liberale è identico all’uomo veramente virtuoso». In questo senso «la filosofia politica classica è liberale»⁴². Per questo importante aspetto dunque, la sua concezione del liberalismo è intimamente legata al problema dell’educazione⁴³, e egli guarda positivamente ai regimi liberali, in quanto ancora capaci di lasciare quello spazio per la discussione e la ricerca che aveva caratterizzato il mondo classico e che è l’unica via per la soluzione del problema politico⁴⁴. L’educazione liberale è allora concepita come “antidoto contro la cultura di massa” e come possibilità di formare uomini virtuosi, capaci di guidare la società secondo giusti principi, perché sanno affrontare il problema del miglior regime politico, fondando l’ordine non sul relativismo, ma sui valori e sulla distinzione tra bene e male. L’educazione è dunque «la sola risposta al sempre pressante problema, al problema politico per eccellenza, di conciliare un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza»⁴⁵.

Ma al di là di questa parziale rivalutazione, resta la netta condanna del liberalismo, bollato come impossibile “soluzione economica del problema politico”. Tuttavia, il vero interrogativo quando ci si confronta con le tesi di Strauss è forse tentare di capire se la sua critica investa effettivamente tutta la tradizione liberale, o se invece non riguardi solo degli aspetti di una vicenda più complessa. Punto centrale sembra essere il suo individuare in Hobbes il fondatore della tradizione liberale, tendendo poi a dare a questa tradizione una univocità nel suo sviluppo, e in particolare trattando il

⁴² STRAUSS (1968), trad. it. p. 4.

⁴³ Sull’importanza dell’educazione in Strauss, e su come questo sia il suo importante insegnamento e lascito alla cultura liberale, si veda GIORGINI (1999), pp. 25-31 e p. 80.

⁴⁴ Su come in Strauss si trovi una almeno parziale difesa delle liberaldemocrazie contemporanee, poiché esse danno quantomeno una maggiore possibilità alla filosofia di sopravvivere, si veda MILLER (1975), pp. 90 e ss.

⁴⁵ STRAUSS (1952), pp. 36-37.

liberalismo e la democrazia come se fossero parti di un'unica tradizione di pensiero. Per comprendere come questa sua scelta possa essere giudicata arbitraria, sembra utile una digressione con cui si confrontano i due modelli originari da cui si diramano, con notevoli diversità, ignorate da Strauss, le tradizioni liberali.

3 – *Liberalismi e modelli di ordine: tra Mandeville e Hobbes*

Al fine di valutare meglio la critica di Strauss al liberalismo, ci si propone qui di analizzare e confrontare brevemente due tra i principali modelli di ordine che nascono con l'avvento della 'modernità': il modello hobbesiano e il modello di quella articolata tradizione che ha il suo iniziatore in Bernard Mandeville.

Questi due modelli di ordine, pur nella loro diversità, partono da un dato antropologico comune: la rottura hobbesiana del paradigma aristotelico della naturale socievolezza dell'uomo, e il conseguente problema di come possa nascere la società a partire da un individuo insocievole, sono accettati completamente da Mandeville. Tuttavia se Hobbes, proprio in ragione del suo individualismo esasperato, non può trovare altra soluzione che quella politica e artificiale al problema della convivenza civile, Mandeville, non condividendo cause e conseguenze dell'insocievolezza umana, affaccia per la prima volta la possibilità della nascita non intenzionale ma spontanea delle istituzioni sociali. Il percorso della tradizione che parte da Mandeville è stato chiaramente individuato, e le moderne teorie sull'ordine della cosiddetta Scuola Austriaca rappresentano l'ideale sviluppo del modello del medico olandese. Più complessa e articolata è l'eredità di Hobbes, e qui si proverà ad argomentare come essa in realtà trapassi in una delle correnti del liberalismo moderno, quella del costituzionalismo, per poi mostrare come le critiche di Strauss si attaglino bene a questa seconda corrente, ma non tengano conto di alcune caratteristiche della prima.

Il problema dell'ordine, in questo Strauss aveva ragione, è il più classico tra i problemi della filosofia politica. In prima ed elementare istanza l'ordine può forse essere definito come una condizione di pace e sicurezza, tale da rendere possibile la vita civile associata. A questa definizione va tuttavia aggiunto immediatamente un altro elemento

caratterizzante, che fa capo all'idea di ordine come delicato sistema di comunicazione sociale. Cercando di legare i due concetti si può forse dire che si ha una situazione di pace quando gli uomini seguono regole di condotta chiare, dotate di autorità e tali da consentire a tutti di avere aspettative ragionevoli riguardo ai comportamenti altrui.

La filosofia politica classica, da Aristotele a Grozio, ha risolto il problema dell'ordine considerando l'uomo un animale politico dotato di socievolezza, ossia un essere che trova nella vita politica la sua dimensione naturale. Una tale concezione subisce quasi un ribaltamento nel Seicento ad opera di Thomas Hobbes, che presenta gli individui totalmente privi dell'impulso naturale alla socievolezza, non nel senso di *a-socialità*, ossia di non ricerca dei propri simili, ma nel senso di *anti-socialità*, ossia di ricerca dei propri simili ma con l'intenzione di sottometterli e dominarli⁴⁶. Una tale rottura radicale impone un ripensamento della filosofia politica sin dai suoi elementi basilari, e in particolare del problema dell'ordine e dell'origine della società, ripensamento che Hobbes attua proprio a partire dalla riconsiderazione della natura umana.

La critica dell'uomo come animale politico viene proposta da Hobbes nelle sue tre più importanti opere politiche⁴⁷ con diretto riferimento al luogo aristotelico⁴⁸. Se nel caso delle formiche e delle api vi è corrispondenza tra bene comune e bene individuale, perché gli insetti si presentano come le cellule di un unico organismo e dunque stanno insieme e agiscono per istinto, non così avviene per gli uomini che sono invece condotti nella loro ricerca del bene individuale ad un'inevitabile competizione. L'uomo compete per l'onore e la dignità, e la sua aspirazione è la superiorità e il dominio sugli altri; se l'animale identifica il proprio bene con il bene della specie, l'uomo è sempre e soltanto individuo singolo, che trova la sua realizzazione distinguendosi e superando i suoi simili. C'è dunque una incessante ricerca dell'altro, dettata dal bisogno di soddisfare le proprie passioni di onore e dominio, ma tale ricerca non porta mai naturalmente al costituirsi di una società, ma solo al conflitto: come già aveva osservato Adam Smith⁴⁹, in termini

⁴⁶ Su questi aspetti del pensiero di Hobbes si veda IANNELLO (1998)

⁴⁷ Cfr. *Elementi* i, XIX, 5; *De Cive* ii, V, 5; *Leviatano* ii, XVII

⁴⁸ ARISTOTELE, *Politica* I, 2

⁴⁹ A. SMITH (1759), trad. it. pp. 435-436

hobbesiani dove c'è natura non c'è società e lo stato di natura non potrà mai essere una forma di società. La guerra di tutti contro tutti nello stato di natura è dunque al contempo la dimostrata impossibilità dell'uomo di essere naturalmente socievole ma anche il momento di nascita dell'io, che prende coscienza di se confrontandosi e scontrandosi con gli altri uomini.

Una caratteristica dell'uomo nello stato di natura è di essere dominato dalle *passioni*, a loro volta connesse alla ricerca della felicità, la quale si caratterizza non per essere uno "stato di riposo" raggiunto o raggiungibile, ma «un continuo flusso di desiderio da un oggetto all'altro»⁵⁰: l'uomo si caratterizza per avere desideri illimitati e mezzi e capacità assai limitati di realizzare tali desideri⁵¹, la sua inclinazione è un'aspirazione senza posa ad avere sempre più potere, un'aspirazione che si esaurisce solo con la morte. Tale desiderio di potere è conseguenza della paura e dell'impulso dell'uomo alla propria conservazione; in Hobbes non c'è una condanna di queste passioni, che equivarrebbe ad una condanna della natura umana⁵², c'è invece un'analisi che lo porta a mostrare come la ricerca della propria conservazione collochi inevitabilmente l'uomo in una spirale distruttiva e ad una situazione di guerra di tutti contro tutti.

L'altra caratteristica dell'uomo è la *ragione*, che si presenta in un primo momento come *ragione soggettiva* che nello stato di natura si mescola alle passioni, ponendosi al loro completo servizio; si può tentare di leggere tale ragione in relazione al diritto naturale (da non confondere con la legge naturale) e al libero esame delle scritture, arrivando così al punto cruciale per comprendere lo stato di natura in Hobbes, e la conseguente necessità di un potere esterno e assoluto che sia a fondamento dell'ordine.

Lo stato di natura di Hobbes si colloca in una dimensione a-temporale e può probabilmente essere interpretato come un'astrazione, frutto di una visione individualistica esasperata. Nello stato di natura ogni individuo è dotato di un diritto naturale, che consiste semplicemente in un diritto su tutto, ossia nella libertà assoluta di

⁵⁰ *Leviatano*, i, XI, ma anche i VI, V e VIII.

⁵¹ *De Cive*, i, I, 6

⁵² A questo proposito va comunque notato che nel *Leviatano* c'è, a differenza che nel *De Cive*, un'accentuazione della rilevanza della competizione a discapito della possibile malvagità della natura umana della natura umana.

compiere qualunque azione egli reputi utile al fine della propria autoconservazione, secondo un giudizio assolutamente insindacabile, frutto dell'utilizzo soggettivo della propria ragione e rivendicabile in virtù della propria forza. Una tale rappresentazione è probabilmente il frutto del modo che Hobbes aveva di guardare alla realtà storica in cui viveva, età in cui guerre civili e religiose sconvolgevano l'Europa. A spaventare Hobbes sembrano soprattutto essere le ripercussioni politiche delle teorie luterane del libero esame delle scritture e dell'universale sacerdozio, che se prese alla lettera possono essere vere dottrine anarchiche che conducono alla dissoluzione di ogni legame tra gli uomini. Se si concede agli uomini di agire secondo coscienza significa che ognuno diventa giudice di ciò che è bene e di ciò che è male; riportando una tale situazione all'astrazione dello stato di natura viene in luce come esso si presenti addirittura, secondo un'espressione di Wolin, come un'"anarchia di significati"⁵³. Infatti, se ognuno è giudice insindacabile di ciò che è razionale, la conseguenza inevitabile è la distruzione del corpo politico e dell'ordine sociale inteso come sistema di comunicazione⁵⁴. Avviene dunque che una tale visione individualistica esasperata, conduca Hobbes a vedere come impossibile la realizzazione di un ordine sociale a partire dagli individui, inducendolo a cercare la via d'uscita non nella natura degli uomini ma nell'artificio che essi, utilizzando una ragione non più schiava delle passioni, possono essere in grado di creare dandogli genesi e forza esterne rispetto alla loro natura di uomini. È a ben vedere proprio l'aspetto che Strauss più criticava nella filosofia politica moderna e nel liberalismo.

Poiché con i suoi presupposti antropologici Hobbes ha negato non solo ogni possibile inclinazione naturale alla società in termini di benevolenza verso il prossimo, ma anche ogni possibile coincidenza tra bene privato e bene pubblico, l'ordine può essere creato solo in termini interamente artificiali, ovverosia politici. Tuttavia l'origine dell'ordine va anch'essa cercata, almeno in un primo momento, nei due punti cardinali della riflessione di Hobbes: la *passione* e la *ragione*. Quello che fa Hobbes è individuare una passione più forte delle altre, la paura della morte violenta, rispetto alla quale tutti gli uomini sono

⁵³ S. WOLIN (1960), tra. it. p. 369, che però non tratta nella sua analisi l'elemento religioso.

⁵⁴ Interessante è a questo proposito potrebbe essere un'analisi delle considerazioni svolte da Hobbes in *Elementi* I, XIII sugli usi del linguaggio

uguali (tutti possono essere uccisi e tutti possono uccidere), e legarla ad una razionalità differente dalla razionalità soggettiva, ad una *ragione oggettiva* che consiste in una sorta di razionalità tecnica, una capacità di individuare i mezzi indispensabili al raggiungimento della pace come fine comune⁵⁵. Questa ragione è in realtà il frutto delle leggi di natura⁵⁶, che non sono, come nella tradizione storica e cristiana, leggi di coscienza, ma *regole di opportunità*, regole di esperienza per evitare la distruzione. A partire da queste leggi si realizza il patto sociale (irreversibile), dettato dalla retta ragione, che intercorre tra tutti gli individui (“di tutti con tutti”) i quali rinunciano totalmente al loro diritto naturale su tutto ed istituiscono un potere sovrano a loro esterno. Tale sovrano non entrando nel patto rimane, di fatto, l’unico detentore dell’originario diritto su tutto, diventando così unico interprete, tramite le leggi positive, del giusto e dell’ingiusto e creando in tal modo quell’ordine, inteso come unità di significati, che risultava impossibile concepire quando tutti mantenevano il loro diritto naturale di giudicare il bene e il male.

Una volta investito, il sovrano deve necessariamente essere dotato di un potere assoluto e tale da far rispettare tutte le leggi emanate. È questo un punto assai delicato e bisogna chiarire come sia possibile che partendo da premesse radicalmente individualiste si arrivi a costruire una tale “gigantesca macchina dell’obbedienza”⁵⁷. In realtà il passaggio è obbligato⁵⁸: dato che gli uomini sono talmente diversi da non essere mai d’accordo su ciò che bene e ciò che è male, l’unica alternativa all’anarchia è un potere assoluto e insindacabile, che metta fine alle dispute tra i sudditi; in tal senso la radice ultima dell’ordine è proprio nel *terrore* che il sovrano sa incutere ai sudditi, ed una legge è tale solo quando c’è una sanzione che la fa rispettare. Data una tale visione si spiega anche perché il sovrano si colloca fuori dal patto: se esso fosse parte del patto il suo giudizio potrebbe essere messo in discussione dai sudditi, che potrebbero appellarsi ad un potere terzo nel caso ritenessero che il patto sia stato violato dal sovrano. Una tale possibilità farebbe ricadere inevitabilmente nello stato di natura, poiché, a causa della diversa

⁵⁵ Si veda MATTEUCCI (1984), pp.125 e ss.

⁵⁶ *De Cive*, II, II e III e *Leviatano* I, XIV e XV

⁵⁷ Bobbio (1989), p. 168

⁵⁸ A questo proposito MATTEUCCI (1984) osserva come Hobbes voglia dimostrare la “verità” dell’assolutismo, identificando lo stato assoluto come il solo stato razionale, cfr. pp.116 e ss.

attribuzione di significati alla realtà, se ci fossero anche solo due centri di potere, inevitabilmente, tra loro sorgerebbe un conflitto, così come sorge tra gli uomini nello stato di natura.

Dunque in Hobbes *il potere è unico ed assoluto per una necessità tecnica*: la ‘condivisione dei significati’ tra gli uomini si ha solo quando c’è un potere che la impone, che impone di parlare uno stesso linguaggio, che attribuisce alle parole uno stesso significato. In questo senso il sovrano può essere visto come “un grande definitore”⁵⁹, e la ragione ed il bene comune, più che associarsi alla verità, si associano alla certezza. Ma un tale potere, proprio perché assoluto solo per necessità tecnica, non produce mai una trasformazione qualitativa dell’uomo e non tenta mai di trasformare la società in organismo: l’ordine politico è assoluto, ma rimane nella dimensione esteriore ed è sempre concepito per servire un fine individuale dei sudditi⁶⁰. Al sovrano è addirittura affidata l’interpretazione delle scritture, ma egli nonostante ciò non entra nella coscienza dei suoi sudditi, anche l’interpretazione delle scritture è una “necessità tecnica”. In tal modo Hobbes sembra voler tentare di risolvere il suo primo problema: come salvare gli uomini dall’anarchia senza ricadere in quell’organicismo che la ‘sua’ modernità aveva ormai negato e superato. Tuttavia anche il sovrano assoluto trova un limite al suo potere, un limite interessante per questa ricerca poiché apre le porte all’analisi del modello di Mandeville. Nel trattare i doveri dei sovrani⁶¹ Hobbes sembra anche voler mostrare come in realtà l’ordine sia una delle opzioni possibili e non una necessità logica, poiché lo stato di natura, che nell’esperienza storica si è visto essere la guerra civile, è sempre in agguato. Per questo motivo il sovrano, che come tutti gli uomini persegue la sua utilità, ossia il mantenimento del potere, sarà indotto a *governare bene*, ossia a seguire la legge naturale, e in tal senso il mantenimento dell’ordine sembra affidato proprio ad un perseguimento razionale del proprio interesse da parte del sovrano.

La ricerca dell’utilità personale si presenta come il tratto caratterizzante del pensiero di Mandeville, ma assume in questo autore una valenza completamente diversa da quella

⁵⁹ S. WOLIN (1960), tra. it. p. 373

⁶⁰ Cfr *De Cive*, ii, XIII, 3 “Lo Stato, infatti, non è stato istituito in vista di se stesso, ma in vista dei cittadini”

⁶¹ *De Cive* ii, XIII e *Leviatano* ii, XXX

che assume in Hobbes, anche perché assume un significato politico in riferimento alle azioni di tutti gli individui e non solo a quelle del sovrano. L'utilità di Mandeville è un'utilità che favorisce una sorta di *selezione naturale delle istituzioni*, istituzioni che però non sono deliberatamente scelte dagli uomini.

Come si è visto, in Hobbes non c'è più la coincidenza naturale e spontanea tra bene del singolo e bene comune. Essendo la situazione naturale una guerra di tutti contro tutti la soluzione va cercata nella politica, nell'artificio: il contratto sociale pone fine alla guerra e, in un certo senso, alla 'naturalità' dell'uomo. Mandeville condivide la posizione di partenza di Hobbes, il suo antiaristotelismo, ma cerca di farvi fronte con un paradigma diverso dal contrattualismo. Egli indica la natura umana come caratterizzata dal *self-love* (amore di se), che è il centro di tutte le passioni⁶², l'impulso di autoconservazione dell'io e della specie, a cui si riconnette anche il *self-liking* (preferenza di se), ossia l'amare il proprio io a preferenza degli altri. L'individuo di Mandeville ha anch'esso, come quello di Hobbes, bisogno del confronto con gli altri, ed in particolare ne ricerca l'*approvazione e la lode*⁶³, senza che ciò dia luogo ad una socievolezza naturale: la ricerca dei propri simili è sempre in funzione di un vantaggio personale e non frutto di un'inclinazione positiva nei loro confronti⁶⁴.

Tuttavia in Mandeville, e qui sta la differenza con Hobbes, la socializzazione si ha perché l'uomo, con l'evoluzione e il progresso, si accorge di quali siano i vantaggi della vita associata: prima con il difendersi dal pericolo comune delle bestie feroci e poi con l'invenzione delle lettere e il bisogno di un governo e di leggi scritte a garanzia dello scambio⁶⁵. In tal modo, e in antitesi rispetto alla visione di Hobbes, la cooperazione tra gli uomini non si impone grazie alla ragione e al contratto, ma si ha come un fatto naturale. L'uomo, partecipando alle relazioni sociali esclusivamente per soddisfare i suoi scopi, acquisisce la capacità di vivere in società perché ne vede immediatamente i

⁶² *Favola delle Api*, "tutte le passioni hanno il loro centro nell'amore di se", p. 47 trad. it

⁶³ *Ibidem*, p. 32

⁶⁴ In una prospettiva diversa si muove Adam Smith, che nella *Teoria dei sentimenti morali* pone, almeno in parte, la simpatia alla base dell'ordine sociale.

⁶⁵ La descrizione dell'avanzare della società per gradi successivi si ha nella seconda parte della favola delle api, tradotta in italiano con il titolo *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*

vantaggi, e non perché vi è condotto artificialmente da un potere politico. La capacità di vivere in società viene acquisita in modo inconsapevole, come capacità di fare previsioni circa eventi futuri e grazie alla forza dell'esperienza (ma un ruolo importante riveste anche l'educazione, tanto cara a Strauss) che induce a rispettare, sempre per il proprio utile, i codici morali che rendono possibile la coesistenza pacifica⁶⁶.

Questi codici morali non hanno in realtà niente a che fare con i comportamenti virtuosi degli individui (anzi, secondo il famoso sottotitolo della *Favola*, "vizi privati pubblici benefici", sono proprio i comportamenti non virtuosi e il perseguimento dei propri interessi egoistici a garantire la ricchezza della "grande società"), ma sono qualcosa che ricorda da vicino quelle "regole universali di condotta" che secondo Michael Oakeshot costituiscono il "bene comune" di un sistema politico liberale⁶⁷. Uno degli aspetti più interessanti sembra essere proprio il fatto che l'uomo, perseguendo il proprio interesse privato, rende prevedibile il proprio comportamento; l'individuo sa che se vuole raggiungere i suoi obiettivi deve conformare il suo comportamento a certe regole, rendendo le sue azioni prevedibili dagli altri uomini.

Il grande merito di Mandeville (e con lui di Adam Smith) è dunque aver mostrato come la ricerca del proprio interesse sia in realtà, oltre che l'origine di una prosperità che deriva esclusivamente dal libero scatenarsi delle passioni individuali, anche un vantaggio per gli altri individui proprio perché un tale operare è trasparente ed intelligibile per tutti. Altra osservazione importante è che i vantaggi della prevedibilità degli interessi si manifestano in politica prima ancora di sviluppare tutte le proprie potenzialità in sede di analisi economica. Tuttavia le conseguenze rispetto alle teorie economiche, una volta superata l'idea mercantilista per la quale il commercio è un gioco a somma zero, apparvero enormi⁶⁸ e tali da avere grandi ripercussioni anche nelle scienze sociali.

⁶⁶ Cfr. MAGRI (1987), "La società produce, attraverso l'adattamento dei bisogni e delle capacità degli individui ai suoi vincoli interni e alle sue regolarità, le forme di comportamento individuale che la sostengono, ed elimina (mediante sanzione non soltanto politiche, ma anche e soprattutto sociali [...]) i comportamenti con essa incompatibili" p. xxiii. Anche queste considerazioni sono sviluppate da Mandeville soprattutto nella seconda parte della favola delle api, in particolari nei dialoghi iii (trad. it. pp. 67-100) e v (trad. it. pp. 133-180)

⁶⁷ Cfr. OAKESHOTT (1975a), trad. it. pp. 211-213

⁶⁸ Su questo aspetto si confronti HIRSCHMAN (1977), trad. it. pp. 41-43.

Si è visto come Hobbes parta da premesse radicalmente individualistiche per arrivare ad una concezione dell'ordine come artificio. Con Mandeville inizia una nuova tradizione dell'individualismo, che risolve il problema dell'ordine non più guardando agli uomini come atomi dispersi che hanno bisogno di un progetto razionale, di una mente che organizzi dal nulla la convivenza facendo riferimento ad un contratto sociale. Mandeville è probabilmente il primo pensatore a dimostrare come la società sia il prodotto dell'operare umano ma non di un progetto dell'uomo; egli affida la soluzione della convivenza pacifica e la nascita delle istituzioni sociali ad azioni individuali non consapevolmente volte a quel fine. A mettere in luce come Mandeville sia stato il fondatore di questa nuova tradizione è stato soprattutto Hayek⁶⁹, che ha visto nella seconda parte della *Favola delle api* la prima formulazione della teoria della nascita ed evoluzione spontanea (termine da intendere come equivalente di "non programmata") di importanti istituzioni sociali, come il linguaggio, la moneta, il diritto, la morale e lo stesso stato⁷⁰. Questa tradizione parte appunto da Mandeville e arriva, tramite Hume, Ferguson, Smith, Burke e Savigny, a Carl Menger il fondatore della Scuola Austriaca⁷¹, ossia di quella tradizione che più di altre si è posta in modo sistematico il problema della possibilità o meno della convivenza tra i due tipi di ordine, quello artificiale che deriva dal modello hobbesiano, e quello spontaneo, frutto dell'azione umana ma non di un deliberato progetto degli uomini.

Si è detto come il problema di Hobbes sia superare un individualismo atomistico e distruttivo, problema a cui egli cerca di ovviare creando un bene comune artificiale, individuato e imposto da un sovrano assoluto, sia pure assoluto per necessità tecnica e per il bene dei cittadini. In realtà la questione della sovranità come impostata da Hobbes non è un'astrazione, ma è un problema estremamente concreto: come gli individui sono diversi e inevitabilmente votati al conflitto, anche un'eventuale pluralità di centri di potere sarà inevitabilmente in conflitto, facendoci ripiombare nella guerra civile.

⁶⁹ HAYEK (1978)

⁷⁰ A giudizio di Hayek la "tesi centrale" di Mandeville è racchiusa in questa frase della seconda parte della *Favola*: "Spesso attribuiamo all'eccellenza del genio umano, e alla profondità della sua penetrazione, ciò che in realtà è dovuto alla lunghezza del tempo, e all'esperienza di molte generazioni", cfr. HAYEK (1978) trad. it. p. 281

⁷¹ Sulla continuità di questa tradizione si veda HAYEK (1949) e (1973-79), trad. it. pp. 29-37

La soluzione al problema dell'ordine e della libertà, è stata, dopo Hobbes, trovata nel costituzionalismo, almeno da parte di quella corrente dell'individualismo che, con linguaggio hayekiano, potremmo chiamare razionalista. Si è accettata, pur trasformandola radicalmente nella forma e nella realizzazione, la soluzione hobbesiana dell'ordine politico: esiste un sovrano capace di identificare il bene comune e di farlo rispettare, si tratta del sovrano democratico, che governa e produce norme per volontà del popolo e nel suo interesse, ed è limitato costituzionalmente nelle sue scelte al fine di tutelare la libertà individuale. Il bene comune, nelle liberal-democrazie contemporanee, non è più identificato, come faceva Hobbes, nell'esistenza di un'unica volontà che impedisce diverse concezioni del bene e del male, ma è diventato il tentativo di costruire un mondo 'più giusto'. Per quanto non siano poche le differenze sul cosa si debba intendere con quest'ultimo termine, l'idea che un tale obiettivo sia perseguibile politicamente sembra ormai essersi affermata.

L'altra corrente dell'individualismo, quello spontaneistico, che si rifà al modello di ordine di Mandeville, di Hobbes aveva accettato il problema antropologico ma non la soluzione di un ordine politico razionalmente e artificialmente creato. Per questa tradizione di pensiero l'ordine si forma partendo proprio dai limiti della ragione, riconoscendo che i migliori vantaggi si traggono da processi di cui l'uomo non è perfettamente consapevole, e che non è in grado di dirigere deliberatamente. Non è quindi una buona soluzione quella di una "mente ordinatrice", e bisogna invece guardare ad un sistema che sia il risultato di un'evoluzione che ha lasciato in vita le regole universalizzabili (quelle che rendono prevedibili i comportamenti altrui e creano meno conseguenze indesiderate) ed eliminato le altre. Il processo di produzione e selezione delle norme, e dunque in ultima analisi dell'ordine sociale, è un *processo sociale di scoperta* denominato *catallassi*, che può essere esemplificato con lo scambio di informazioni tramite i prezzi nel mercato (senza però dimenticare che il mercato è solo un particolare settore della catallassi). In un tale quadro il ruolo dello stato si riduce sostanzialmente ad accelerare il processo di trasmissione della conoscenza delle norme che si creano con la catallassi, e ogni altro tipo di intervento sembra destinato ad alterare il buon funzionamento del processo,

proprio come l'intervento pubblico in economia è destinato a rendere impossibile il calcolo economico da parte delle imprese. Questa sembra la ragione del perché un modello di ordine sociale spontaneo, di cui qui si è cercato di mettere in luce la derivazione mandevilliana, veda con difficoltà la possibilità di realizzare politicamente, ossia tramite un processo di scelte collettive vincolanti per l'intera comunità, obiettivi etici quale la giustizia sociale.

4 - *Liberalismo, scelte collettive e relativismo*

Si è visto come, nella sua complessa critica del liberalismo e della modernità, Strauss avesse come principale bersaglio il tentativo di fondare il miglior regime, sfruttando il metodo delle scienze naturali, sul controllo delle passioni umane. Il diritto naturale moderno sostituisce al dovere, che era il fondamento del diritto naturale classico, i diritti individuali, sui quali è possibile edificare il giusto ordine a partire dalla *volontà umana*, che appunto produce l'ordine. I diritti sono suscettibili di interpretazioni soggettive, e dalla diversità delle interpretazioni scaturiscono il relativismo e il nichilismo, l'incapacità di riconoscere il male e tutto ciò che questo comporta quanto a nascita dei totalitarismi. Il vero diritto naturale è invece, secondo Strauss, non un diritto suscettibile di interpretazioni soggettive (e dunque di votazioni a maggioranza, aggiungiamo noi), volte a confermare la sua autenticità, ma è l'esistenza di un ordine naturale, vero e immutabile, non creato dall'uomo ma che l'uomo, se adeguatamente educato, può riconoscere.

Ora è forse possibile sostenere che la critica di Strauss coglie il suo bersaglio quando fa riferimento alla tradizione che fa capo ad Hobbes, ossia a quella tradizione che pone il principio ordinatore della società in un potere in qualche modo esterno ai singoli individui. È quella tradizione presente nel pensiero liberale, che ritiene il potere e la coercizione dei "mali necessari", indispensabili all'ordine sociale, e che dunque mira a concentrare il potere nello stato per controllarlo e ridurlo al minimo indispensabile. È la tradizione del costituzionalismo, ossia dello studio degli strumenti (a partire naturalmente dalla divisione dei poteri) per limitare il potere, che trova in tempi a noi più vicini un naturale connubio con la teoria democratica, poiché la scelta a maggioranza dei

governanti può essere un utile strumento di limitazione del potere e perché il consenso espresso ai governanti può essere un utile collante per l'ordine sociale.

In tal modo gli uomini scelgono, o creano, non solo le istituzioni sociali che servono a fini comuni e che in quel momento storico sono ritenute più adatte di altre, ma fissano anche i criteri di giusto e ingiusto, e gli obiettivi cui è bene che la società tenda. Naturalmente scompare l'ideale straussiano di un diritto naturale oggettivamente valido, e di un regime politico migliore per tutte le epoche e in senso assoluto. Analogamente anche la filosofia politica avrà un compito diverso da quello che le attribuiva Strauss, poiché essa avrà come obiettivo quello di delineare un ordine politico frutto della volontà umana, dell'artificio, e non più di scoprire un ordine naturale, che può sì essere riconosciuto dalla ragione ma che non è frutto della volontà umana.

Le cose però si complicano se si guarda all'altro modello liberale di ordine, quello che ha in Mandeville il suo primo esponente. Tale modello parte, infatti, proprio dal rifiuto del "costruttivismo", ossia dell'idea che possa essere l'uomo a costruire come ritiene più opportuno l'ordine politico. In tal senso molte delle critiche che Strauss rivolge, partendo da Hobbes, al liberalismo moderno, non possono in realtà coinvolgere indistintamente tutta la tradizione liberale⁷², perché questo secondo tipo di liberalismo si basa proprio sul rifiuto di un elemento importante di ciò che Strauss criticava. Infatti, per molti aspetti, per questa parte della tradizione liberale si possono individuare degli "assoluti" cui fare riferimento, che se non sono gli stessi di Strauss possono forse farci pensare ad una qualche forma di soluzione di alcuni dei problemi che egli aveva individuato. Se da una parte è vero che non si guarda ad una legge naturale come intesa da Strauss, ma a quei diritti soggettivi in senso moderno che egli tanto criticava, è anche vero che tali diritti non si sono mai, contrariamente a quanto vorrebbe Strauss, ritenuti compatibili con ogni tipo di ordine politico. Se è vero che i diritti sono soggettivi, e anche vero che si ritiene che tali diritti possano essere perseguiti, individualmente o in accordo con altre persone, solo nel rispetto di una legge che non è frutto degli umori della maggioranza.

⁷² Su questo aspetto si veda CUBEDDU (2000), pp. 39-55.

Le principali istituzioni che servono all'ordine sociale non sono infatti concepite come il prodotto di una volontà umana deliberata e volta alla loro creazione, ma sono un qualcosa che emerge e si afferma come una soluzione migliore delle altre e viene spontaneamente adottata da tutti, nonostante poi vi possa e debba essere una volontà deliberata per migliorare tale soluzione e renderla nota e certa in tempi brevi. Perché tutto questo possa avvenire è richiesto un tipo preciso di ordine politico, ossia un ordine che consenta a tutti gli individui di fare le proprie scelte nel rispetto di una legge che fissa dei limiti precisi, ma anche che non consenta a nessuno, soprattutto al potere politico, di usare la coercizione per realizzare degli obiettivi che non siano quelli volti a tutelare la libertà individuale.

Si tratta insomma di un ideale che è volto a garantire la convivenza di una molteplicità di fini individuali, anche molto diversi tra loro, e che non pretende di poter giudicare le diverse concezioni di cosa siano bene e male per i singoli individui. Ma nonostante questo, o forse proprio a causa di questo, non si tratta di una teoria "relativistica". Vi è infatti la consapevolezza che non ogni tipo di regime può consentire la convivenza di concezioni diverse di cosa sia il bene, e dunque non è neutrale o indifferente rispetto al tipo di regime politico che si deve realizzare per garantire l'ordine sociale. Una tale concezione non è infatti compatibile ad esempio con un regime politico che ritenga lecito fissare a maggioranza il concetto di bene, poiché così scomparirebbe la possibilità per ognuno di ricercare ciò che egli ritiene sia il bene. È in tal senso possibile individuare dei parametri di giudizio su quale sia un giusto ordine, e il primo parametro è sicuramente che un buon regime politico è quello che riduce le scelte collettive al minimo (e forse tende a farle scomparire). Quando si eliminano le scelte collettive ciò che rimane sono "buone regole", ossia quelle norme che consentono la convivenza di fini diversi e che sono l'unico "bene comune" di cui una società deve disporre. L'emergere di queste buone regole può avvenire tenendo fermi i diritti di vita, libertà e proprietà, diritti il cui valore non è naturalmente determinabile a maggioranza.

Rimane certo irrisolto il problema di una fondazione oggettiva dei valori, ma questo è in realtà un problema che non sa risolvere neanche Strauss, poiché anche egli non crede più

in un ritorno ad un tipo di comunità come vi era al tempo dei “classici”, ne sa come trovare una legge naturale che non abbia un fondamento nella religione. Ciò che si può semmai cercare di capire è se, che si avessero in mente o no le critiche di Strauss, effettivamente il liberalismo nel secondo dopoguerra proceda ad una revisione dei propri principi, volta a confrontarsi con il problema del relativismo e del “giusto ordine” e dunque a tentare di rispondere alle accuse sulla morte della filosofia politica e sul “tramonto dell’occidente”. Una tale rivisitazione dei propri principi, doveva però necessariamente passare per un confronto con le altre tradizioni di pensiero che, in modi diversi, avevano influenzato e si erano legate alla tradizione liberale: il conservatorismo e la democrazia. Dalla definizione dei propri rapporti con queste tradizioni, e dall’analisi delle differenze a livello teorico oltretutto pratico, alcuni autori liberali procedono a delineare un modello ideale di ordine liberale. Se le strade seguite sono molto diverse e se i risultati cui i vari autori giungono non ci possono certo far parlare di un unico modello liberale, rimane indubbiamente il fatto che si torna a discutere su cosa sia veramente il liberalismo come tradizione di pensiero, e al di là delle contingenze storiche. In ognuno di questi autori si trova infatti un tentativo di risposta a cosa sia un modello di ordine liberale e su cosa lo si debba fondare, insomma un tentativo di risposta a quelle domande classiche con le quali a molti sembrava che la filosofia politica del dopoguerra non si volesse più confrontare.

5 - Democrazia e liberalismo: Joseph A. Schumpeter, Jacob L. Talmon e Isaiah Berlin

Si è visto come un problema della riflessione di Strauss sia che probabilmente egli critica qualcosa che chiama liberalismo, ma che in realtà è per molti aspetti ben più simile alla democrazia. La confusione può essere stata ingenerata dal fatto che una parte del liberalismo, dalla seconda metà dell’Ottocento in poi, procede quasi ad un’osmosi con la democrazia, accettando il principio della legittimità del potere autorizzato dal popolo e cercando di limitare con pesi e contrappesi tale potere. Un’operazione analoga, il liberalismo la aveva fatta anche in precedenza, quando, da Montesquieu in poi, aveva indicato nella tripartizione dei poteri la propria stella polare. Con la democrazia in realtà,

le cose si semplificano e si complicano al contempo. Si semplificano perché, almeno in teoria, le persone nei confronti delle quali si esercita il potere (i cittadini) sono anche coloro che controllano il potere e che hanno la possibilità di cambiare chi amministra il potere. Si complica perché un potere che dispone di una legittimazione di questo tipo, tende sempre più ad espandersi e a ritenersi legittimato a fare qualunque cosa, purché autorizzato da una maggioranza di cittadini.

A richiamare somiglianze e differenze tra liberalismo e democrazia è stato Norberto Bobbio, che non solo ha sostenuto che le due tradizioni sono conciliabili, ma anche che per molti aspetti la democrazia è la “naturale prosecuzione” del liberalismo. In realtà però lo stesso Bobbio indica tale prosecuzione solo se si intende la democrazia «nel suo significato giuridico-istituzionale e non in quello etico», e dunque «in un significato più procedurale che sostanziale»⁷³. La compatibilità si ha insomma quando si intende la democrazia come formula politica (ossia come idea della sovranità popolare), ma non quando si guarda all'ideale ugualitario che essa propone. L'idea di Bobbio è comunque che «lo sviluppo della democrazia è diventato il principale strumento per la difesa dei diritti di libertà»⁷⁴, e dunque che le due tradizioni, che hanno un punto di partenza comune nell'individuo, in ultima analisi si intrecciano naturalmente.

Se però l'unione tra liberalismo e democrazia sembra aver funzionato e aver prodotto, e continuare ancor oggi a produrre, dei discreti risultati in termini pratici, questo non può indurre ad assimilare due tradizioni che sul piano teorico sono molto diverse. A questo proposito pare opportuno vagliare alcune di quelle posizioni di autori che, dopo la seconda guerra mondiale, rifletterono su quelle differenze individuando alcuni punti critici di un rapporto assai complesso⁷⁵. Si tratta di un'operazione preliminare al tentativo di individuare quegli elementi che possono consentirci di parlare, negli anni Sessanta e Settanta, di una rinascita della tradizione del *Classical Liberalism* (naturalmente da non confondere con il liberalismo classico come inteso da Strauss) proprio a partire dalla

⁷³ BOBBIO (1986), p. 26.

⁷⁴ BOBBIO (1986), p. 31

⁷⁵ Per una panoramica sull'argomento si vedano GRAY (1986) e MATTEUCCI (1992), in particolare pp. 202 e ss.

critica dell'identificazione o, parafrasando Strauss, "dell'unione personale" tra democrazia e liberalismo.

Una delle trattazioni più note della democrazia, tra quelle del Novecento, è quella di Joseph A. Schumpeter. Il suo obiettivo dichiarato nella quarta parte di *Capitalism, Socialism and Democracy* è quello di fornire una nuova e realistica definizione della democrazia. Partendo dalla 'demolizione' della dottrina classica egli si prefigge di elaborare una definizione esclusivamente procedurale ed empirica, in cui la democrazia venga descritta come un metodo di scelta (approvazione) dei detentori del potere, indifferente a qualunque valore.

Quello che qui ci si propone è di verificare l'ipotesi che nel pensiero di Schumpeter esistano, oltre alla definizione della dottrina classica, non una ma due nuove definizioni di democrazia: la prima rispondente all'intento iniziale di descrivere una semplice procedura neutrale e dunque compatibile indifferentemente con qualunque fine e valore; la seconda, non riconosciuta espressamente dall'autore, volta a delineare un modello democratico con forti elementi di liberalismo, sempre incentrato sulla descrizione delle procedure ma ben saldato con alcuni elementi della dottrina liberale classica, volutamente ignorati nella critica inizialmente proposta dallo stesso autore.

Se tale ipotesi potrà sembrare, a tratti, troppo radicale, sarà forse utile all'intento di verificare se sia possibile o meno parlare di democrazia evitando riferimenti normativi e richiami a valori, per poi sondare la coerenza dell'assimilazione tra dottrina democratica e dottrina liberale, assimilazione che, seppur storicamente esistente e ben funzionante, desta non pochi problemi in chiave teorica.

La concezione classica della democrazia è trattata nei primi due capitoli della quarta parte di *Capitalism, Socialism and Democracy*. Prima di 'aggreddire' la dottrina classica vera e propria Schumpeter compie però un'importante critica preliminare: se un carattere saliente della democrazia è la realizzazione "dell'anima popolare" nel rispetto di date procedure, gli esiti che ne derivano possono tranquillamente essere diversissimi tra loro a seconda delle circostanze ed anche lontanissimi da quegli ideali che comunemente si è soliti attribuire alla democrazia; vengono in tal senso indicati come esempi la caccia alle

streghe, l'antisemitismo e la persecuzione dei cristiani⁷⁶. Tale considerazione serve a Schumpeter per proporre la sua celebre definizione della democrazia come "metodo politico", ma in essa sembra racchiusa, come vedremo, la *ratio* delle critiche successive e l'essenza di una difesa, mai apertamente riconosciuta, della concezione liberale della democrazia. Nell'esame della concezione etimologica della democrazia come "governo del popolo", Schumpeter nota come tale definizione «ha tanti significati quante sono le combinazioni fra tutte le definizioni possibili del concetto di popolo»⁷⁷; qualunque definizione di esso si dia, alcuni soggetti sono comunque destinati a rimanerne fuori. Anche in questo caso le categorie tagliate fuori, pur nel rispetto delle procedure democratiche (si lascia che sia il popolo ad autodefinirsi), possono essere diversissime tra loro: potrebbero essere i minorenni, le donne oppure gli appartenenti ad una determinata fede religiosa. Anche l'appartenenza al popolo dunque «è questione di opinione e di gradi»⁷⁸ e anche in questo caso, pur nel perfetto rispetto formale della democrazia come volontà popolare, si possono avere esiti totalmente contrastanti con quelli che di solito si ritengono i valori della democrazia.

A questo punto Schumpeter scrive che questa sua analisi «dimostra come il rapporto tra democrazia e libertà sia molto più complesso di quanto non siamo abituati a ritenere»⁷⁹. Sembra essere la conferma che questo tipo di critica rappresenta in fondo i dubbi classici che un liberale avrebbe davanti ad un regime democratico: se la democrazia è una teoria della *legittimazione* del potere, e se essa arriva alla conclusione che qualunque potere e qualunque scelta sono legittimi se provenienti dal popolo, perché un tale regime dovrebbe essere necessariamente conciliabile con il liberalismo, che invece è una teoria della *limitazione* del potere? Per quanto dunque non lo dica mai esplicitamente, e per quanto forse non ne sia consapevole, Schumpeter qui mostra per la prima volta chiaramente come la democrazia che egli critica sia quel tipo di democrazia 'pura' che non contiene in se i limiti che invece impone la dottrina liberale.

⁷⁶ SCHUMPETER (1942), trad. it. pp. 230-231

⁷⁷ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 233

⁷⁸ *Ivi.*

⁷⁹ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 234

Se questa conclusione fosse vera essa fornirebbe anche una spiegazione di quella rappresentazione così unilaterale, e a tratti quasi caricaturale, della dottrina classica della democrazia delineata da Schumpeter, nella quale sono presenti la volontà generale come concepita da Rousseau e il bene comune come concepito da Bentham, ma sono totalmente assenti riferimenti a tutti quei pensatori che si sono confrontati con la dottrina democratica per indicarne i limiti e con l'intento di trovare un insieme di istituzioni sì democratiche ma anche capaci di tutelare la libertà individuale. Scrive Schumpeter:

La filosofia settecentesca del metodo democratico si riassume in questa definizione: il metodo democratico è quell'insieme di accorgimenti costituzionali per giungere a decisioni politiche, che realizza il bene comune permettendo allo stesso popolo di decidere attraverso l'elezione di singoli individui tenuti a riunirsi per esprimere la sua volontà⁸⁰.

Questa non è in realtà *la* dottrina classica della democrazia, ma una sua particolare accezione che condensa l'utopia pre-liberale rousseauiana (realizzare in tempi moderni la libertà degli antichi, tramite la rappresentanza) con gli eccessi razionalistici di un certo utilitarismo (che ritiene 'calcolabili' piaceri e dolori individuali al punto da collocarli in un ambito extra-individuale che coincide con il piacere voluto dal maggior numero). Ne segue la celebre critica di quella dottrina, molto dura e ben argomentata, ma che non investe certamente nessuno dei principi del liberalismo, i quali sono appunto integralmente espunti da essa.

Come noto Schumpeter propone di sostituire alla concezione classica della democrazia, intesa come "governo del popolo", una concezione nuova ed empirica secondo la quale il popolo non governa ma produce un governo, ossia investe e autorizza a governare dei propri rappresentanti: «il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare»⁸¹. L'essenza della

⁸⁰ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 239.

⁸¹ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 257

nuova definizione di democrazia è allora non più nella capacità del popolo di autogovernarsi, ma nell'autorizzazione che il popolo conferisce a governare, scegliendo tra più proposte concorrenti, e nella reale competizione tra le *élites* che fanno queste proposte per ottenere il voto popolare. Schumpeter specifica questa sua definizione, avendo particolare riguardo di spiegare quali siano le *condizioni* che consentono l'esistenza di questa democrazia e in quali contesti essa si sia meglio sviluppata storicamente. Si può ora tentare di rileggere le caratteristiche e le condizioni di buon funzionamento della teoria competitiva per vedere se in essa siano contenuti o meno dei valori appartenenti alla dottrina liberale.

La prima caratteristica della democrazia è l'esistenza di un meccanismo che consenta la *competizione* reale tra *élites* concorrenti; da tale competizione, passando per il voto (semplice accettazione) popolare emergerà una *leadership*, che “renderà attuali” alcune delle “volizioni di gruppo”⁸² presenti nel paese. La democrazia sarà tale solo se la “concorrenza per il comando” sarà, in analogia con quanto avviene in economia, una “libera concorrenza per un voto libero”; si avrà dunque democrazia se “almeno in linea di principio, ognuno è in grado di porre la sua candidatura al comando politico”, la qual cosa implica «un grado notevole di libertà di discussione per *tutti*», chiarendo in tal modo «il rapporto esistente tra democrazia e libertà individuale»⁸³. In questo schema il popolo potrà creare il governo e anche abatterlo, ma esclusivamente con lo strumento della non rielezione; infatti, il governo è espressione della volontà della maggioranza e non della volontà del popolo, la quale ultima non può essere in nessun caso realmente rappresentata e dunque non ha “diritto” di revocare la fiducia al governo prima della fine del mandato. Inoltre, se «la vera funzione del voto è l'accettazione di una *leadership*, gli argomenti a favore della rappresentanza proporzionale cadono», perché il sistema maggioritario è assai più funzionale a creare governi stabili⁸⁴.

Non si può fare a meno di constatare che il regime democratico “ben funzionante” per Schumpeter implica un riferimento forte alla libertà, che è innanzitutto libertà per tutti di

⁸² SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 258.

⁸³ SCHUMPETER (1942), trad. it. pp. 258-259.

⁸⁴ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 260.

votare, di candidarsi divulgando le proprie idee che tutti gli altri devono essere liberi di poter conoscere. Perché la democrazia sia garantita nel tempo è necessario che anche queste condizioni siano garantite nel tempo; ciò implica che se una *leadership* regolarmente (democraticamente) eletta si ripropone di far venire meno quelle condizioni, necessariamente non vi è più la democrazia. Questo comporta che non si giustifichi più l'idea, espressa all'inizio della quarta parte del libro, secondo la quale e perfettamente possibile che un regime pratici democraticamente la caccia alle streghe; infatti le 'streghe' andrebbero necessariamente incluse tra coloro che, come gli altri, devono poter essere liberi di far conoscere le proprie idee perché vi sia la democrazia (rimane però la 'coriacea' considerazione di Schumpeter secondo cui comunque ogni regime impone delle restrizioni al *chi* debba essere considerato popolo, e può trattarsi dei minorenni come delle "streghe").

Bisogna allora necessariamente riconoscere un sia pur minimo carattere *normativo* a questo modello di democrazia, che assume come presupposto necessario, e dunque come dover essere e come fine da perseguire, l'esistenza di quel tipo di libertà sopra specificata. Dunque Schumpeter *tenta* (e in parte ci riesce) di descrivere tutto in termini di procedura e di osservazione empirica, ma non si accorge che ad un certo punto, necessariamente, anche la "sua" democrazia ha delle implicazioni normative: promuovere la tutela di quelle libertà che rendono possibile parlare di democrazia.

C'è tuttavia da rilevare che un tale grado di libertà, circoscritto solo alle opinioni ed al diritto di proporle nel libero gioco democratico, sarebbe per un liberale ben poca cosa, poiché rimarrebbe un altissimo grado di coercizione 'legittima', che di fatto consentirebbe di fare tutto ad esclusione del sopprimere la libertà di espressione e la possibilità di un ricambio della *leadership*. Si può ora provare ad analizzare le quattro condizioni, che Schumpeter indica come storicamente esistite, che consentono il miglior funzionamento del regime democratico, per vedere se anche in questo caso è possibile trovare implicazioni normative e una difesa più ampia della libertà individuale.

«La prima condizione è che il materiale umano – il personale delle macchine politiche, che eletto al parlamento, di qui sale a funzioni di governo – sia di qualità

sufficientemente elevata»⁸⁵. La “garanzia reale” dell’esistenza di un tale personale è data dalla presenza di uno strato sociale a cui “venga naturale darsi alla politica”, che sia capace di attrarre ed assimilare al proprio interno (cioè formare, dotandoli di tradizioni e ideali) nuovi elementi; anche se Schumpeter non lo dice esplicitamente è chiaro che un tale *establishment* assume tutte le caratteristiche di una vera *istituzione*, atta a formare il personale politico. Tale istituzione esiste, a giudizio di Schumpeter, in Inghilterra, ossia nel paese di più antica tradizione liberale, mentre non attecchì in un altro paese con delle forme istituzionali liberal-democratiche, ma senza una forte tradizione in tal senso: la Germania di Weimar. Appare così chiaro che, perché si possa creare questo *establishment*, che è poi il presupposto per avere una qualche forma di “governo dei migliori”, è necessario un *humus* liberale. Non si tratta di una prescrizione normativa, ma poco ci manca: se vogliamo una buona classe dirigente ci serve una tradizione liberale.

«La seconda condizione per il successo della democrazia è che il raggio effettivo della decisione politica non sia eccessivamente esteso»⁸⁶. Questo significa soprattutto che molti argomenti, pur riguardanti funzioni dello stato (es. l’amministrazione della giustizia), non devono rientrare nel *processo* di decisione politica, ossia non devono essere presi secondo il metodo democratico, proprio in virtù del loro riguardare questioni tecniche difficilmente accessibili alla comprensione sia degli elettori che dei parlamentari. Comunque si voglia interpretare questa condizione, è chiaro che anch’essa rientra nel modello liberale, e che dunque con essa Schumpeter fa rientrare tra i requisiti del buon funzionamento del suo modello di democrazia quegli elementi (ignorati nella sua critica della ‘dottrina classica’ della democrazia) che guardano al bilanciamento tra poteri e alle garanzie di libertà individuale come essenza della vera democrazia. È chiaro infatti che questa condizione pone il problema dei limiti istituzionali dell’esercizio del potere politico e degli spazi di autonomia e libertà che rispetto ad esso devono essere tutelati.

La terza condizione riguarda l’esigenza di una «burocrazia esperta, dotata di prestigio, di una buona tradizione, di un forte senso del dovere e di un non meno forte *esprit de corps*»,

⁸⁵ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 276.

⁸⁶ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 277.

capace di «guidare e, se necessario, istruire gli uomini politici a capo dei ministeri»⁸⁷. Si tratta di un requisito che può essere variamente interpretato, ma anch'esso in realtà può benissimo essere visto nella sua funzione di freno degli “abusi” della politica.

La quarta condizione è la più celebre, ed è denominata, dallo stesso Schumpeter, “autocontrollo democratico”. Esso consiste nell'accettazione, da parte di tutti, delle decisioni politiche prese dalla *leadership* seguendo le forme prescritte dalla legge. Perché ciò avvenga tali decisioni non devono essere prese «senza tener conto delle esigenze di altre categorie o della situazione nazionale»⁸⁸. L'opposizione dal canto suo dovrà “mantenere in limiti ragionevoli la battaglia politica”, e gli elettori dovranno “rispettare la divisione del lavoro fra se e gli uomini politici che eleggono”, astenendosi dal tentare di influenzarlo in momenti diversi da quello elettorale. Presupposto di tutto questo è “un grado notevole di tolleranza” e quindi “un profondo rispetto delle opinioni altrui”. Poi Schumpeter aggiunge:

anche il minimo necessario di autocontrollo democratico esige un carattere nazionale e abitudini nazionali di un certo tipo, che non potevano svilupparsi dovunque né possono nascere in virtù del metodo democratico preso in se. E questo autocontrollo non reggerà mai a un vaglio eccessivamente severo. In realtà basta riflettere sulla situazione presente per convincersi che il governo democratico funziona in modo soddisfacente solo se tutti gli interessi importanti sono praticamente unanimi nell'attaccamento non soltanto al paese, ma anche ai principi strutturali della società. Ogniqualevolta tali principi sono revocati in dubbio o sorgono problemi da cui la nazione è divisa in campi ostili, la democrazia funziona in svantaggio. E può addirittura cessare di funzionare quando siano in gioco interessi o ideali intorno a cui il popolo rifiuta di scendere a patti⁸⁹.

E poi, tracciando una conclusione generale, aggiunge: «Ho insistito sul fatto che una democrazia non può funzionare in modo soddisfacente se la grande maggioranza del popolo, in tutte sue classi, non è decisa ad attenersi alle regole del gioco democratico, e questo implica, a sua volta, un accordo di fondo sulle basi della struttura istituzionale della società»⁹⁰.

⁸⁷ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 279.

⁸⁸ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 280.

⁸⁹ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 281.

⁹⁰ SCHUMPETER (1942), trad. it. p. 286.

È difficile negare che una descrizione di questo tipo sia la descrizione di una democrazia tipicamente liberale, dove “l’attaccamento ai principi strutturali della società” implica un rispetto delle minoranze attuato evitando di attribuire alla politica un ruolo eccessivamente ampio se non esclusivo, che inevitabilmente andrebbe a ledere interessi considerati vitali da alcune minoranze e la sfera di libertà dei singoli, che si vedrebbe regolamentata secondo il principio del maggior numero.

Ancora una volta i principi normativi sono negati a parole ma sono in realtà impliciti nel discorso schumpeteriano. Se la democrazia non può funzionare bene, o addirittura non può esistere senza l’autocontrollo democratico, e se l’autocontrollo democratico è di fatto impossibile quando la politica assume un ruolo così ampio che inevitabilmente mette in discussione interessi vitali di una parte dei cittadini, è chiaro che si sta anche dicendo che lo stato deve circoscrivere la sua azione entro limiti fissati dal valore del rispetto della libertà individuale.

Se dovessimo prendere per buone queste considerazioni, Schumpeter andrebbe inserito a pieno titolo tra i teorici del liberalismo prima ancora che della democrazia, ricoprendo peraltro in queste teorie un posto di tutto rispetto, sia per la sua «capacità di spiegare a quali condizioni ci si può fidare delle élites e servirsene a fini democratici»⁹¹, sia per averci ricordato che, non potendo essere la democrazia realizzazione della volontà popolare ma soltanto l’autorizzazione a governare, diventa assai arduo sostenere il ‘primato della politica’ e l’idea che ogni decisione riguardante il vivere civile debba essere presa a maggioranza.

In tal senso l’insegnamento di Schumpeter sembra essere questo: se dalla democrazia competitiva “ideale” (che si è visto essere un modello storicamente esistito, che da luogo ad assunti normativi) si tolgono tutte quelle circostanze che ne consentono il buon funzionamento (e che consentono di definirla come una democrazia liberale), per fare spazio ad una realtà dipinta a tinte fosche e ad un’evoluzione storica che va in direzione opposta ai valori fondamentali del modello liberale, ci rimangono solo una teoria ed un regime democratico non più in grado di garantire alcuna di quelle libertà e di quei buoni

⁹¹ SARTORI (1977), trad. it. p. 346.

risultati ottenuti dalla democrazia competitiva 'ideale'. Si potrà forse continuare a parlare di democrazia, ma essa sarà una procedura totalmente vuota, un meccanismo neutro assoggettabile a qualunque ideale e dunque, naturalmente, anche al socialismo.

Sulla possibilità che la democrazia assuma significati diversi e anche contrastanti si mostra d'accordo, in quegli stessi anni, anche un altro noto studioso, Jacob L. Talmon. Nella sua celebre opera *Le origini della democrazia totalitaria* egli infatti esordisce asserendo che «accanto alla democrazia di tipo liberale nel diciottesimo secolo sorse dalle stesse premesse una tendenza verso quella che noi definiremo democrazia di tipo totalitario», e che «secondo la prospettiva più ampia e valida della metà del ventesimo secolo, la storia degli ultimi centocinquant'anni sembra una preparazione sistematica per il grave conflitto tra democrazia empirica e democrazia liberale da una parte e democrazia totalitaria e messianica dall'altra, conflitto in cui consiste la crisi mondiale contemporanea»⁹². Talmon dunque individua, nel pensiero democratico, due correnti. La prima, di "orientamento liberale", individua un ruolo limitato per la politica, che è solo una delle sfere nelle quali gli individui e le collettività si esprimono. La seconda è invece la corrente del "pensiero democratico totalitario", che ritiene esistere un'unica e assoluta "verità politica", che deve essere riconosciuta e perseguita da tutti gli uomini e che sarà necessariamente totalizzante, poiché dovrà abbracciare "l'intera sfera dell'esistenza umana".

Naturalmente queste due diverse correnti fanno capo a due differenti concezioni della libertà: nel primo caso la libertà si sostanzia come "assenza di coercizione", mentre per la democrazia totalitaria vi può essere vera libertà soltanto quando si consegue un "fine assoluto e collettivo". Dalla concezione della democrazia totalitaria discende quello che Talmon chiama il *paradosso della libertà*. Tale paradosso consiste nel ritenere la libertà "compatibile con un unico modello di esistenza sociale", cosa che presuppone l'esistenza di un fine immanente la ragione e la volontà umane, il cui raggiungimento porta anche alla garanzia della libertà umana. A causa di ciò

⁹² TALMON (1952), trad. it. p. 7.

le forme estreme di sovranità popolare sono divenute, nella loro essenza, la esatta realizzazione di questo fine assoluto. Dalla difficoltà di conciliare la libertà con l'idea di un fine assoluto nascono tutti i particolari problemi e le antinomie della democrazia totalitaria. Tale difficoltà si potrebbe risolvere soltanto pensando non nei termini degli uomini come sono di fatto, ma come essi intendevano essere, e sarebbero, nelle condizioni a loro adatte. Finché essi non realizzano l'accordo con tale ideale assoluto, essi possono essere ignorati, costretti all'obbedienza o portati ad essa dalla paura, senza che ciò comporti una reale violazione del principio democratico. Nelle condizioni che si vogliono raggiungere, si sostiene che il conflitto tra libertà e dovere svanirebbe, e con esso la necessità della coercizione. Il problema pratico consiste, naturalmente, nel vedere se la costrizione sparirebbe perché tutti hanno imparato ad agire in armonia, o perché tutti gli avversari sono stati eliminati.⁹³

La concezione della democrazia totalitaria ha secondo Talmon un passaggio cruciale nel diciottesimo secolo, quando si affacciò l'idea che le consuetudini dovessero «essere completamente sostituite da ideali uniformi progettati deliberatamente», e «il razionalismo sostituì alla tradizione il principio dell'utilità sociale come criterio fondamentale su cui si basano le istituzioni e i valori sociali»⁹⁴. A questo processo si affianca il declino della religione e della sua autorità, con la conseguente sostituzione di quella che era l'etica religiosa con una «moralità sociale e laica». In tal modo «lo stato rimase l'unica fonte e garanzia di moralità»⁹⁵, e si andò progressivamente estendendo, senza più limitazioni, in tutti quegli aspetti della vita che prima erano propri di altre sfere, come appunto quella religiosa. «Ora doveva esserci un solo schema per tutte le attività: la nazione»⁹⁶.

Schumpeter e Talmon procedono nella loro indagine con metodi e finalità diverse (il primo è un'economista, mentre il secondo è uno storico), ma ciò che qui rileva è il fatto che comunque le loro analisi convergono su uno stesso risultato: la democrazia di per se stessa non è necessariamente compatibile con la libertà, poiché essa si presta ad essere assoggettata ad obiettivi tra loro diversi e talvolta contrapposti. Ora, sia che si consideri la “democrazia totalitaria” come parte integrante della tradizione occidentale (Talmon), sia che la si consideri come una delle possibili diramazioni di un modello “neutrale” e

⁹³ TALMON (1952), trad. it. pp. 9-10.

⁹⁴ TALMON (1952), trad. it. p. 10.

⁹⁵ *Ivi.*

⁹⁶ TALMON (1952), trad. it. p. 12.

per questo compatibile con ogni tipo di valore (Schumpeter), ciò che ne consegue è che comunque il legame tra liberalismo e democrazia risulta indebolito, e più frutto di fortuite circostanze storiche che di una necessità o opportunità teorica.

In questa direzione sembra andare, a ben vedere, anche un'altra celebre analisi di pochi anni successiva a quelle ora trattate, ossia la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva proposta da Isaiah Berlin⁹⁷, della quale si è già accennato per la critica rivolta da Leo Strauss. Nell'enucleare questa distinzione Berlin, anche se non lo dice esplicitamente, sembra voler marcare la differenza tra la tradizione liberale e la tradizione democratica. Una questione importante e preliminare va però chiarita prima di affrontare l'analisi di questo autore. Ciò che Berlin ci propone in realtà non una distinzione tra due *concetti* di libertà, bensì tra due *concezioni* della libertà. Se infatti leggiamo il suo scritto con l'intenzione di individuare effettivamente due diversi concetti del termine libertà, dobbiamo constatare che esso non riesce a dimostrare l'esistenza di due diversi concetti, e che, lette in questa prospettiva, le sue considerazioni appaiono per tanti aspetti superate⁹⁸. Se invece leggiamo le sue considerazioni come un'analisi delle diverse interpretazioni del termine libertà, allora otteniamo un utile criterio di distinzione tra due tradizioni, quella liberale e quella democratica, che basandosi su valori e obiettivi diversi hanno anche, conseguentemente, attribuito significati diversi a quella parola.

Berlin definisce la libertà negativa come “libertà da”, ossia il non subire interferenza da parte di altre persone nei confronti del proprio agire. Si tratta dunque di una libertà intesa come “non coercizione”, giacché «la coercizione implica una deliberata interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui potrei altrimenti agire. Si può parlare di mancanza di libertà politica soltanto se qualcuno ci impedisce di raggiungere un obiettivo»⁹⁹. Si tratta in tal senso di individuare un'area nella quale gli altri non hanno il diritto di interferire, un'area della “vita privata” distinta dalla sfera dell’“autorità pubblica” e da essa inviolabile. La delimitazione di un tale confine è un problema che

⁹⁷ BERLIN (1958).

⁹⁸ Si veda su tutti MACCALLUM (1967), che riformulando il concetto di libertà in base ad uno schema triadico, mostra come tale concetto sia unico e come abbia scarso significato distinguere tra libertà positiva e negativa. Su come l'analisi di Berlin affronti due concezioni della libertà si veda BARBERIS (1999), pp. 118 e ss.

⁹⁹ BERLIN (1958), trad. it. p. 12.

rimane aperto, e in realtà Berlin non ha dato particolari suggerimenti su come risolvere una questione che ha come principale difficoltà il fatto che le azioni umane sono quasi sempre interdipendenti, e dunque ogni azione ha ricadute sociali. Quello che però egli ha fatto è stato enucleare con precisione un punto di vista sulla libertà che ha caratterizzato la tradizione liberale, e che ci consente di distinguere questa tradizione da quella democratica.

La tradizione democratica, infatti, è caratterizzata da un'altra concezione della libertà, che si sviluppa in direzione diversa e talvolta opposta alla concezione della libertà negativa. La libertà democratica è una libertà positiva, una libertà che risponde alla domanda «“Da chi sono governato?” o “Chi deve dire che cosa devo e che cosa non devo essere o fare?”»¹⁰⁰. In tal senso la concezione di libertà positiva è la concezione dell'autogoverno: sono libero quando partecipo alla scelta dei governanti e quindi quando partecipo, sia pure indirettamente, al processo di creazione delle leggi a cui anch'io sarò sottoposto, la libertà positiva è autodeterminazione, o autonomia nel senso etimologico del termine (dare leggi a se stessi). È dunque una concezione che si concentra più sull'origine che sul contenuto della libertà stessa, ed è qualcosa di estremamente simile a ciò che Constant aveva chiamato “la libertà degli antichi”¹⁰¹.

Si tratta naturalmente di due concezioni molto diverse, tanto che Berlin commenta:

non vi è nessuna connessione necessaria fra libertà individuale e principio democratico. La risposta alla domanda “Chi mi governa?” è logicamente distinta dalla risposta alla domanda “Fino a che punto il governo interferisce con me?”. È in questa differenza che consiste, in ultima analisi, il grande contrasto tra due concetti di libertà negativa e libertà positiva. ...? Il nesso tra libertà individuale e democrazia è molto più labile di quanto sia apparso a molti difensori di entrambe. Il desiderio di essere governato da me stesso, o comunque di partecipare al processo con cui la mia vita dev'essere controllata, può essere altrettanto profondo di quello di disporre di uno spazio libero di azione e forse è storicamente anteriore. Ma l'oggetto dei due desideri non è lo stesso. Anzi, la differenza è tale che ha portato in ultima analisi al grande conflitto di ideologie che domina il nostro tempo. Perché è questo - la concezione “positiva” della libertà: non libertà “da” ma libertà “di”, di vivere un'unica forma prescritta di vita - che i seguaci della concezione

¹⁰⁰ BERLIN (1958), trad. it. p. 23.

¹⁰¹ Come noto la trattazione di Berlin deve molto alla classica distinzione di Benjamin Constant tra la libertà degli antichi e quella dei moderni, CONSTANT (1819), autore che, insieme a John Stuart Mill, è spesso citato nel testo.

“negativa” dipingono a volte come niente di più di uno specioso travestimento della brutale tirannide.¹⁰²

Proprio in questo conflitto tra valori, considerato insanabile perché non si possono trovare criteri di decisione che soddisfino tutti i valori, risiede per Berlin il fondamento della libertà individuale. Tale libertà consiste appunto nella possibilità di scelta e di ricerca della propria felicità conformemente a ciò che soggettivamente si ritiene essere il bene. È proprio dal pluralismo dei valori dunque che discende il valore della libertà, la quale si pone come l'unica possibilità di convivenza del pluralismo stesso¹⁰³.

Anche Berlin dunque, come Schumpeter e Talmon, esprime delle riserve sul fatto che la democrazia debba essere considerata necessariamente una teoria capace di salvaguardare la libertà individuale. Se una coercizione è autorizzata dal popolo, e quindi legittimata democraticamente, non cambia il fatto che di coercizione si tratta. Il pregio dell'analisi di Berlin allora non consiste tanto nell'averci dato un criterio per distinguere due diversi concetti di libertà, tanto più che negli anni successivi la sua elaborazione dei due concetti verrà efficacemente criticata sia dai fautori della libertà negativa che da quelli della libertà positiva¹⁰⁴. Il suo pregio consiste invece nell'aver indicato un criterio di distinzione per due tradizioni che, dal punto di vista teorico, appaiono talvolta inconciliabili. Ribadendo la sua distinzione tra i due concetti di libertà, infatti egli scrive: «Non si tratta di due interpretazioni diverse di un unico concetto, ma di due atteggiamenti profondamente divergenti e inconciliabili nei confronti dei fini della vita. E questo va comunque riconosciuto, anche se in pratica è spesso necessario trovare un compromesso tra i due, perché entrambi avanzano pretese assolute, che non possono entrambe essere soddisfatte completamente»¹⁰⁵.

Dall'analisi di questi tre autori è forse possibile sostenere che negli anni Cinquanta emerge un'indagine su cosa sia la tradizione democratica e cosa invece la tradizione liberale. Se dal punto di visto pratico una loro convivenza, soprattutto secondo Berlin,

¹⁰² BERLIN (1958), trad. it. pp. 23-24.

¹⁰³ Su questi aspetti si veda GRAY (1995).

¹⁰⁴ Su tutti si vedano ROTHBARD (1982) e MACPHERSON (1973).

¹⁰⁵ BERLIN (1958), trad. it. p. 70.

rimane indispensabile, è anche vero che dal punto di vista teorico non se ne nascondono le difficoltà e anzi si individuano degli elementi che rendono le due tradizioni tendenzialmente inconciliabili: la tesi su cui questi tre autori sembrano convergere è che, così come è possibile la libertà (non interferenza) senza democrazia (autodeterminazione o autonomia), è anche possibile la democrazia senza la libertà. Il confronto con la tradizione democratica si porrà in tal senso, per molti autori liberali del secondo dopoguerra, come un punto di osservazione privilegiato sui fondamenti della teoria liberale stessa. La comprensione di quali fossero gli errori del passato da imputare alla tradizione democratica e quali a quella liberale era infatti il presupposto necessario per rifondare e far rinascere una tradizione ormai da tempo considerata in declino, e che per questo doveva far chiarezza su quali fossero i propri concetti fondamentali e quali gli strumenti più idonei ad attuarli in un mondo in continuo mutamento.

Bibliografia

AA. VV. (1995) ed. by Machan, T.R. & Rasmussen, D.B., *Liberty for the Twenty-First Century. Contemporary Libertarian Thought*, Lanham-London, Rowman & Littlefield.

AA. VV. (1996) ed. by Sanders, J.T. & Narveson, J., *For and against the State. New Philosophical Readings*, Lanham-London, Rowman & Littlefield.

BARBERIS, M. (1999) *Libertà*, Bologna, Il Mulino.

BARRY, N.P. (1986) *On Classical Liberalism and Libertarianism*, London, Macmillan; trad. it. *Del liberalismo classico e del libertarianismo*, Roma, Elidir, 1993.

BELGIOIOSO, G. (1978) *Introduzione a Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioiso, Lecce, Milella.

BELL, D. (1962²) *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, London, Macmillan.

BERLIN, I. (1958) *Two Concepts of Liberty*, frutto di una Inaugural Lecture del 1958, ma pubblicato per la prima volta in *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press; trad. it., *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989 e poi ripubblicato in *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000.

BOBBIO, N. (1989) *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi

---- (1991) *Liberalismo e democrazia*, Milano, Franco Angeli.

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., PASQUINO G.F. (1983) (a cura di), *Dizionario di Politica*, Torino UTET

CARTER, I., RICCIARDI M. (a cura di) (1996) *L'idea di libertà*, Milano, Feltrinelli.

- CONSTANT, B. (1819) *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*; trad. it. *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Introduzione di G. Paoletti e con un *Profilo del liberalismo* di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2001.
- CONWAY, D. (1995) *Classical Liberalism. The Unvanquished Ideal*, London, MacMillan Press.
- CUBEDDU, R. (1983) *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli, ESI.
- (2000) *Politica e certezza*, Napoli, Guida
- (2003) *Limiti del liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino
- CUNNINGHAM R. L. (1979) (ed.) *Liberty and the Rule of Law*, Texas A&M University Press.
- DE CRESPIGNY, A., MINOGUE K. (1975) *Contemporary Political Philosophers*, New York, Dodd, Mead & Co.
- DEVIGNE R. (1994), *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*, New Haven-London, Yale University Press
- FINNIS, J. (1980) *Natural Law and Natural Rights*, Oxford; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Torino, Giappichelli, 1996.
- FRIEDRICH, C. J. (2002) [1948-1969] *L'uomo, la comunità, l'ordine politico*, Bologna, Il Mulino.
- GIORGINI, G. (1999) *Liberalismi eretici*, Roma-Trieste, Edizioni Goliardiche.
- GRAY, J. (1986) *Liberalism*, Milton Keynes; trad. it. *Liberalismo*, Milano, Garzanti, 1989
- (1989) *Liberalisms*, London-New York, Routledge.
- (1993) *Post-liberalism. Studies in political thought*, London-New York, Routledge.
- (1995) *Isaiah Berlin*, London, Harper Collins
- HAVELOCK E. A. (1957) *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, Yale University Press.
- HAYEK, F.A. von (1949) *Individualism and Economic Order*, London, Routledge, trad. it. parziale in HAYEK (1988).
- (1960) *The Constitution of Liberty*, London, Routledge and Kegan Paul; trad. it., *La società libera*, Roma, SEAM, 1996 (precedente edizione Firenze, Vallecchi, 1969)
- (1973-1979) *Law, Legislation and Liberty*, London-New York, Routledge; trad. it. *Legge Legislazione e libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1986
- (1988) *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna, Il Mulino.
- HIRSHMAN, A.(1977) *The Passion and the Intertest. Political argumentsfor Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press; trad. it. *Le passioni e gli interessi Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- HOBBS (1640 e 1650), *Elements of Law Natural and Politic*, trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La nuova Italia, 1985
- (1642 e 1647), *Elementa Philosophica de Cive*; trad. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1988

--- (1651), *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill*; trad. it. *Leviatano, o la materia la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Bari, Laterza, 1989

HOLMES, S. (1993) *Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University press; trad. it. *Anatomia dell'antiliberalismo*, Milano, Comunità, 1995.

IANNELLO, N. (1998) *L'ordine degli uomini. Antropologia e politica nel pensiero di Hobbes e di Rousseau*, Roma-Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

INFANTINO, L. (1995) *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

KELLEY J.L.(1997) *Bringing the Market back in - The Political Revitalization of Market Liberalism*, New York, New York UP,

KYMLYCKA, W. (1990) *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford; trad. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1996.

LASLETT, P. (1956) (ed.) *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell

LIPPMAN W. (1955) *The Public Philosophy*, Little, Brown and Company; trad. it. *La filosofia pubblica*, Milano, Comunità, 1955

LOTTIERI, C. (2001) *Il pensiero libertario contemporaneo*, Macerata, Liberilibri.

---- (2002) *Prasseologia del giuridico e pretesa individuale. La lezione di Bruno Leoni*, in COLOMBATO, E. e MINGARDI, A. (a cura di) (2002), pp. 313-350.

MACCALLUM JR, G. C. (1967) *Negative and Positive Freedom*, in "Political Review", vol. LXXVI; trad. it. *Libertà negativa e positiva*, in CARTER, I. E RICCIARDI M. (1996).

MACPHERSON, C. B.(1973) *Democratic Theory. Essays in Retrivial*, Oxford, Clarendon Press

MAFFETTONE, S. (1996) *Fondamenti filosofici del liberalismo*, in DWORKIN, R., MAFFETTONE, S., *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza.

MAGRI, T. (1987) *Introduzione a La favola delle api, ovvero vizzi privati, pubblici benefici*, a cura di T. Magri, Roma Bari, Laterza

MANDEVILLE, B. (1705-1725), *The Fable of the Bees: or, Private Vices, pubblik Benefits*; trad. it. *La favola delle api, ovvero vizzi privati, pubblici benefici*, a cura di T. Magri, Roma Bari, Laterza, 1987

---- (1729), *The Fable of the Bees. Part II*; trad. it. *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, a cura di G. Belgioiso, Lecce, Milella, 1978

MASALA, A. (2003) *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Soveria Mannelli, Rubettino.

MATTEUCCI, N. (1984) *Alla ricerca dell'ordine politico*, Bologna, Il Mulino

---- (1992) [1972] *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna, Il Mulino

---- (2001) *Filosofi politici contemporanei*, Bologna, Il Mulino

MILLER E. F. (1975) *Leo Strauss. The Recovery of Political Philosophy*, in DE CRESPIGNY, A., MINOGUE K. (1975)

MINOGUE, K. (1963) *The Liberal Mind*, Indianapolis, Liberty Fund Inc.

MISES von L. (1922). *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena; trad. Inglese *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, New Haven, Yale University Press 1951; trad. it. *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Milano, Rusconi, 1990.

---- (1949) *Human Action*, London, William Hodge; trad. it. *L'azione umana*, Torino, Utet, 1959.

PASSERIN D'ENTRÈVES, A. (1966) *scopo e necessità di un insegnamento di filosofia politica*, "Il Politico", n. 3.

---- (1983) voce *Filosofia della politica*, in BOBBIO, N., MATTUCCI, N., PASQUINO G.F. (a cura di) (1983)

POSSENTI, V. (1991) *Le società liberali al bivio*, Marietti

QUINTON, A. (ed.) (1967) *Political Philosophy*, Oxford University Press

RAPHAEL D.D. (1970) *Problems of Political Philosophy*, New York, Praeger Publisher

ROTHBARD, M. N. (1982) *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, N.J.; trad. it. *L'etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996.

SARTORI, G. (1962) *Democratic Theory*, New York, Frederick A. Praeger.

---- (1976) *Liberty and Law*, Menlo Park, California, IHS Inc.

---- (1977) *Democrazia competitiva e élites politiche*, in "Rivista italiana di scienza politica", vii, p. 346.

SCHUMPETER J. A. (1942) *Capitalism, Socialism and Democracy*, London, George Allen e Unwin, (1954⁴); trad. it.: Comunità, 1964

SMITH, A. (1759, 1790⁶) *The Theory of Moral Sentiments*; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991

STRAUSS, L. (1952) *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Free Press; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990.

---- (1953) *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Melangolo, 1990.

---- (1959) *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Free Press; trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977

---- (1961) *Relativism*, in H. Schoek – J. W. Wiggins (eds) *Relativism and the Study of Man*, Princeton, Van Nostrand, 1961; trad. it. in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero dell'occidente*, pp. 319-334, Torino, Einaudi, 1998

---- (1965) *Sinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken; trad. it. In *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 277-321

---- (1968) *Liberalism Ancient and Modern*, New York-London, Basic Books; trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè, 1973.

TALMON, J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker & Warburg; trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 1967.

VITALE, E. (1994) *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Milano, Angeli

WALLERSTEIN, I. (1995) *After Liberalism*, New York, The New Press

WOLIN S. (1960) *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, New York, Little Brown; trad. it. *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1996