

## Nuove tirannidi

### Conseguenze inintenzionali della dipendenza della politica dalla scienza

Raimondo Cubeddu

#### I. Premessa

Anche coloro ai quali la politica non piace e ritengono che la mission dei liberali classici e degli anarco-libertari sia di occuparsene al fine di ridurla, comunemente credono che un incremento della conoscenza delle 'cose politiche' potrebbe avvicinare l'obiettivo. E questo perché, se il desiderio di politica nasce dall'incertezza e la conflittualità da una scarsità di conoscenza e di beni, essi pensano sia che un generalizzato incremento della conoscenza e della sua diffusione sociale potrebbe migliorare gli esseri umani e agevolare il conseguimento del fine, sia che il progresso scientifico potrebbe rendere possibile produrre tramite il mercato quei beni pubblici per la cui produzione la politica viene ritenuta indispensabile. La loro credenza fondamentale è che 'catallassi'<sup>1</sup> diminuirà la scarsità e i conflitti ad essa connessi, e che un sistema di 'agenzie' potrebbe regolare le controversie sui 'diritti' in misura migliore, più efficiente e più economica<sup>2</sup> rispetto all'amministrazione della giustizia prodotta dallo stato.

Per questi motivi, i liberali e gli anarco-libertari sono del parere che lo «unpleasing spectacle»<sup>3</sup> offerto dalla politica sia da attribuire principalmente al fatto che debba dare risposte tempestive al desiderio di accelerare processi che (e chissà perché!) non avvengono nel tempo atteso da chi quel desiderio esprime, e che per far questo anche lo statista più mite (ammesso che la categoria esista) non possa fare a meno usare la coercizione, la 'nobile menzogna' e di patteggiare con uomini, con santi e con diavoli (tutti più o meno intelligenti).

Sulla scia di quanti sostenevano che un incremento della conoscenza potrebbe insegnare anche a distinguere fra i bisogni e a razionalizzarne il soddisfacimento

1 Cfr. Friedrich A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 3 voll., 1973-79, London-New York, Routledge, 1982, II, pp. 108-09; trad. it. *Legge, Legislazione e libertà*, Milano, Il Saggiatore, 2010, p. 316. Per Hayek la catallassi è il migliore e il più veloce sistema di trasmissione e di selezione di informazioni e di conoscenze tramite prezzi il quale, senza l'uso di coercizione, si svolge in un mercato inteso come "processo di scoperta". Di conseguenza, un ordine cattallatico è «prodotto dal mercato tramite individui che agiscono secondo le norme del diritto di proprietà, di responsabilità extra-contrattuale e delle obbligazioni».

2 In maniera non diversa da quanto ha recentemente scritto, per molti versi efficacemente, e in maniera convincente dimostrato Michael Huemer, in *The Problem of Political Authority. An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, Houndmills-New York, Palgrave Macmillan, 2013.

3 Cfr. Michael Oakeshott, *The Politics of Faith & the Politics of Scepticism*, ed. by Timoty Fuller, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 19.

Raimondo Cubeddu è Professore ordinario di Filosofia Politica al Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Si è occupato di Karl R. Popper, di Leo Strauss, della tradizione politica liberale e in particolare della Scuola Austriaca (Carl Menger, Ludwig von Mises, Friedrich A. von Hayek), di teoria delle istituzioni, di filosofia delle scienze sociali, delle dottrine del Diritto naturale e di vari pensatori collocabili nell'alveo della tradizione liberale e libertaria. Tra i quali Bruno Leoni.

Tra le sue pubblicazioni recenti: *Le istituzioni e la libertà*, 2007, *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo*, 2010, *La Chiesa e i Liberalismi*, 2012, *Il tempo della politica e dei diritti*, 2013, *L'ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, 2014, *La natura della politica*, 2016.

Il secondo paragrafo di questo saggio riprende, modifica e sviluppa il mio contributo, dal titolo "Democrazia e innovazione", al volume dedicato a Virgilio Mura e curato da Raffaella Sau, *La politica. Categorie in questione*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

favorendo così un avvicinamento a un 'buon ordine politico', anche i liberali e gli anarco-libertari trascurano la circostanza che siccome ogni appagamento di bisogni e di diritti ne genera incessantemente altri, ed in genere inattesi quando non indesiderati, l'obiettivo è praticamente irraggiungibile.

Tutto ciò li ha rafforzati nella condivisione di un'altra teoria: che il miglioramento della condizione umana può essere più facilmente raggiunto mediante scambi tra liberi individui piuttosto che ricorrendo a scelte collettive. Questo perché dagli errori individuali tutti possono imparare qualcosa ed evitarli, mentre da quelli della politica sembra proprio di no. Senza considerare poi che se il numero dei possibili insoddisfatti delle scelte collettive è comunque imprevedibile, allora l'incertezza riguardo agli esiti complessivi di un sistema 'democratico' di selezione di 'diritti' e di bisogni 'meritevoli di tutela e di realizzazione' può essere maggiore di quella che si avrebbe se si agisse in un ambiente istituzionale caratterizzato da più controllabili scambi individuali in condizione di reciproca libertà (Rule of Law) e non condizionato da vincoli etici che definiscono i beni scambiati e ne prefissano il valore in relazione a obiettivi 'meritevoli di tutela'.

I pregi di tale soluzione possono essere così riassunti dicendo che essa potrebbe mitigare la rilevanza di alcune delle questioni connesse al 'problema teologico-politico', e che quello del grado e della quantità di diversità<sup>4</sup> all'interno di un sistema politico si potrebbe affrontare meglio tramite la catalassi piuttosto che tramite scelte pubbliche. Il limite di tale soluzione consiste però nel sottovalutare tanto l'importanza della relazione tra religione e scelte collettive in un sistema democratico, quanto il problema della convivenza di religioni diverse nell'ambito di una medesima associazione politica (non soltanto statale). E questo non perché i suoi sostenitori coltivano illusioni sugli effetti benefici ed ineluttabili del processo di secolarizzazione (una teoria sulla cui generalizzazione e portata esplicativa si possono avanzare molti, forti e motivati dubbi), ma perché ritengono che in una società di mercato la convivenza tra appartenenti a religioni e a confessioni diverse, atei ed indifferenti potrebbe essere più facile.

Il buon funzionamento di una tale società – se intesa à la Michael Oakeshott, come «una nomocrazia le cui leggi sono comprese come condizioni di condotta, non come strumenti che servono a soddisfare i bisogni prescelti», o come un'«associazione [che] non riguarda la soddisfazione dei bisogni sostantivi, ma le condizioni da osservarsi nella ricerca del soddisfacimento dei bisogni» – presuppone infatti un numero limitato di scelte collettive. Inoltre, non avendo «un proprio obiettivo sostantivo [...] essa] è intrinsecamente incline ad accogliere tutte le espressioni della propensione dei suoi membri ad associarsi e ne prende nota [...] soltanto nel quadro delle condizioni civili che richiede loro di osservare».<sup>5</sup>

Insomma, i liberali classici e gli anarco-libertari hanno anche essi coltivato l'illusione (se si vuole 'fatale' e comunque comune a pressoché tutti i filosofi politici) che l'acquisizione di conoscenza avrebbe ridotto l'incertezza e – se ci si fosse applicati con serietà e passione – migliorato la condizione umana. Non a caso, benché in genere si professino 'individualisti metodologici', essi intendono la politica in termini di filosofia politica (ovvero come la ricerca, guidata dalla ragione, dalla passione e dall'esperienza, del miglior ordine politico: di un ordine in cui la libertà non si confonda con la licenza e l'ordine con l'oppressione) e i politici non come la sua realtà, bensì come un perfido dono dato da un dio cinico a esseri umani innamorati della politica e affascinati dalla possibilità di adoperarla al fine di risolvere il problema umano inteso come una congiunzione di scarsità (di conoscenza e di beni), incertezza e ricerca della felicità.

4 Cfr. Friedrich A. von Hayek, *The Fatal Conceit*, Routledge, London-New York, Routledge, 1988, p. 79.

5 Cfr. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 203, 313, 314; trad. it. *La condotta umana*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 246, 374, 375

Ora, che l'uomo cerchi incessantemente di migliorare la propria condizione con gli strumenti che ha a disposizione ed inventandone di nuovi non è in questione. Lo è, invece, la credenza che la politica sia lo strumento migliore (se non l'unico) per avvicinarsi a quel fine e che se si fallisce la colpa sia dei politici. Per quanto in genere consapevoli del fatto che il 'fine' della politica (talora detto anche 'bene comune') possa essere inteso in modi diversi, che per raggiungerlo ogni individuo è diversamente disposto a investire risorse materiali e tempo, e del fascino fatale esercitato dalla credenza secondo la quale 'organizzandosi' quella spesa la si sarebbe potuta ridurre, i liberali classici e gli anarco-libertari sono poco propensi, come tanti altri, a identificare la politica con i politici.

Il loro problema principale, pertanto, è rappresentato dalla relazione tra politica e scelte collettive, ovvero dalla credenza che per avere una 'buona politica' sia necessario ridurle, se non eliminarle ponendo dei limiti ai governanti. Detto diversamente, per quanto consapevoli del fatto che tutti i tentativi di elaborare una 'buona politica' sono più o meno miseramente o tragicamente falliti, i nostri eroi (talora per questo oggetto di incredulità quando non di sarcasmi) credono che sia possibile fare a meno di scelte collettive ma non di politica.<sup>6</sup> Più in generale, attribuiscono l'impossibilità di ridurre o di fare a meno della politica a quella di ridurre o di fare a meno di scelte collettive e di beni pubblici; non all'impossibilità di un essere limitato e fallibile di ridurre l'incertezza. L'illusione che anche essi in fondo condividono è che quel che non è possibile fare da soli sia possibile farlo (se non altro meglio) in una società intesa come un'associazione civile finalizzata alla riduzione dell'incertezza tramite un incremento della conoscenza che si traduce in regole che possano consentire di raggiungere i fini con un numero ridotto e astrattamente prevedibile di conseguenze inintenzionali. Il fatto è che, essendo ogni individuo dotato di una 'aspettativa soggettiva di tempo', quelli della diffusione della conoscenza sono imprevedibili, e che pertanto appare impossibile, se non si intende dilazionare all'infinito il conseguimento del fine comune o di quelli individuali, fare a meno della coercizione.<sup>7</sup>

Quel che quindi bisogna chiedersi è se si possa fare a meno della politica e se un incremento della conoscenza e delle attività catalitiche potrebbe quanto meno ridurla ed evitare il rischio di una sua trasformazione in tirannide; vale a dire di un'illimitata ed incontrollabile espansione delle sue competenze.

Per quanto si possa condividere quanto Leo Strauss scrive a proposito della tirannide come «il male endemico della vita politica»,<sup>8</sup> non è facile a capire come mai – riprendendo un'implicita e non confutata «profezia» dei classici – egli pensasse che il «passaggio dall'economia della scarsità all'economia dell'abbondanza» – ovvero la condizione necessaria dei regimi liberali o democratici – presupponendo «l'emancipazione della tecnologia dal controllo morale e politico», avrebbe «condotto a calamità e alla disumanizzazione dell'uomo». <sup>9</sup> Alla luce dell'esperienza storica dei totalitarismi, sembrerebbe piuttosto che quel pericolo fosse, se mai, connesso ad un controllo morale e politico della tecnologia e che il passaggio da un'economia della scarsità ad un'economia dell'abbondanza fosse una delle poche ed

6 Qualcuno di essi, in verità ci ha anche provato, ma i risultati non sono stati eclatanti e le sperimentazioni sono comunque mancate. Per cui, parafrasando Kant, si potrebbe dire che occorre più teoria.

7 Come si è detto, intendendo la *catallassi* come il sistema più veloce di trasmissione e di selezione di informazioni e quindi di trasformazione di opinioni in conoscenza, Hayek ha dato un poderoso contributo al tema canonico della filosofia politica e alla possibilità di ridurre la coercizione.

8 Cfr. Leo Strauss, *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, del 1948, ed. by Victor Gourevitch. Michael S. Roth, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, p. 22.

9 Cfr. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1959, pp. 36-37; trad. it. *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977, p. 67.

indiscutibili conquiste della modernità liberale. Non un dono avvelenato le cui conseguenze indesiderate si sarebbero potute comunque correggere se non ci si fosse trastullati con quel pericoloso giocattolo della politica intesa come strumento coercitivo per organizzare i processi sociali nella prospettiva di accelerare il raggiungimento di obiettivi ritenuti a vario titolo desiderabili.

Poche altre volte le previsioni di Strauss erano sembrate talmente catastrofiche. Tuttavia, se si legge quel passo alla luce della filosofia delle scienze sociali di Bernard de Mandeville (un autore caro agli esponenti della tradizione individualistica), le cose diventano un po' più chiare. Non si può infatti escludere che il "passaggio dall'economia della scarsità a quella dell'abbondanza" possa avere conseguenze inattese diverse da quella, a cui in tanti pensano, del consumismo e del relativismo nichilistico; ovvero una condizione umana che si risolve nel consumare ciò che capita a tiro e che si bea di tale stile di vita rimuovendo se non il problema dell'eternità, per lo meno quello della riproducibilità di quanto consumato (che Carl Menger aveva posto a fondamento di ogni duratura attività economica e che impone comunque una certa 'disciplina').

In altre parole – alla luce della tesi mandevilliana secondo la quale gli esiti finali di un processo, soprattutto in momenti di grandi cambiamenti, sono soltanto marginalmente determinati dalle motivazioni iniziali<sup>10</sup> – quel che non sarebbe male chiedersi è se quel "passaggio", che comunque tanti benefici ha arrecato alla condizione umana, possa dare inintenzionalmente vita a 'nuove forme di tirannide'.

Per quanto in genere sottovalutato, e addirittura posto ai margini della "politica dello scetticismo" come la persona di spirito che «forniva la nota comica»,<sup>11</sup> Mandeville aveva infatti formulato una teoria generale dell'azione umana apparentemente banale ma anche essa tuttora inconfutata che si potrebbe enunciare in questo modo: 'qualsiasi azione può avere conseguenze che non hanno relazione con le sue motivazioni iniziali'. E che non sia banale lo dimostra tanto il fatto che il sottotitolo della sua *Fable of the Bees*: "Private Vices, Publick Benefits", anche nella sua forma deformata di "vizi privati, pubbliche virtù", ha avuto una larghissima diffusione, quanto che lo sforzo della filosofia delle scienze sociali è stato da allora in poi quello di escogitare modi e sistemi per ridurre «le conseguenze indesiderate delle azioni umane volontarie». <sup>12</sup>

Ciò può indurre a chiedersi se quella del relativismo sia l'unica conseguenza inattesa ed indesiderata del concepire la politica come un tentativo di passare da un'economia della scarsità ad un'economia dell'abbondanza facendo un illimitato ricorso alla scienza e alla tecnologia. E poiché molti degli esponenti della tradizione liberale classica e di quella anarco-libertaria insegnano che il pericolo di una tirannide è rappresentato soprattutto dalla gestione della conoscenza, della scienza, della tecnologia e dell'innovazione da parte dei politici, ci si può anche domandare se la crescente dipendenza della politica dalla scienza e dalla tecnologia non possa avere anche essa delle conseguenze inattese ed indesiderate. Se non prefigurasi una scomparsa della politica in una direzione purtroppo ben diversa da quella della sua sostituzione con le 'agenzie' dei Libertarian, o con le vaghe ipotesi politiche dei foucaultiani ossessionati dalla *gouvernabilité* biopolitica ma incapaci di elaborare ipotesi alternative perché focalizzati sul problema del potere e non su quello dell'incertezza.

Ed infatti, ad un certo punto, ci si accorge che le cose del mondo stanno andando in un

10 Per una più ampia disamina rinvio al mio *La natura della politica*, Siena, Cantagalli, 2016.

11 Cfr. Michael Oakshott, *The Politics of Faith & the Politics of Scepticism*, p. 122; trad. it. *La politica della fede e la politica dello scetticismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, p. 156.

12 Cfr. ad esempio, Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, del 1963, rep. London, Routledge, 1976, pp. 124-25 e 342.

modo inatteso. Un modo che, se non si condivide una visione ottimistica della storia, può anche essere sbagliato, che forse non è ineluttabile e che comunque può essere discusso e criticato. Lasciando sullo sfondo (senza tuttavia rimuoverli) i miti, i problemi e le soluzioni (più o meno valide) dei secoli scorsi.

In breve, il mio proposito non è di rimarcare gli errori degli esponenti della tradizione liberale classica e di quella anarco-libertaria (i 'nostri eroi') e di prenderne le distanze, e neanche di svilupparne alcune tesi, come la denuncia delle conseguenze dell'affermarsi della mentalità scientificista, ovvero della credenza che soltanto la scienza può risolvere i problemi dell'umanità. Ciò che intendo mettere in evidenza è semmai che anche tutta quella accumulazione di informazioni e di conoscenza, e la velocizzazione dei relativi processi di produzione e di distribuzione, poiché finisce per attribuire un ruolo socialmente e politicamente egemonico a chi li gestisce, può avere conseguenze inintenzionali e in parte indesiderate. Può creare dei monopoli. E il fatto che possano essere 'naturali' e non 'legali', non comporta necessariamente – per quel che si avrà modo di vedere – che siano meno pericolosi per la libertà individuale.

Questa possibilità, tuttavia, caratterizza più la teoria democratica che quelle liberali e anarco-libertarie. Si può quindi pensare che i sistemi democratici, o democratici liberali, proprio perché per il loro funzionamento richiedono un maggiore accentramento di informazioni e di conoscenza, siano più esposti al rischio di nuove tirannidi di quanto lo siano i peraltro inesistenti sistemi liberali o anarco-libertari.

## 2. Democrazia e innovazione

Quella democratica è oggi la teoria politica di riferimento. Per quanto la parola democrazia sia una di quelle maggiormente precisate, abusate e fraintese, per lo meno nel mondo occidentale non sembra realisticamente possibile tornare ad una tipologia di regime politico che, quali che siano il reale potere di indirizzo dei cittadini e le modalità di esercizio e di controllo sui poteri conferiti, non preveda elezioni e rappresentanti. Inoltre, una delle credenze più diffuse e condivise della filosofia politica contemporanea è che la teoria democratica sia il miglior antidoto alla degenerazione di un regime politico in totalitario.

Quel che si intende mostrare è proprio il contrario; è che quel "male endemico" può nascere e prendere forma da un qualcosa che tanto i critici della democrazia, quanto i più importanti teorici dello Scientism e sostenitori di una società fondata sulla scienza, vale a dire Claude-Henry de Saint-Simon e Otto Neurath, avevano soltanto intravvisto. Può nascere da quella crescente dipendenza della politica, ed in specie quella democratica, dalla scienza che in pratica consegue all'incapacità e all'impossibilità di moderare le aspettative individuali e sociali tramite la politica. Ciò è avvenuto soprattutto dopo che essa non si è più accontentata di collocare la religione nella sfera privata (e bisogna pur dire che tale proposito è difficilmente conciliabile con un sistema decisionale fondato su scelte collettive), ma ha voluto esserne la secolarizzazione intendendosi come realizzatrice di una dimensione etica. Ignorando con ciò quel che aveva scritto il suo maggiore teorico del XX secolo: Hans Kelsen, quando aveva affermato che «una 'religione secolare' è una religione privata di ogni religiosità, cioè non è affatto una religione»,<sup>13</sup> e che – viene da aggiungere – se non dannosa, è inutile.

La tesi della maggiore propensione dei regimi democratici a trasformarsi in nuove forme di tirannide è però connessa solo marginalmente al fatto che le riserve sulla teoria democratica derivano dalla constatazione che in pratica tutti gli artifici che i suoi sostenitori hanno

13 Cfr. Hans Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions"*, Wien, Verlag Österreich GmbH and Hans Kelsen-Institut in Vienna, 2012, p. 43; trad. it. *Religione secolare*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014, p. 51.

elaborato per limitare il potere tramite la costituzione e l'etica per un motivo o per l'altro si sono rivelati inefficaci se non vani. Piuttosto è connessa al fatto che la democrazia (il più importante tentativo di 'socializzare' i vantaggi del progresso scientifico al fine di fare buone scelte collettive e di massimizzare così il soddisfacimento delle insindacabili richieste degli elettori) si configura non come un sistema che mira alla riduzione della quantità di politica intesa come insieme di scelte collettive, bensì come una modalità di distribuzione del potere che dipende dal risultato di un confronto elettorale aperto a tutti i cittadini, e che ha il fine di stabilire chi debba detenerlo e chi debba esercitarlo.

Secondo alcuni filosofi, il rischio di un potere che potrebbe anche configurarsi come una sorta di 'tirannide democratica' è connesso al ripudio da parte dei teorici della democrazia, di una teoria del Diritto naturale. Da questo punto di vista il pensiero va ovviamente a Kelsen e alla sua teorizzazione della superiorità del diritto di produzione legislativa sugli altri tipi di diritto, e si potrebbe anche osservare che l'adozione da parte dei filosofi politici democratici della teoria dei Diritti umani non si è affatto configurata come uno strumento per limitare l'estensione e l'espansione del potere politico, bensì come una sua implementazione. Diversamente dai Diritti naturali lockeani, che si configurano come una sfera di autonomia individuale che pone dei limiti alla politica, ognuno di tali diritti, infatti, è oggi soggetto a regolamentazioni o ad autorizzazioni da parte del potere politico o giudiziario. Ciò che può avere anche il non secondario effetto di produrre dei contrasti che finiscono per incrementare l'incertezza riguardo alla loro effettiva realizzazione ed al loro godimento.

Per di più, si può anche mettere in discussione la tendenza, forse di derivazione storicistico-hegeliana, a considerare il regime democratico come la forma migliore di stato, l'esito di un inarrestabile processo storico al quale sarebbe inutile ed immorale opporsi. Una tendenza che, con linguaggio certamente non più storicistico-hegeliano, si è comunque fatta vieppiù forte in questi ultimi decenni e che tende, forse involontariamente, ad una sorta di 'mistica della democrazia' e a espellere dal campo della riflessione filosofica sul miglior ordine politico gli approcci che mettono in discussione quel mainstream risultante dalla fusione delle idee di John Rawls e di Jürgen Habermas. Un approccio che attribuisce alla politica il compito di realizzare la giustizia sociale e i Diritti umani e che ripone una fiducia per certi versi ingenua sulla capacità di un'etica pubblica di porsi come un limite alla conseguente – e se si vuole anche inintenzionale – espansione del potere politico. Col risultato di fare delle corti costituzionali (istituzione che senza che se ne possa negare il carattere democratico, molto spesso non è, se non indirettamente, elettiva) il custode e l'interprete di un bene comune e di un'etica pubblica che sovente esistono soltanto nelle menti dei filosofi e nella retorica dei politici.

Le perplessità riguardo a tali interpretazioni della democrazia concernono quindi la reale capacità della teoria democratica di porre un limite al potere; soprattutto perché in periodi di rapida innovazione e di assenza di limiti insuperabili (la cui natura è comunque problematica) esso è destinato ad accrescersi. Si può quindi riassuntivamente osservare che il compito della filosofia politica non può ridursi a cercare di dimostrare che la democrazia corrisponda al 'miglior regime politico' o che la sua ricerca debba essere circoscritta all'interno della tradizione democratica. Con una certa ingenuità, infatti, ci si è illusi che la scelta dei governanti tramite un sistema elettorale 'democratico' fosse condizione sufficiente per evitare che il pericolo del totalitarismo si manifestasse nuovamente. Magari informi inedite. Per questi motivi, e a maggior ragione dopo il fallimento del tentativo di limitare la politica e l'espansione del potere governativo tramite l'etica o tramite una costituzione, i tentativi di trovare una giustificazione etica a quel purtroppo ineluttabile ed indispensabile uso della coercizione da parte della politica dovrebbero essere guardati con una notevole dose di cautela. Soprattutto da parte dei filosofi politici.

E ancora, si potrebbe osservare anche che quel contrasto tra scelte individuali e scelte col-



lettive, della quale fin dai tempi di Pericle la democrazia si propone come 'ottima soluzione' (anche se già Tucidide aveva mostrato che così non era) e sul quale Norberto Bobbio ha scritto pagine memorabili (che per la sagacia dell'analisi ne fanno uno dei maggiori teorici della democrazia dello scorso secolo) ma non risolutive, non può esser risolto. Un problema sempre e comunque assillante che purtroppo Bobbio non risolve perché, come la contrapposizione tra la priorità liberale delle libertà fondamentali e la priorità democratica delle scelte collettive, non può essere risolto. E non può essere risolto perché, come il problema "teologico-politico", si tratta di una ineliminabile costante della riflessione sulla condizione umana. Un problema che non può essere risolto eliminando la religione o la filosofia.

Il fascino della teoria democratica, in effetti, si fonda soprattutto su quella sua (più o meno immotivata) pretesa; e ci si può chiedere sia come tale fascinazione resisterà alla prova della sua irrealizzabilità, sia con che cosa potrà essere sostituita. Per dirla diversamente, il fascino della democratica teoria della giustizia sociale consiste nel prospettare una società in cui, grazie alla collaborazione tra scienza e politica, il miglioramento delle condizioni di tutti sarebbe avvenuto senza duraturi peggioramenti delle condizioni di taluni (una soluzione impossibile ed ingiusta dato che uno o più partecipanti al processo potrebbero morire proprio nel momento in cui si trovano in quella posizione di momentaneo svantaggio). Il che presuppone un consenso (definibile anche come etica pubblica) che si dà per scontato, ma che tale non è più se si considera quale è ormai l'impatto dell'innovazione, delle credenze religiose e della differenziazione dei valori e dei costumi all'interno delle società democratico-liberali dell'Occidente.

Il conseguente tentativo di fondere la teoria democratica con una teoria globale dei Diritti umani e della giustizia molto spesso sottovaluta quale possa essere la difficoltà di giungere a scelte collettive condivise in un ambiente caratterizzato da un'accentuata differenziazione di valori. Per quanto il progresso scientifico e tecnologico possa avere l'effetto di incrementare la disponibilità di beni da distribuire tramite la politica (e i risultati non sono stati sempre esaltanti), che tale 'progresso' possa diminuire le differenze 'valoriali' è tutto da dimostrare. E, come è noto, i tentativi della politica di ridurre la differenziazione dei valori tramite leggi, norme, incentivi, sanzioni, regolamenti, etc. si sono sempre dimostrati lenti, costosi, incerti e poco duraturi. Tant'è che risulta difficile mostrare che possano essere conseguiti senza l'uso di strumenti coercitivi. Soprattutto in società molto differenziate e soggette a frequenti cambiamenti.

Ciò, in buona sostanza, induce a chiedersi quale sia la relazione tra differenziazione sociale e innovazione tecnologica e se la democrazia sia un tipo di regime in grado di gestirla e di finalizzarla. In altre parole se un regime democratico sia oggi in grado di finalizzare le ricadute sociali dell'innovazione tecnologica alla riduzione di quella 'differenziazione' che è indispensabile affinché si possa realizzare la giustizia sociale.

A questi non trascurabili problemi bisogna aggiungere una desolante constatazione di carattere storico-empirico: dopo decenni di incertezza e di speranze riposte nell'affinamento dei sistemi elettorali si è avuta evidenza, in un'ampia estensione territoriale e culturale, che le doti che servono per essere eletti non sono necessariamente – ma soltanto casualmente – quelle che servono per ben governare. La democrazia non ha quindi eliminato il problema endemico della demagogia e neanche quello della scelta dei migliori governanti che Joseph A. Schumpeter aveva lasciato intravedere nella sua riformulazione della teoria delle élites. Infatti, vince le elezioni chi riesce a far credere di possedere la soluzione per risolvere, e per di più nel tempo atteso dagli elettori, i problemi di tutti senza danneggiare nessuno. Finora, la teoria della giustizia sociale si è dimostrata un'eccellente strumento per lasciar credere o sperare che ciò sia possibile. Ma forse bisogna anche chiedersi se non si siano riposte eccessive speranze sulla democrazia e sui sistemi elettorali.

Ciò detto non resta che la giustificazione churchilliana: la democrazia è un tipo di governo pessimo, ma è il migliore di tutti gli altri. E la possibile giustificazione di tale atteggiamento di rassegnazione è che siccome non sembra sia ancora possibile fare completamente a meno di scelte collettive e quindi di politica, se le scelte collettive devono essere purtroppo fatte è bene, e non soltanto opportuno o necessario, che siano fatte con procedure democratiche. Un discorso che potrebbe cambiare se si dimostrasse possibile fare completamente a meno di scelte collettive e se i processi di innovazione non avessero conseguenze indesiderate che non sempre vanno nella direzione della limitazione dei processi di differenziazione.

A proposito delle speranze e della retorica democratica si potrebbe così concludere con le parole adoperate da Mandeville nella seconda parte della Favola delle api per mostrare che ogni azione umana ha delle conseguenze inattese e sovente indesiderate:

tutte le creature umane hanno un incessante desiderio di migliorare la propria condizione [...] in tutte le società civili e in tutte le comunità di uomini sembra esservi uno spirito impegnato nonostante gli ostacoli frapposti dal vizio e dalle sventure, nella continua ricerca di ciò che non può essere ottenuto in questo mondo [...] così gli uomini fanno leggi per ovviare a ogni inconveniente che incontrano; e scoprendo con il tempo l'insufficienza di tali leggi, ne fanno altre con l'intento di rafforzare, migliorare, chiarire o abrogare quelle vecchie; finché il corpo delle leggi cresce a dismisura, così da richiedere uno studio tedioso e prolisso per comprenderle. Ne consegue che ve ne sono così tante da applicare che diventano un peso grande quasi quanto quello che se ne potrebbe temere dall'ingiustizia e dall'oppressione.<sup>14</sup>

L'illusione fatale connessa alla democrazia è quindi quella di poter risolvere il problema politico tramite la scienza e la produzione di regole. E se giustamente si mette in discussione l'ambizione liberale di poter risolvere il problema politico tramite mezzi economici e quella socialista di poter risolvere il problema economico tramite mezzi politici, non si capisce perché non sottoporre ad una simile analisi i risultati conseguiti dai regimi democratici.

La democrazia ha preso dal liberalismo in particolare la convinzione secondo cui un incremento del benessere individuale (che poi si trasforma in benessere sociale) avrebbe diminuito la conflittualità politica; soprattutto se a tale processo si fosse associata una adeguata politica nel campo dell'educazione e della redistribuzione di beni, servizi e diritti. Da questo punto di vista si potrebbe dire che la teoria democratica cerca di conseguire lo stesso obiettivo di quella liberale regolamentando quelle attività individuali e sociali indispensabili per raggiungerlo che la teoria liberale riteneva dovessero essere lasciati alla spontaneità dei comportamenti individuali.

Per raggiungere tale obiettivo, ovvero per passare rapidamente (e la rapidità è necessaria per sopperire a carenze di credibilità del sistema e per far sì che le aspettative individuali possano realizzarsi o essere realizzate) da un'economia della scarsità a un'economia dell'abbondanza, la democrazia ha dovuto scommettere sui vantaggi di una tecnologia politicamente indirizzata alla soluzione dei problemi sociali democraticamente indicati come prioritari.

Tale progetto ha dato i suoi risultati migliori nell'epoca in cui gli stati nazionali, caratterizzati da non eccessive e non paralizzanti differenziazioni, possedevano gli strumenti politico-giuridici e la reale capacità di promuovere e controllare l'innovazione tecnologica finalizzandola alla soluzione dei problemi che un risultato elettorale indicava come prioritari. Condizione per la realizzazione di tale obiettivo è allora la possibilità di gestire efficacemente la produ-

14 Cfr. Bernard de Mandeville, "First Dialogue" di *An Enquiry into the Origin of the Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, 1732, p. 28; ed. it. *Ricerca sull'origine dell'onore e sull'utilità del cristianesimo in guerra*, a cura di Andrea Branchi, con testo inglese a fronte, Firenze, La Nuova Italia, 1998, p. 29.



zione e l'ingresso dell'innovazione nell'ambito territoriale sul quale si esercita la sovranità.

Di qui la domanda su "quali sono le innovazioni buone per una democrazia?", e per rispondere non si può fare a meno di chiedersi quali siano oggi le concrete possibilità di cui un regime democratico dispone per controllare l'innovazione senza disincentivarla e senza esserne schiacciata.

Come si è intravvisto nella citazione di Mandeville, le conseguenze dell'anelito a ridurre l'incertezza della condizione umana tramite un illimitato incremento della produzione di leggi e di regolamenti (un'attività che mai aveva raggiunto le vette raggiunte dai regimi democratici) si rivelano però diverse da quelle attese perché danno vita a inedite modalità di produzione di incertezza. Soprattutto in ambienti contemporaneamente caratterizzati da rilevanti processi di innovazione i quali creano nuove mappe dell'allocatione della conoscenza, delle opportunità, delle risorse e dei beni. Al di là del chiedersi come la politica potrebbe intervenire sul sorgere e sullo svilupparsi di tali mappe, il corollario politico, qualora le aspettative generate dall'innovazione non si dovessero comporre spontaneamente e armoniosamente, è che le modalità della convivenza civile e politica diventano più gravose.

Per di più, in mancanza di limiti invalicabili, il far dipendere il tentativo di regolare la distribuzione delle opportunità e delle conseguenze connesse a processi di innovazione (di cui non si controlla più né la genesi né le motivazioni iniziali dei soggetti che li hanno avviati) dall'esito di una competizione elettorale, introduce nel sistema ulteriori elementi di incertezza e di instabilità.

Stanti tali difficoltà e delusioni, il progetto di ridurre l'incertezza tramite la scienza e la tecnologia acquista un fascino quasi irresistibile. A maggior ragione se si evita di chiedersi quali potrebbero essere nel tempo le conseguenze inattese ed indesiderate di un progetto nato da necessità contingenti ed animato dai più nobili propositi.

Si potrebbe così riassumere osservando che, poiché un sistema politico in cui le opzioni siano limitate e imm modificabili è certamente più prevedibile di uno in cui predomina quella libertà che implica anzitutto la possibilità di mutare le posizioni iniziali (ma anche di valutarle), la natura perenne, immutabile ed universale con la quale la filosofia politica deve sempre fare i conti è allora la condizione di incertezza. Una condizione accentuata dalla diminuzione, se non dall'abolizione, dei limiti. Dunque, in presenza di forti e frequenti processi innovativi la caratteristica dei sistemi democratici (ma lo stesso si può dire di tutti i sistemi politici) è l'instabilità. Che questi limiti siano naturali, artificiali o convenzionali è secondario di fronte al fatto che senza di essi non è possibile alcuna previsione di conseguenze. Comunque fondati, i limiti sono dei tentativi di arginare quell'incertezza (connessa alla libertà di scegliere di mutare o meno la propria condizione) che alla lunga rende la vita miserabile e bestiale.

In questa situazione, aspettarsi una riduzione dell'incertezza dall'attribuzione del monopolio di produrre regolamentazione al potere politico è soltanto una pericolosa illusione perché i fallimenti di tali tentativi potrebbero indurre a un maggior uso di coercizione per far osservare le regole e perché non è possibile prevedere e controllare politicamente le conseguenze dell'innovazione. Le innovazioni, come le azioni umane e le idee, hanno delle conseguenze e non sempre, a ragione del carattere limitato e fallibile della conoscenza umana, le si può prevedere in anticipo o individuare tempestivamente.

Tuttavia, la credenza oggi più diffusa è che quelle connesse ai processi di innovazione e di differenziazione siano conseguenze tendenzialmente positive e comunque eticamente giustificate dall'incremento dello spazio dell'autonomia individuale. Detto diversamente, mentre si dà quasi per scontato che gli effetti positivi delle innovazioni si prolungheranno nel tempo, si sottovaluta che le conseguenze che le innovazioni hanno sul sistema delle aspettative e dei diritti individuali e sociali possono generare un'incertezza che si riversa

tanto sullo stesso sistema delle aspettative e dei valori sociali, quanto sulla stabilità delle istituzioni sociali e, in particolar modo, di quelle giuridiche.

La possibile soluzione sarebbe quella di un progresso scientifico in grado di annullare in tempi brevissimi le conseguenze negative prodotte dal suo avanzare e dalle sue applicazioni e ripercussioni sociali. Ciò significa che per mantenere la sua promessa di conciliare nel modo più ampio e veloce le aspettative individuali con l'interesse generale, la democrazia dovrebbe sempre più affidarsi ad un progresso scientifico-tecnologico che però non è più in grado di controllare. Per di più, se anche si potesse immaginare che processi innovativi sorti in contesti diversi e per finalità diverse potrebbero risultare complementari e che tali possano essere le loro conseguenze ed il loro sovrapporsi, è anche difficile immaginare che coloro i quali detengono la conoscenza indispensabile per realizzare contemporaneamente e pienamente ogni aspettativa e per prevedere la distribuzione delle conseguenze sociali connesse ai tentativi di realizzarle, non siano tentati di usarla per fini propri. Non per il 'bene comune'.

La scommessa implicita nell'affidare il futuro della democrazia ad un'innovazione priva di limiti è allora che il processo di differenziazione prodotto da quello di innovazione sia privo di imprevedibili conseguenze inintenzionali e che se anche ne avesse esse si armonizzerebbero spontaneamente. Ma se ciò non dovesse avvenire la conseguenza potrebbe essere che i piani individuali e sociali si intersecherebbero in maniera talmente confusa e conflittuale da produrre un'incertezza talmente diffusa che nessuno, e quindi neanche il grande statista, sarebbe in grado di avanzare previsioni sulla realizzazione delle aspettative e sulle reazioni ad essa. Svaniscono così sia la fiducia riposta nella scienza di essere lo strumento per conciliare in tempo reale i contrasti tra aspettative individuali e sociali senza incidere sulle libertà individuali, sia la speranza che la conoscenza scientifica possa essere non soltanto più veloce del mutare delle aspettative individuali e sociali, ma anche in grado di prevedere le conseguenze dovute ai differenti tempi individuali di accesso alle opportunità offerte dall'innovazione evitando che tale differenziale produca nuova ed inedita incertezza individuale e sociale.

L'idea di fondo che sorreggeva la credenza che lo sviluppo tecnologico sia pienamente compatibile coi sistemi decisionali democratici è perciò che la scienza e il progresso scientifico siano in grado di dare ordine al mondo, di fungere da criteri di valutazione delle azioni individuali e sociale e di eliminare quella scarsità che ostacola la realizzazione contemporanea di tutte le aspettative nel tempo atteso dagli individui

La credenza, o la speranza, che ha così finito per imporsi è che la scienza possa concretamente aiutare sia a prevedere le conseguenze, dell'azione umana e dell'innovazione, sia a mitigarne l'impatto in un secondo tempo e senza che ciò ne produca altre ed altrettanto imprevedute. Il che tuttavia presuppone che nel frangente in cui si dovrebbero fare gli aggiustamenti non si registrino altre novità. Si finisce così per assumere, implicitamente ed acriticamente, che quella scientifica sia una conoscenza che può essere applicata a costo zero, trasmissibile in tempo reale e senza distorsioni, ottenendo sempre i risultati attesi.

In questo modo, non soltanto si finisce col dare per scontato che la velocità della crescita della conoscenza scientifica corrisponde a quella della fruizione delle opportunità schiuse dalle sue scoperte e dalle sue applicazioni (e si tratta di una fruizione che, non potendo essere universale e contemporanea, genera comunque disuguaglianze), e la superi, ma si assume anche che la sua crescita sia lineare. In altre parole che durante quel processo di crescita gli individui non modificano conoscenze e aspettative e che non emergano novità che ne mettano in discussione il paradigma o vi si aggiungano complicando quel processo di imputazione causale senza il quale sarebbe impossibile avvalersi anche dell'esperienza individuale.

L'assetto della filosofia politica contemporanea, creatosi sulla scia della credenza dell'inarrestabilità della congiunzione del processo di democratizzazione con quello di secolarizzazione deve però fare i conti con un'altra novità rappresentata più che dal riemergere delle religioni e delle loro manifestazioni politico-sociali, dal modo inedito in cui tale fenomeno viene a porsi nei confronti della differenziazione e della soggettivizzazione dei diritti e degli stili di vita.

Comunque fondate, le religioni hanno prodotto una (sia pur generica e costosa) uniformità di comportamenti e di atteggiamenti nei confronti della realtà e del cambiamento. Un'uniformità che, a sua volta, ha agevolato la formazione di regolarità su cui fondare l'azione politica. Il processo di secolarizzazione e la diffusione di un ateismo di massa hanno però reso più ardua la formazione spontanea di identità civili o di processi identitari in una situazione in cui si è pensato – ed anche in questo caso, comunque la si possa valutare, si tratta di una novità di non poco conto – di risolvere il problema del calo demografico 'importando' popolazione dall'esterno. Ancora una volta, senza prestare attenzione né al fatto che, quando l'incremento del tasso di innovazione avviene in società caratterizzate dalla mancanza di modelli identitari diffusi e condivisi, la distribuzione delle opportunità e delle conseguenze dell'innovazione può diventare pericolosamente asimmetrica incrementando i costi di transazione legati alla trasformazione dei vincoli informali tramite vincoli formali, né alle difficoltà che si connettono ai tentativi di imporre gli ideali e gli stili di vita di una società secolarizzata a nuovi arrivati appartenenti a religioni non secolarizzate senza suscitare legittime reazioni. Vale a dire, dando avventatamente per scontato che l'accelerazione della modificazione dei vincoli informali tramite vincoli formali sia efficace e priva di costi e di conseguenze.

Senza dubbio è possibile la scienza e la tecnologia possano risolvere meglio e più velocemente i problemi posti dalla crescente differenziazione nelle società democratiche. Purtroppo si è dato poco peso al fatto che anche l'elaborazione e l'uso della conoscenza scientifica hanno un costo. Per di più ci si accorge soltanto ora che per essere funzionale allo scopo bisogna trasmetterla in modo adeguato, regolamentarla, e che anche tale utilizzazione deve essere regolata. Il fatto è che ormai ciò viene compiuto da individui che non sono scelti secondo gli ideali dell'epoca che aveva aspirato alla democratizzazione totale. A richieste senza limiti corrisponde così una regolamentazione senza limiti, tanto da indurre a chiedersi quali siano la natura e i limiti di tale inedita forma di legislazione e se sia possibile sottrarsi ad essa o ricorrere contro le sue decisioni.

Si arriva così ad un controllo tecnologico della sfera individuale che paradossalmente nasce come conseguenza imprevista della credenza che lo sviluppo del processo di democratizzazione e del progresso scientifico avrebbe dato soluzione ai problemi umani senza passare per la politica. Ciò che ha finito anche per dar vita ad un potere ben più pervasivo e sfuggente di quello che la tradizione liberale classica, consapevole della sua inevitabilità, si era preoccupata (senza risultati eclatanti) di limitare, di regolare e di sottoporre al diritto.

La provvisoria conclusione di ciò che sin qui si è detto in un modo forse troppo sintetico è che si ha l'impressione di vivere nel momento in cui la produzione e la gestione dell'innovazione non sia più in mano alla politica. Ed inoltre che il tempo tra la scoperta e la realizzazione, applicazione e diffusione sociale dell'innovazione si sia decisamente assottigliato, col risultato, anche esso inatteso e non si sa quanto desiderabile, che la democrazia ne abbia sostanzialmente perso il controllo. Anche perché ogni innovazione modifica i bisogni, e contemporaneamente ne risolve e ne crea altri.

Per di più tale accelerato processo di diffusione dell'innovazione non ha prodotto quella omogeneità sociale e culturale che serve per decidere se è meglio finire in minoranza o emigrare, ma ha generato nuove asimmetrie nella distribuzione della conoscenza. Asimmetrie che si rivelano fondamentali per poter cogliere le opportunità spalancate dall'in-

novazione e che si sono trasformate in nuove differenze di reddito e perciò in incrementi della diversità sociale che rendono sempre più difficile, lento ed oneroso fare delle scelte collettive che siano condivise e parimenti efficienti per il sistema politico. Non soltanto per il mantenimento della sua stabilità nel tempo, ma anche per la sua capacità di riprodurre e di incrementare la quantità di beni che viene consumata sia in condizioni di stabilità, sia in condizioni di aumento demografico.

Come se non bastasse, questa epoca della scoperta ha anche finito per mettere in discussione che la politica, e il sistema democratico, siano i modi migliori per individuare, produrre e distribuire costi, vantaggi ed opportunità dei beni pubblici. Ha mostrato che quelli che erano definiti tradizionalmente come beni pubblici, e che essendo indispensabili per l'esistenza e sopravvivenza di un'"associazione civile" non potevano che essere prodotti dallo stato, e ancor meglio da quello democratico, in realtà, ormai, possono essere prodotti anche da un mercato concorrenziale. Ciò che induce anche a chiedersi quali siano i motivi per cui esiste un regime politico.

Per di più stanno prendendo forma dei processi regolamentatori globali, affidati o sviluppati da agenzie di incerta natura e competenze, che tendono a condannare all'irrelevanza la legislazione democratica. Anche perché tali processi in pratica non consentono di sapere con esattezza a chi le istituzioni e gli individui possono rivolgersi nel caso si sentano danneggiati.<sup>15</sup> Sta così succedendo che il costo del mantenimento dello stato sociale – di cui corruzione e livello di tassazione sono indicatori di efficienza – sta diventando così alto da ridurre gli incentivi individuali a restare. Purtroppo quegli individui che 'votano coi piedi' sono molto spesso i produttori di quell'innovazione necessaria per un'economia dell'abbondanza' in grado di ridurre quella conflittualità sociale che una gestione e una distribuzione asimmetrica e casuale dell'innovazione finiscono per accentuare.

E poiché per via di quella discrasia tra capacità di raccogliere voti e capacità di governare un sistema sempre più complesso, la politica non riesce a gestire il processo di distribuzione sociale della conoscenza e delle opportunità prodotte dall'innovazione, si potrebbe anche osservare che ciò che la democrazia può fare nei confronti di quell'innovazione che, pur essendo indispensabile per ridurre i conflitti sociali qualora le aspettative fossero superiori alle disponibilità, ne mina le basi e che potrebbe distruggerla, è di rallentarla.

Si tratta, come è ovvio di un'opzione difficile se non impossibile, ma che, come sta avvenendo, potrebbe essere compiuta attribuendo un disvalore all'innovazione e attribuendo ad un deficit etico l'impossibilità di ottenere risultati efficienti tramite una regolamentazione politica della distribuzione delle conseguenze e delle opportunità. La conseguenza sarebbe un sistema politico-sociale caratterizzato da vincoli informali negativi (ovvero aggreganti opposizioni a qualcosa), da scarsi incentivi individuali e da scarsa innovazione, da cui le energie intellettuali migliori tenderebbero a scappare.

Il rischio, in altre parole, non è soltanto quello di una torta sempre più piccola da dividere tra un numero invariato di persone le quali però – dato l'allungamento della vita media, la crescente differenziazione delle credenze religiose e dei valori, e il calo demografico – potrebbero avere problemi sulla stessa tipologia o natura della torta.

E se si pensa che quando si trovò nella necessità di dividere pani e pesci scarsi Gesù non penso per un istante a dividerli equamente ma trovò molto più facile fare il miracolo di moltiplicarli, bisogna anche chiedersi se quello che escluse Gesù possa riuscire ai governanti democratici. Detto diversamente, se, in un ambiente sociale sempre più differenziato, quella del controllo etico della produzione e della distribuzione dei beni (che, come ormai noto, non sono soltanto 'beni materiali') possa essere una soluzione adeguata.

---

<sup>15</sup> Cfr: Gianluigi Palombella, *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governace del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2012.

Ciò, ed infine, dovrebbe portare a chiedersi, essendo la “libertà il diritto a essere diversi”, quanta differenziazione possa tollerare una democrazia, e se non ci si debba porsi la domanda che già nel 1974 aveva formulato Ronald Coase mettendo in discussione il cardine della teoria politica occidentale: ovvero se possa essere ancora accettato acriticamente che lo stato possa e debba occuparsi della produzione di beni e servizi e restare indifferente alla diffusione delle idee o favorirla.<sup>16</sup> Una domanda che, come Coase scrive nella conclusione del suo saggio, attende ancora una risposta. In altre parole, ci si deve chiedere se tale linea di condotta possa essere ancora quella di un regime democratico dei giorni nostri. Un tipo di regime che ha perso la capacità di governare i processi di produzione e di distribuzione delle idee, che è fallito come educatore, che non ha più il monopolio della produzione di diritto, che non può sviluppare autonome politiche industriali e fiscali e che, non riuscendo più ad educare, non riesce neanche a moderare le aspettative individuali e sociali.

Detto diversamente, il problema sembra essere quello della sopravvivenza delle democrazie nell'epoca dell'innovazione continua in un ambiente secolarizzato e caratterizzato da processi di differenziazione di vario tipo (anche religiosi) ma accomunati dal fatto di non voler o di non poter più essere gestiti dalla politica.

Di conseguenza, bisogna chiedersi se la democrazia politica riuscirà a sopravvivere in un ambiente caratterizzato dal fatto che la crescente differenziazione tra i suoi cittadini (alcuni dei quali, per fare un esempio, potrebbero respingere il sistema decisionale democratico sulla base di motivazioni religiose) rende le scelte pubbliche, ovvero la trasformazione dei vincoli informali (valori e bisogni diffusi nella società) tramite vincoli formali (leggi, regolamenti, etc.), così onerose, complesse e lente da essere pressoché inutili se non dannose.

Come aveva previsto Mandeville.

### 3. Verso inedite forme di tirannide

Se la tirannide è “il male endemico della politica”, ciò di cui è bene rendersi conto quanto prima è che ormai per esercitare una forma di ‘controllo politico’ non è più necessario essere uno stato.

Viene così da pensare che oggi la ‘vera forza’ dello stato non risieda tanto nel controllo legittimo e monopolistico della coercizione, quanto nel controllo della conoscenza e che, qualora la possibilità di esercitarlo dovesse venir meno, il costo di una coercizione efficiente potrebbe raggiungere un livello tale da diventare impraticabile. Soprattutto in una società fortemente differenziata e soggetta a frequenti ed estese innovazioni. Tra le quali non bisogna assolutamente dimenticare quelle poste dal calo demografico e dall'invecchiamento della popolazione, tendenze nei cui confronti la politica appare ancor più impotente di quanto lo sia nel controllare i flussi migratori.

Dipendendo ormai da tecnologie che non produce (ad esempio quelle relative alla gestione dei flussi di dati concernenti le più svariate attività umane) e che non sembra più in grado di produrre, per assolvere alle sue funzioni primarie ed essenziali lo stato contemporaneo finisce così per reggersi su presupposti che non può più controllare e ne è diventato dipendente. Lo si potrebbe paragonare a un ‘tossico’ che dipende da chi produce e smercia droga.

In questo modo il grande mito della sovranità moderna (nessun poter superiore a quello dello stato o della politica) svanisce di fronte al potere della scienza e all'impossibilità di un effettivo controllo dell'innovazione e della sue conseguenze. Poiché non ha più criteri

<sup>16</sup> Cfr. Ronald Coase, “The Market for Goods and the Market for Ideas”, del 1974, in Id., *Essays on Economics and Economists*, The University of Chicago Press, Chicago 1994; trad. it. *Sull'economia e gli economisti*, Torino IBL Libri, 2016.

condivisi per valutare le aspettative sociali diversi da quelli (sovente arbitrari e contestati) della loro 'costituzionalità', e richiedendo per funzionare un numero ampiamente indeterminato di scelte collettive, il regime democratico è più esposto di altri regimi (che possono o limitare tali aspettative sulla base di argomentazioni teologiche, ideologiche e di potere, o delegarle al mercato) alla dipendenza dalla scienza. E, in maniera parzialmente diversa da un regime liberale puro, che si regge su una limitata quantità di scelte pubbliche, la democrazia – come si è visto – non può essere indifferente allo sviluppo delle innovazioni tecnologiche. Ciò che, ovviamente in teoria – ma perché escluderlo? – vale fino a quando chi le gestisce non decide di trasformare la sua acquisita posizione di forza in un monopolio teso a modificare a proprio vantaggio le regole di base di una 'società nomocratica'.

Da questo punto di vista, parafrasando Coase e Ning Wang, si può dire che il reale fondamento di un regime democratico è l'esistenza di un mercato concorrenziale della conoscenza<sup>17</sup> su cui, come si diceva un tempo a proposito della liberale separazione della sfera privata da quella pubblica, "si regge o cade". Essendo caduta, si può ora dire che lo 'stato sovrano della modernità' non esiste più, e che di fronte a processi innovativi come quelli odierni anche un modello politico cattallatico incontrerebbe problemi.<sup>18</sup> Il potere, ovvero la capacità di ottenere certi risultati, che a sua volta si fonda sulla credibilità derivante dalla capacità risolvere in tempi accettabili i problemi posti dalla rappresentazione politica delle aspettative individuali e sociali, viene così a fondarsi su quella conoscenza scientifico-tecnologica che produce consenso e che rende possibile ed efficace la coercizione.

Il grande cambiamento che ora ci si trova dinanzi era però iniziato da secoli; vale a dire nel momento in cui si percepisce che il sapere 'scientifico' avrebbe consentito di ridurre l'incertezza e di modificare situazioni indesiderabili. Oggi, dopo un processo plurisecolare che ha coinvolto gran parte della filosofia moderna, la scienza, dopo il fallimento della politica, viene così vista ed accreditata, benché in certi ambiti con timore, come il solo mezzo per modificare la condizione umana. E tuttavia, non essendoci più una natura che funga da limite, tutto diviene possibile e lecito a seconda delle circostanze in cui si trova l'individuo che su tutto avrebbe e reclama 'diritti'. Senza più vincolo di coerenza. Si può condannare l'inquinamento industriale ma non si rinuncia al diritto all'aborto, alle cure mediche sofisticate o ad un cambiamento di genere. Si proclamano i diritti degli animali e si nega quello dell'embrione umano.

Ciò contribuisce a spiegare, come mai, e non diversamente da quanto accaduto in altre circostanze, la scienza politica moderna stenti a rendersi conto del pericolo rappresentato dalla crescente dipendenza della politica dalla scienza e dalla tecnologia. Senza le quali oggi non sarebbe più in grado di svolgere nessuna delle funzioni per le quali la si invoca e la si giustifica.

Detto diversamente, lo sviluppo tecnologico ha da una parte ridotto il costo di produzione di molti di quelli che una volta erano detti beni pubblici e reso possibile la loro produzione anche da parte di privati, e dall'altra parte, e contemporaneamente, ha creato situazioni nuove che richiedono pure esse l'intervento regolatorio della politica. Se non altro per evitare che una distribuzione casuale dei vantaggi e dei costi delle innovazioni si trasformi in un incremento di quelle disuguaglianze che accentuano le difficoltà e la lentezza dei processi decisionali pubblici. La tecnologia, inoltre, e per fare un altro esempio, ha reso pos-

---

17 Cfr. Ronald Coase – Ning Wang, *How China Became Capitalist*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 229; trad. it. *Come la Cina è diventata un paese capitalista*, Torino, IBL Libri, 2014, p. 350: «l'istituzione fondamentale per il funzionamento di un sistema politico, che sia o meno una democrazia, è un mercato delle idee aperto».

18 Avendo trattato della questione in "Il tempo dell'ordine", VIII capitolo di *La natura della politica*, mi sia consentito un rinvio.



sibile quei controlli fiscali senza i quali gli stati (i cui costi di funzionamento sembrano per vari motivi ormai incontrollabili) non avrebbero le risorse per far fronte ad una quantità (anche essa fuori controllo) di richieste di intervento nei più svariati ambiti della vita umana. Ancora una volta, la soluzione di un problema ne ha generato di nuovi ed inaspettati. Nella fattispecie, ci si sarebbe aspettati che dopo che lo sviluppo tecnologico ha mostrato l'inutilità dello stato per produrre beni pubblici ci sarebbe stato bisogno di meno politica, ed invece ci si trova dinanzi alla necessità di una maggiore e tempestiva produzione politica di regole per evitare che le asimmetrie generate dall'innovazione possano mettere a rischio la stabilità del sistema.

Il fatto è che la politica tale funzione non sembra più in grado di assolverla in maniera efficace e condivisa.

Una delle poche regolarità della storia è che le previsioni, soprattutto quelle catastrofiche, non si realizzano quasi mai. Tranquillizzati, si potrebbe avanzare un'ipotesi che prende le mosse dalle mirabolanti innovazioni tecnologiche realizzate, e da quelle che pare si stiano per realizzare, per chiedersi quali potrebbero essere i reali spazi di libertà individuale qualora, per fare un esempio, la nostra salute e i nostri comportamenti fossero monitorati da chips che vigilerebbero anche sulla nostra interazione con oggetti fisici (automobili, elettrodomestici, etc.) o con fonti di informazione. Chi li controlla controllerebbe noi in maniera sistematica perché di noi nulla gli sfuggirebbe.

E potrebbe farlo 'pesare' a sua discrezione.

Da questo punto di vista, l'aspetto decisivo della questione è che si tratta di una cessione di informazioni asimmetrica sulla cui gestione ci si affida alla benevolenza dei loro gestori ma senza che si sia più in grado di esercitare un controllo effettivo sul loro utilizzo. Di fronte a eventuali proteste il gestore potrebbe, sempre per esempio, semplicemente farci sparire dal suo sistema informatico o da un social network e, anche in questo caso, ci si potrebbe fare poco. Ancora per fare un esempio, si è assistito al caso di servers che hanno vietato l'uso di certe parole nella propria rete e, senza possibilità di ricorso, comminato sanzioni ai trasgressori. Chi decide quali parole espellere dallo 'spazio pubblico'? Chi è l'esegeta ed il custode di quella illiberale invenzione del 'politicamente corretto' che ormai esercita una funzione sovrana su un'opinione pubblica il cui tratto caratterizzante sembra ormai essere il conformismo e il filisteismo?

Si potrebbe così iniziare prendendo in considerazione l'ipotesi che un giorno l'entità e la qualità dei servizi offerti da uno di questi inediti produttori di servizi e di beni possa diventare competitiva e/o alternativa rispetto a quella offerta dalle policies degli stati nazionali.

L'innovazione tecnologica potrebbe consentirlo; potrebbe generare e soddisfare nuovi bisogni e, in generale e se non escluso legalmente (ma nel caso, con quale efficacia?), potrebbe anche favorire la nascita di nuovi produttori di beni e di servizi competitivi con le policies statali riguardo al soddisfacimento dei beni pubblici tradizionali. Inoltre, poiché i margini di guadagno più elevati si realizzano nel soddisfare i bisogni nuovi e quelli il cui costo è legato all'incertezza (come, ad esempio, la salute, l'informazione, la conoscenza e la sicurezza), qualora quei nuovi produttori fossero più efficienti, lo stato, in un loro mercato concorrenziale, si potrebbe trovare nella situazione di avere richieste di beni e di servizi soltanto nei settori in cui il loro costo sarebbe più elevato di quello dei concorrenti, superiore ai vantaggi sociali (comunque sempre opinabili e difficilmente calcolabili) e agli introiti fiscali. In teoria, in un sistema di concorrenza paritaria tra stati e privati per la produzione di beni e di servizi atti a soddisfare bisogni, ogni incremento di costo per gli stati non pareggiato da un incremento di imposizione per i privati dovrebbe produrre l'ingresso sul mercato di nuovi produttori che offrirebbero costi minori di quelli 'statali'.

Ma, come sempre, ci potrebbero essere conseguenze inintenzionali e, in questo caso, pure

poco rassicuranti. Si potrebbe infatti immaginare sia che – sempre grazie alla tecnologia e alle modalità di comunicazione e di fruizione tramite la rete dei servizi offerti – quei nuovi produttori di beni e di servizi potrebbero disporre di una quantità di informazioni sugli utenti maggiore di quelle di cui potrebbe disporre un 'sistema stato', sia che ciò si potrebbe tradurre in un vantaggio per gli utenti che potrebbero godere servizi migliori, a minor costo e più soddisfacenti.

Tutto sta a vedere quale, per costoro, sia il costo di uscita dal sistema qualora ne restassero per qualsiasi motivo insoddisfatti. Si può infatti immaginare che le reali possibilità di uscirne sarebbero minime perché chi lo facesse potrebbe essere escluso anche da una rete che offre astrattamente servizi migliori ed inizialmente a un costo basso o pari a zero. Ma una volta entrati, per evitare di essere esclusi si è disposti anche a pagare eventuali aumenti del costo dei servizi. Aumenti che potrebbero essere difficilmente contrattabili se il costo dell'esclusione fosse più alto di quello della permanenza.

Astrattamente la quantità dei servizi offerti riflette la loro richiesta in una prospettiva imprenditoriale. Tuttavia il possesso di dati sui potenziali clienti e sui loro desideri potrebbe anche portare ad una determinazione monopolistica dell'offerta. Nel 'sistema Google', per fare un esempio, i diritti dei fruitori dei servizi sono 'per adesione', e non contrattabili. Si aderisce e basta! I diritti d'accesso alle nuove tecnologie potrebbero non essere contrattabili e non acquistarli alle condizioni di chi li offre potrebbe non essere conveniente perché escluderebbe dalle nuove opportunità. Chi non è nel sistema informatico non esiste; e potrebbe essere 'cancellato' sulla base di regole sulla cui formulazione non ha diritti.

Ma quali potrebbero essere le conseguenze inattese del fatto che l'ingresso di altri produttori di servizi in un simile mercato sarebbe limitato dalla quantità di risorse economiche e tecnologiche necessaria per far realmente concorrenza? Viene da pensare che in tal caso la possibilità di agenzie in concorrenza per fornire servizi analoghi risulterebbe assai limitata.

Inoltre, di fronte ad una possibile situazione di questo tipo, il funzionamento di una efficiente macchina statale nel produrre servizi sarebbe limitato dal fatto che verrebbe a dipendere da chi produce una tecnologia che lo stato da solo potrebbe non essere in grado di produrre. Comunque sia, un 'sistema stato' che dovesse dipendere tecnologicamente da altri non sarebbe più sovrano, e senza la tecnologia il costo dei servizi offerti e la loro qualità potrebbero essere talmente alti da indurre all'emigrazione da quel sistema. Senza la tecnologia lo stato si ridurrebbe a produrre beni e servizi che potrebbero essere offerti anche da altri e a condizioni inizialmente meno onerose, o a produrre quelli che nessun altro vuol produrre perché privi di margini di guadagno. Ciò che fa pensare che in questo caso si tratti di tipologie di beni e di servizi pubblici fittizie o richieste da soggetti che li considerano solo se li pagano altri.

Comunque sia, è importante prendere in considerazione la possibilità che lo sviluppo tecnologico potrebbe ridurre la quantità di beni pubblici che nel passato si ritenevano producibili soltanto dallo stato in condizione di monopolio. Inoltre, in condizioni di sviluppo tecnologico diverse niente, in teoria, esclude che, in assenza di proibizioni legali, tali sostitutivi o analoghi beni potrebbero essere prodotti anche da altri. In questo caso – come si è visto – la tecnologia potrebbe portare alla fine del monopolio dello stato nella produzione di beni pubblici e permettere una loro produzione da parte di entità private.

Questi nuovi servizi potrebbero anche essere immateriali. Gli erogatori delle tecnologie necessarie per produrli potrebbero anche rifiutarsi di fornirle ad enti pubblici (ad esempio fisco), con controverse possibilità di rivalsa da parte degli stati se non dotati di conoscenze tecnologiche o di strumenti giuridici adeguati.

Non essendo in grado di produrre innovazione ogni stato dovrebbe contrattarne l'acquisto con i produttori 'privati'. Senza quella tecnologia esso non sarebbe in grado di funzionare

in maniera efficiente e dovrebbe ricorrere a forme arcaiche di coercizione comunque costose ed inefficienti.

Ma non basta. Per evitare problemi giuridici e per rafforzare le loro posizioni, e dato che i servizi sarebbero offerti da reti telematiche immateriali, i produttori di tecnologie e di innovazione potrebbero essere tentati di acquistare uno 'stato fallito' e disporre lì i servers sottraendosi a controlli e limitazioni.

Altra conseguenza inintenzionale dell'incremento della dipendenza tecnologica sarebbe quella di far sparire la libertà individuale dato che, per via degli investimenti iniziali necessari, gli individui non sarebbero in grado di creare innovazioni competitive o alternative. Dovrebbero acquistare servizi e beni 'a pacchetto'. I 'diritti naturali' perderebbero così ogni rilevanza politica e l'ingresso nei sistemi di produzione artificiale della vita e di modificazione delle caratteristiche genetiche potrebbe produrre esseri umani programmati o limitati nella loro autonomia di scelta. Caratteristiche genetiche che richiedono costi sanitari alti potrebbero essere escluse dal sistema e, se ricorressero a sistemi di cura inefficienti, sparire.

Il controllo sulla vita e sulle attività individuali sarebbe altissimo e non ci si potrebbe sottrarre. Un'alleanza stato-innovatori' nella produzione delle tecnologie di controllo individuale sarebbe, per quel che si è visto, comunque vantaggiosa per gli innovatori e, se non dovesse realizzarsi per la resistenza di uno stato vincolato dai diritti individuali, potrebbe indurre i produttori di innovazione a dislocarla negli acquistati 'stati falliti'.

In un primo momento gli innovatori potrebbero anche considerarsi (o essere considerati) benefattori dell'umanità (e già ora mostrano una spiccata e generosa attitudine a fare 'beneficenza', o charity), dei benevolent dictators. Tuttavia, la prudenza dovrebbe indurre a prendere in considerazione che potrebbero anche trasformarsi in gestori dell'innovazione con tutti i difetti dei monopolisti o approfittare della situazione per scaricare su altri i costi sociali delle innovazioni e per realizzare una forma di potere che nessuno sarebbe in grado di controllare o di combattere se non disponendo di una tecnologia ancora più potente ed efficiente. Ciò che però richiederebbe capitali e know how elevati e una disponibilità all'investimento non limitata da previsioni sul suo successo. Detto diversamente, chi investirebbe in una simile iniziativa imprenditoriale sapendo che le possibilità di essere realmente competitivi sono scarse, aleatorie e legate al gradimento dei potenziali utenti? È vero che a parità di qualità di servizi potrebbero offrire più 'diritti', ma i rischi sul successo dell'iniziativa resterebbero comunque alti.

In breve, mentre nel vecchio sistema di mercato concorrenziale era assai difficile individuare in anticipo chi avrebbe approfittato maggiormente dell'innovazione e chi ne avrebbe pagato i costi perché nessuno possedeva la conoscenza necessaria per poterlo (qualora lo si fosse voluto) prevedere con ragionevole certezza, nella situazione precedentemente tratteggiata questa possibilità non si può escludere, e il fatto che non si realizzi non dipende dal caso, bensì dalla bontà o dall'eticità dei 'gestori dell'innovazione'. In altre parole dalle qualità di coloro i quali possiedono la conoscenza necessaria per farlo.

Anche in questo caso le uniche alternative alla tirannide rimangono l'inalienabilità dei Property Rights e la reale possibilità di scambiare "individual claims".<sup>19</sup> Per quanto possa sembrare inizialmente vantaggiosa, ogni adesione che non comprenda la possibilità di una ri-contrattazione dei diritti ma una loro semplice cessione produce sudditi. Lo si sapeva per lo meno dai tempi dell'hobbesiano Leviathan, ma lo si è dimenticato.

---

19 Cfr. Bruno Leoni, *The Law as Individual*, del 1964, ora in Id., *Freedom and the Law*, 1961, ed. Indianapolis, Liberty Fund, 1991; trad. it. in Id., *Il diritto come pretesa*, a cura di Antonio Masala, Macerata, Liberilibri, 2004.

#### 4. Conclusione

Appesantito dai costi di transazione connessi al dover agire in una condizione di paralizzante disomogeneità di valori individuali e sociali per legittimare i suoi livelli di conclamata e costosa inefficienza, lo stato, nel tentativo di risolvere problemi sulla cui genesi ormai non riesce più ad esercitare nessuna influenza, finirebbe sempre di più per ricorrere a modalità di controllo coercitive (regole e tasse) che comunque finirebbero per accentuare la sua dipendenza dai produttori di tecnologia. Diversamente da quanto anche di recente sostenuto,<sup>20</sup> gli stati non sono più in grado di produrne di innovativa, neanche per scopi militari; e se tentano di farlo, come è avvenuto nello strategico campo delle biotecnologie, non riescono ad essere concorrenziali con i privati.

In altre parole, senza ricorrere alla leva fiscale o alla stampa di moneta, che produrrebbero conseguenze negative tutt'altro che inattese, lo stato non riesce a competere nei settori dell'innovazione con privati che dipongono ormai di know how e di risorse finanziarie un tempo inimmaginabili e sempre meno assoggettabili al controllo della politica. E questa non è più in grado di esercitare un controllo efficiente sulla genesi della conoscenza e delle aspettative. L'inefficienza finisce così per condannare gli stati ad una lenta e costosa agonia che, dimenticando che anche le regole costano, combattono cercando di limitare le libertà e gli incentivi individuali con strumenti coercitivi (regole, tasse e sanzioni) che si rivelano sempre più costosi e perciò inefficaci. Anche per via del fatto che conoscenze, aspettative e diritti possono cambiare in continuazione per i motivi che si sono visti; e per via del fatto che le risorse umane migliori tendono ormai a scappare da uno stato inefficiente.

Comunque sia, il fallimento del tentativo di produrre certezza tramite la politica lascia un vuoto che è ingenuo pensare che nessuno vorrà o potrà (come pensano i Libertarian) riempire. E se da una parte i fallimenti della politica aumentano la domanda di certezza, dall'altra parte i produttori di conoscenza e di innovazione potrebbero essere tentati o chiamati a produrla. Ciò potrebbe dar vita a forme inedite di regime o di controllo politico in cui non è detto sopravviva qualcosa di quegli ambiziosi miti del passato tentando di realizzare i quali la politica ha esaurito la sua componente progettuale riducendosi a cercare di giustificare eticamente la propria endemica vocazione alla coercizione. Lo stesso ricorso a giustificazioni etiche è la spia del fallimento del tentativo di produrre beni e servizi competitivi per qualità e quantità. Talché si potrebbe dire che se la politica non può fare a meno della coercizione viene da chiedersi a che cosa questa serva quando, per eccesso di costo, non funziona, o quando non dovessero essere più condivisi i valori che, secondo la formulazione weberiana, portavano ad attribuire allo stato la legittimità dell'uso della forza fisica.

Per quest'insieme di motivi lo "stato universale omogeneo" cessa di essere un'ipotesi giacché ormai esiste una tecnologia, e per di più 'privata', in grado di realizzarlo. A condizione di finalizzare la produzione e la distribuzione di conoscenza (cosa ormai possibile dato il suo alto costo che fa sì che quello della conoscenza non sia più un mercato concorrenziale) e di liberarsi dei miti del passato.

Per pensare di poter evitare che si avveri la 'profezia' dei classici ripresa da Strauss bisognerebbe prendere in considerazione la possibilità di un ritorno ad un passato immune da tali pericoli. O, se non altro, e se non si dovesse fare i conti con quel 'cinico dono' dei politici, ripensare la politica come uno strumento limitato al mantenimento di un mercato concorrenziale della conoscenza tramite l'uso della forza fisica. In altre parole, rallentare i processi innovativi nel campo della produzione, distribuzione ed applicazione della conoscenza e

---

20 Cfr. Mariana Mazzucato, *Lo Stato innovatore*, Roma-Bari, Laterza, 2014, ma si vedano anche le critiche di Alberto Mingardi, "La crisi, l'innovazione, lo Stato. Su due libri di Mazzucato e Phelps", *Rivista di Politica*, 3, 2014, e di Franco Debenedetti, in *Scegliere i vincitori, salvare i perdenti*, Venezia, Marsilio, 2016, pp. 34-36.

della conseguente innovazione. Non è assolutamente facile, e neanche auspicabile, anche perché, come aveva chiarito Hayek molti anni fa in pagine tutt'ora attuali, il problema maggiore è rappresentato dall'esistenza dei politici (che dispongono anch'essi di conoscenze limitate e fallibili e che vivono passioni non diverse da quelle degli alti uomini) e dai criteri della loro scelta. E questo senza dimenticare la sua strenua denuncia dei pericoli per la libertà individuale connessi all'affermarsi dello 'scientismo' e alla sottovalutazione delle conseguenze inintenzionali connessa alla diffusione e alla fortuna della mentalità costruttivista.

Comunque sia, quel che non bisogna perdere di vista è che la posta in gioco non sono i sia pure importantissimi diritti, l'uguaglianza, il benessere o la giustizia sociale, ma la condizione irrinunciabile della vita umana: la libertà e la possibilità della sua esistenza in un mercato della conoscenza non concorrenziale.

L'errore, da questo punto di vista, potrebbe essere quello di immaginare il futuro come una proiezione e la possibile soluzione di problemi del passato. Un monito che ovviamente non vale sempre, ma non si sa con certezza quando. Anche oggi, pertanto, come nel secolo scorso, bisogna prendere in considerazione che

quando noi ci siamo trovati di fronte alla tirannide – a un tipo di tirannide che ha superato la più audace immaginazione dei più potenti pensatori del passato – la nostra scienza politica non è stata in grado di riconoscerla.

In altre parole, il pericolo è che, assorbita dal desiderio di trovare soluzione a quei problemi, la nostra cultura politica tenda a sottostimarne le conseguenze inintenzionali illudendosi di sterilizzarle con codici etici, regole e costituzioni. Per questi motivi, le parole di Strauss sulle radici degli orrori del Novecento sembrano ancora attuali, se non altro per l'indicazione dei pericoli commessi all'abuso di politica e di scienza:

non c'è bisogno di grande osservazione e riflessione per rendersi conto della differenza essenziale che c'è tra la tirannide analizzata dai classici e quella dei tempi nostri. Rispetto alla tirannide classica, quella di oggi ha a disposizione sia la "tecnologia" sia le "ideologie"; detto più in generale, presuppone l'esistenza della "scienza", cioè di un'interpretazione, o tipo, particolare di scienza. Invece la tirannide classica, a differenza di quella moderna, si trovava ad affrontare, di fatto o virtualmente, una scienza che non aveva come fine la "conquista della natura", né voleva essere volgarizzata e divulgata.<sup>21</sup>

Anche oggi, come allora, ci si trova nella necessità di dover fronteggiare

una tirannide che, grazie alla "conquista della natura" e in particolare della natura umana, minaccia di diventare ciò che nessuna tirannide precedente è mai diventata: perpetua e universale. Di fronte alla spaventosa alternativa che l'uomo, o il pensiero umano, debba essere collettivizzato in un sol colpo e senza pietà oppure attraverso processi gradualmente e non violenti, siamo costretti a chiederci come potremmo sfuggire al dilemma. Per questo riconsideriamo le condizioni elementari e non appariscenti della libertà umana.<sup>22</sup>

Dinanzi ad una così sconsolata descrizione di una 'condizione spirituale' per molti aspetti analoga a quella attuale ci si può rassegnare non tanto al fato, quanto alla constatazione di quanto poco serva la conoscenza del passato. Oppure sperare che

finché la natura umana non sarà completamente vinta, cioè finché il sole e l'uomo generano ancora l'uomo, non c'è motivo di disperarsi. Ci saranno sempre

21 Leo Strauss, *On Tyranny*, pp. 22-23; trad. it. Leo Strauss – Alexandre Kojève, *Sulla tirannide*, Milano, Adelphi, 2010, pp. 55-56.

22 Leo Strauss, *On Tyranny*, p. 27; trad. it. p. 61.

uomini (ándres) che si ribelleranno contro uno Stato che distrugge l'umanità, o nel quale non siano più possibili grandi imprese. [E] se anche fosse condannata al fallimento [...] può essere l'unica azione in nome dell'umanità dell'uomo, l'unica grande e nobile impresa ancora possibile una volta che lo Stato universale ed omogeneo sia diventato inevitabile. Ma nessuno può sapere se fallirà o avrà successo.<sup>23</sup>

Il problema, in sintesi, è se il fallimento della politica sia anche il fallimento della capacità della filosofia politica di elaborare un modello di 'miglior regime' che, alla luce del fatto che ogni azione ed ogni innovazione hanno conseguenze inintenzionali, tenga conto sia del rilievo 'politico' che ai giorni nostri hanno assunto la scienza e la tecnologia, sia del pericolo che rappresentano per la libertà individuale. In questa prospettiva, e nella situazione odierna, l'ipotesi di poter fare a meno della politica, o di sostituirla con 'agenzie', appare purtroppo una chimera.





## Chi Siamo

L'Istituto Bruno Leoni (IBL), intitolato al grande giurista e filosofo torinese, nasce con l'ambizione di stimolare il dibattito pubblico, in Italia, promuovendo in modo puntuale e rigoroso un punto di vista autenticamente liberale. L'IBL intende studiare, promuovere e diffondere gli ideali del mercato, della proprietà privata, e della libertà di scambio. Attraverso la pubblicazione di libri (sia di taglio accademico, sia divulgativi), l'organizzazione di convegni, la diffusione di articoli sulla stampa nazionale e internazionale, l'elaborazione di brevi studi e briefing papers, l'IBL mira ad orientare il processo decisionale, ad informare al meglio la pubblica opinione, a crescere una nuova generazione di intellettuali e studiosi sensibili alle ragioni della libertà.

## Cosa Vogliamo

La nostra filosofia è conosciuta sotto molte etichette: "liberale", "liberista", "individualista", "libertaria". I nomi non contano. Ciò che importa è che a orientare la nostra azione è la fedeltà a quello che Lord Acton ha definito "il fine politico supremo": la libertà individuale. In un'epoca nella quale i nemici della libertà sembrano acquistare nuovo vigore, l'IBL vuole promuovere le ragioni della libertà attraverso studi e ricerche puntuali e rigorosi, ma al contempo scevri da ogni tecnicismo.