

RACCOLTA SCRITTI

EPISTEMOLOGIA

(a cura del Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton)

Antiperfettismo, solidarietà e sussidiarietà: principi a difesa della libertà

di DARIO ANTISERI

1. Le ragioni della libertà

Due pensieri: uno di Luigi Einaudi e l'altro di Karl Popper.

Luigi Einaudi: «Liberalismo [...] è quella politica che concepisce l'uomo come fine. Si oppone al socialismo il quale concepisce l'uomo come un mezzo per raggiungere fini voluti da qualcuno che sta al di sopra dell'uomo stesso, sia esso la società, lo Stato, il governo, il capo». Karl Popper: «Perf evitare malintesi desidero chiarire compiutamente che uso sempre i termini "liberale", "liberalismo", ecc., nel senso in cui questi sono tuttora generalmente usati in Inghilterra [...] Per *liberale* non intendo una persona che simpatizzi per un qualche partito politico, ma semplicemente un uomo che dà importanza alla libertà individuale ed è consapevole dei pericoli inerenti a tutte le forme di potere e di autorità».

Sta proprio qui il cuore della tradizione del pensiero liberale: nella considerazione dell'uomo come fine e nella difesa della libertà individuale nel rispetto degli uguali diritti degli altri. E aveva certamente ragione Alexis de Tocqueville ad affermare che «chi cerca nella libertà qualcosa di diverso da essa è fatto per servire, e non per essere libero». Ma, intanto, quali sono le ragioni della libertà?

- «Nel campo di coloro che cercano la verità non esiste nessuna autorità umana; e chiunque tenti di fare il magistrato viene travolto dalle risate degli dèi». E' questo il messaggio epistemologico di Albert Einstein; lo stesso di quello di Karl Popper: «Tutta la nostra conoscenza rimane fallibile, congetturale [...] La scienza è fallibile perché la scienza è umana». E ancora: evitare l'errore - ammonisce Popper - è un ideale meschino; se ci confrontiamo con problemi difficili, è facile che sbaglieremo; l'importante - e la cosa più tipicamente umana - è apprendere dai nostri errori. L'errore individuato ed eliminato costituisce il debole segnale rosso che ci permette di venire fuori dalla caverna della nostra ignoranza.

Ebbene, il *fallibilismo epistemologico* - vale a dire la consapevolezza che le nostre conoscenze sono e restano smentibili - è il primo fondamentale presupposto del pensiero liberale. Nessuno può presumere di essere in possesso di una verità razionale da imporre agli altri. Razionalmente possiamo soltanto collaborare - attraverso la critica alle teorie vigenti e le proposte alternative ad esse - per il conseguimento di teorie sempre migliori. L'atteggiamento del liberale - scrive Popper - è quello di chi è disposto ad ammettere: «io posso avere torto e tu puoi avere ragione, ma per mezzo di uno sforzo comune possiamo avvicinarci alla verità». Razionale non è il medico che, per salvare la diagnosi, uccide il paziente; razionale è il medico che, per salvare il paziente, uccide - cioè falsifica - elimina le diagnosi una dopo l'altra, finché arriva - se ci riesce - a quella giusta. In breve: *liberi perché*

fallibili.

- Il liberale consapevole della propria e dell'altrui fallibilità, sa anche - seguendo Hayek - che le conoscenze, specie le conoscenze di situazioni particolari di tempo e di luogo, le conoscenze «all'istante», sono disperse, diffuse tra milioni e milioni di uomini - e questo, mentre impone di decentrare le decisioni, rende impraticabile la pianificazione economica centralizzata, la quale dovrà condurre necessariamente al disastro economico e all'oppressione politica non potendo, per altro verso, utilizzare il «calcolo economico» funzionante in un'economia libera con i prezzi di mercato quale sistema ottimo di raccolta delle informazioni.

- Consapevole della propria e dell'altrui *fallibilità* e della propria e dell'altrui *ignoranza*, il liberale sa che il mondo dei valori - per usare un'espressione di Max Weber - è un mondo politeista; sa che le visioni del mondo filosofiche o religiose possono venir proposte e testimoniate, e mai imposte. Da qui la *società aperta* - che è aperta a più visioni del mondo religiose o filosofiche, a più valori, a più proposte di soluzione dei problemi concreti, alla maggior quantità di critica. La società aperta è chiusa solo agli intolleranti.

- «Il potere corrompe e il potere assoluto corrompe assolutamente» - è questo l'ammonimento di Lord Acton. E il liberale, reso edotto dall'esperienza, sa appunto, che del potere presto o tardi si abusa. Di conseguenza, il liberale non si chiede *chi deve comandare?*, quanto piuttosto *come controllare chi comanda?* - questo vogliono sapere uomini fallibili che costruiscono, perfezionano e proteggono le istituzioni democratiche, pensate per poter convivere (nella continua proposta di alternative, nella critica e nel dissenso) con altri uomini fallibili portatori di ideali diversi e magari contrastanti. Ma non dobbiamo dimenticare che le istituzioni sono come le fortezze: *resistono se è buona la guarnigione*. E poiché non esistono metodi infallibili per evitare la tirannide, *il prezzo della libertà è l'eterna vigilanza*.

- Il liberale sa che la competizione è la più alta forma di collaborazione. La *scienza* progredisce tramite la più severa competizione tra idee; la *democrazia* è competizione tra proposte politiche tese alla soluzione di problemi; la *libera economia* è competizione di merci e servizi sul mercato. Competizione da *cum-petere*, che vuol dire cercare insieme, in modo agonistico, la soluzione migliore. La competizione è una macchina di esplorazione dell'ignoto; arricchisce il mondo di idee, beni, servizi - e di nuovi problemi; è strumento di solidarietà poiché viene incontro ai consumatori: consente l'appagamento delle loro preferenze al costo più basso. Hayek: «Così come per la sfera intellettuale, anche in quella materiale la concorrenza è il mezzo più efficace per scoprire il modo migliore di raggiungere i fini umani. Solo là dove sia possibile sperimentare un gran numero di modi diversi di fare le cose si otterrà una varietà di esperienze, di conoscenze e di capacità individuali tali da consentire, attraverso la selezione ininterrotta delle più efficaci tra queste, un miglioramento costante».

- E va da sé che chi aborre la competizione, deve avere chiaro il suo rapido ritorno alla vita della tribù o all'interno della caverna. La competizione, infatti, è il terrore di *tutti* i conservatori - conservatori di destra, di centro e di sinistra. Ha scritto von Hayek, nel saggio *Perché non sono un conservatore*, che «uno dei tratti fondamentali dell'atteggiamento conservatore è il timore del cambiamento». Ostile ai cambiamenti, il conservatore avverte d'istinto che sono le nuove idee a provocare siffatti cambiamenti, e di conseguenza le avversa. «Diversamente dal liberalismo, caratterizzato dalla fondamentale credenza nel potere a lungo termine delle idee, il conservatorismo è vincolato dal bagaglio di idee ereditate in un dato momento».

- Il liberale non cade nella tentazione di dare sostanza ai concetti collettivi, quali "stato", "classe", "partito", "rivoluzione" e così via. Non reifica questi concetti, non li fa insomma

diventare cose, entità autonome e indipendenti dagli individui. «Sono gli uomini che esistono [...]; ma ciò che non esiste - scrive Popper - è la *società*. La gente crede invece alla sua esistenza e di conseguenza dà la colpa di tutto alla società o all'ordine sociale». Ecco, egli conclude, «uno dei peggiori errori è credere che una cosa astratta sia concreta. Si tratta della peggiore ideologia». E, con Popper, don Luigi Sturzo: «Contro gli organicisti di tutti i tempi, che fanno degli organismi sociali delle entità per sé stanti, io sostengo che la società in concreto è la coesistenza degli individui cooperanti coscientemente per un fine comune, e che né la società né le sue istituzioni o i suoi organi sono un *quid tertium*, una ipostasi vivente, una realtà distinta dalla realtà degli individui associati ed operanti ad un fine comune [...] Chi agisce e chi patisce sono gli individui associati».

- Contro gli statalisti e contro i monopolisti, il liberale è liberista - difende cioè l'economia di mercato - perché questa in primo luogo, genera il maggior benessere per il maggior numero di persone e, sostanzialmente, per tutti. Ma ci sono altre e più importanti ragioni per cui va difesa l'economia di mercato. L'economia di mercato vuol dire, prima di ogni altra cosa, proprietà privata dei mezzi di produzione. Ed è esattamente la proprietà privata dei mezzi di produzione a garantire, nel modo più sicuro, le *libertà politiche* e i *diritti individuali*. Difatti, come ha scritto Hayek, «chi possiede tutti i mezzi stabilisce tutti i fini». Ed uno Stato, dove non esiste la proprietà privata, è uno Stato in cui sono automaticamente cancellate tutte le libertà fondamentali. Ci ricordano Mises ed Hayek: a che vale scrivere su di un pezzo di carta che c'è libertà di stampa, quando tutte le cartiere e tutte le tipografie appartengono allo Stato, cioè al gruppo che detiene il potere? Non è forse un inganno - come di fatto lo è stato - stabilire su di una Carta costituzionale che è garantita la libertà di riunione, se poi tutti i locali, comprese le chiese, appartengono allo Stato? La verità è che: economia di mercato e stato di diritto vivono e muoiono insieme.

Il liberale sa che l'economia di mercato presuppone e genera *valori*. L'economia di mercato genera il più ampio *benessere*. Sta a fondamento delle *libertà politiche*. Esige la pace interna ed esterna, poiché altrimenti si distruggerebbe la condizione minimale che rende possibile la cooperazione in regime di divisione del lavoro. A nessuno è lecito scambiare il "profitto" con il "saccheggio". *Commercium et pax* era scritto sul porto di Amsterdam. Ludwig von Mises afferma che «la pace è la teoria sociale del liberalismo». E, prima di lui, Frédéric Bastiat: «Se su di un confine non passano le merci, vi passeranno i cannoni». Insomma: la libertà economica, vale a dire la «logica di mercato», genera la più ampia prosperità; è inscindibilmente connessa alle libertà politiche; esige la pace. E pone al centro della umana comunità *una persona libera, creativa, responsabile*. L'economia di mercato è democrazia economica: libero l'imprenditore, sovrano il consumatore.

- La figura dell'imprenditore, dell'*innovatore* che crea ricchezza e posti di lavoro, ha attraversato il deserto dell'impopolarità e dell'odio. Tutta una mitologia ideologica ha visto nella competizione una giungla, nel profitto un furto, nell'imprenditore un ladro. Come sottolineato da Joseph Schumpeter, tra il migliore imprenditore e il più spietato feudatario, gli storici ci dicono che è quest'ultimo che è riuscito «non solo a impressionare di più ma anche ad essere amato». Sennonché, ai nostri giorni - soprattutto dopo il crollo del Muro di Berlino e l'implosione dall'Unione Sovietica - i meriti dell'imprenditore vengono sempre più ampiamente riconosciuti nella motivata metamorfosi dall'idea del "padrone sfruttatore" nell'idea del "costruttore di pubblico benessere". E in una situazione del genere vale per l'imprenditore il consiglio che più di settanta anni fa Schumpeter dava agli imprenditori tedeschi, nel senso che ogni imprenditore deve imparare che «non basta aumentare *realmente* il livello dei salari grazie al suo impegno produttivo, ma occorre anche che la gente gli *creda*, creda cioè al fatto che egli lavora per essa anche quando apparentemente lavora per se stesso». Tutto ciò per dire che «qualsiasi interesse, se vuole imporsi, deve sapere reclutare».

E se è ben vero che non sempre e non tutti gli imprenditori sono accorti, abili, ingegnosi e desiderosi di critiche e che le società che hanno abbracciato l'economia di mercato non sono il paradiso, è altrettanto vero – per dirla con Michael Novak – che «la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore generale di vita, non è il sistema economico socialista ma quello capitalistico». John Stuart Mill: «Se la concorrenza ha i suoi difetti, essa previene pure mali peggiori».

- Da autentico e consapevole riformista il liberale è, per dirla con Antonio Rosmini, un antiperfettista. Sa che non esiste nessun metodo razionale per decidere quale sia la società perfetta: la società (presunta) perfetta è la negazione della società aperta. E l'antiperfettista ripete con Paul Claudel che «chi cerca di realizzare per gli altri il paradiso in terra, sta in effetti preparando per loro un molto rispettabile inferno». In realtà, in ogni utopista si nasconde un capitano di ventura. Conseguentemente, il liberale rifiuta il *costruttivismo* - di stampo illuministico, prodotto di «una irragionevole Età della Ragione -, vale a dire la concezione secondo cui *tutte* le istituzioni e *tutti* gli eventi sociali sarebbero risultati di piani intenzionali, di espliciti progetti voluti e realizzati. Difensore della famiglia, attento alle formazioni o corpi intermedi, il liberale propone una teoria evolutiva delle istituzioni, le più importanti delle quali (linguaggio, moneta, diritto, ecc.) egli vede quali esiti inintenzionali di azioni umane intenzionali volte ad altri scopi. Ammonendo lo scienziato sociale a non togliere mai lo sguardo dall'emergenza di conseguenze inintenzionali di progetti intenzionali, *il liberale respinge la teoria cospiratoria della società* stando alla quale tutti i fatti incresciosi ed eventi sociali negativi sarebbero esiti di progetti o congiure architettate da uomini malvagi - e la respinge esattamente per la ragione che l'inevitabile insorgenza di conseguenze inintenzionali di azioni umane intenzionali fa capire che possono esistere cause senza colpe e riuscite senza merito.

- «Non esiste un uomo che sia più importante di un altro uomo» - è questo *il primo e fondamentale principio di uguaglianza del liberalismo*. Uguali in dignità, gli uomini, nella società aperta, sono *uguali davanti alla legge*. E una terza uguaglianza è quella riguardante l'*uguaglianza delle opportunità*. Gli esiti saranno sempre diversi, la riuscita o meno di un progetto di vita dipenderà dai tanti fattori (l'impegno, gli incontri, le occasioni, la salute, la fortuna, e così via) – ma le possibilità di una riuscita vanno garantite. *La dottrina liberale dà onore al merito e combatte i privilegi*. L'uguaglianza delle opportunità è uguaglianza «liberale»; l'uguaglianza degli esiti è uguaglianza «socialista» - è la via della miseria e delle più oppressive disuguaglianze, la via della schiavitù.

Scrivendo Luigi Einaudi – a proposito dell'uguaglianza davanti alla legge – (Si veda il suo *Memorandum*, risalente ai mesi a cavallo tra la fine del 1942 e la primavera del 1943): «Corti e tribunali speciali, giudici di eccezione non devono esistere. Il solo magistrato ordinario, differenziato eventualmente per competenza, deve giudicare. E deve essere indipendente. Nominato dal re, giudicante in nome del re, ma indipendente dal re, dal potere esecutivo e da quello legislativo. Un paese nel quale i giudici non siano e non si sentano davvero indipendenti, i quali non siano chiamati a giudicare in nome della pura giustizia, se occorre, anche contro le pretese dello stato è un *paese senza legge*, pronto a piegare il capo dinanzi al demagogo primo venuto, al tiranno, al nemico. Il presidio maggiore della libertà dei cittadini in Inghilterra è l'indipendenza della magistratura. La celebre risposta del mugnaio di Sans-Souci a Federico II, il quale voleva le sue terre: ci sono dei giudici a Berlino! E' la prova che quella prussiana era una società sana; e la sua resistenza a Napoleone ne fu la prova».

2. La «solidarietà» non è sinonimo di «assistenzialismo»

La concezione liberale della società è stata e viene senza sosta sottoposta ad un processo che sembra senza fine. Ed è esattamente il valore della solidarietà nei confronti degli infelici, dei più svantaggiati, di quanti vivono nella miseria ed hanno urgente bisogno di cure e di aiuto - è appunto il valore della solidarietà a cui fanno appello tanti cattolici, e non solo loro, per scagliarsi contro l'economia di mercato.

Non è certamente il caso di porre in discussione le *buone intenzioni* di quanti - cattolici o no - sono contrari al mercato in nome della solidarietà. Ma proprio in base al teorema delle conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali, si sa che di buone intenzioni sono lastricate le vie dell'inferno. Scriveva Thoreau nel 1845: «Non c'è odore peggiore di quello della bontà andata a male [...] Se sapessi per certo che qualcuno sta venendo a casa mia col deliberato proposito di farmi del bene, scapperei a gambe levate». Milton Friedman commenta così questo pensiero di Thoreau: «Chiunque è libero di fare del bene, ma a spese sue».

In ogni caso - è sempre Hayek a parlare - l'esigere il rispetto della legge, la difesa dai nemici esterni, il campo delle relazioni estere sono attività dello Stato; e «pochi metteranno in dubbio che soltanto lo Stato può occuparsi delle calamità naturali quali uragani, alluvioni, terremoti, epidemie e così via, e realizzare misure atte a prevenire o a rimediare ad essi». Ma c'è di più - e qui le considerazioni che seguono sono di estrema importanza. Hayek sostiene che la "Grande Società" non solo può permettersi di aiutare i più deboli, gli svantaggiati; essa *deve* anche farlo. Lo *può* fare perché è ricca. Lo *deve* fare perché nella "Grande Società" chi non può o non può più provvedere a se stesso non è possibile che sia aiutato - come era nel caso di piccoli gruppi tribali - dai membri con i quali era vissuto faccia a faccia. In breve: la "Grande Società" - afferma Hayek - *deve* proteggere malati, vecchi, handicappati fisici e mentali, vedove e orfani e tutti coloro che non sono in grado di guadagnarsi da vivere in un'economia di mercato. «Assicurare un reddito minimo a tutti, o un livello sotto cui nessuno scenda quando non può più provvedere a se stesso, non soltanto è una protezione assolutamente legittima contro rischi comuni a tutti; ma è un compito necessario della Grande Società in cui l'individuo non può rivalersi sui membri del piccolo gruppo specifico in cui era nato».

Così, dunque, Hayek - l'esponente più prestigioso del liberalismo contemporaneo - ci costringe a riflettere sul fatto che mercato e solidarietà non sono affatto concetti e realtà contrapposti. Ovvero dobbiamo ridurre la solidarietà a inutili lacrime versate sulle nostre reciproche miserie? O, peggio ancora, dobbiamo pensare che la solidarietà equivalga allo storno di risorse da chi produce a *clientes* parassiti? *Solidarietà non è sinonimo di assistenzialismo*. Mercato e solidarietà sono coniugabili. Non coniugabili, invece, sono mercato e dissipazione delle risorse, mercato e corruzione, mercato e privilegi. Lo statalismo fa l'uomo ladro - sulla base del principio: pronto bottino, pronto saccheggio. E sempre lo statalismo trasforma i cittadini in accattoni ricattabili che per mestiere fanno gli elettori.

3. Il principio di sussidiarietà

«Gli Americani di tutte le età, condizioni e tendenze, si associano di continuo. Non soltanto possiedono associazioni commerciali e industriali, di cui tutti fanno parte, ne hanno anche di mille altre specie: religiose, morali, grandi e futili, generali e specifiche, vastissime e ristrette. Gli Americani si associano per fare feste, fondare seminari, costruire alberghi, innalzare chiese, diffondere libri, inviare missionari agli antipodi; creano in questo modo ospedali, prigioni, scuole. Dappertutto, ove alla testa di una nuova istituzione vedete,

in Francia, il governo, state sicuri di vedere negli Stati Uniti un'associazione». E' così che Alexis de Tocqueville, ne *La democrazia in America*, descrive il funzionamento, nella vita sociale, di quel principio che in seguito verrà chiamato «principio di sussidiarietà». Tale principio - autentico baluardo a difesa della libertà degli individui e dei «corpi intermedi» nei confronti delle pretese onnivore dello statalismo - trova una formulazione, ormai diventata classica, nell'Enciclica *Quadragesimo anno* (1931) di Pio XI, dove, al paragrafo 80, si dice che «siccome non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno ed uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle».

Siffatto principio di sussidiarietà, successivamente ripreso in altre Encicliche papali e in documenti ufficiali della Chiesa - basti richiamare la *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII o la *Centesimus annus* (1991) di papa Wojtyła - era stato già formulato da Rosmini nella *Filosofia della politica*, dove leggiamo che «il governo civile opera contro il suo mandato, quand'egli si mette in concorrenza con i cittadini, o colle società ch'essi stringono insieme per ottenere qualche utilità speciale; molto più quando, vietando tali imprese agli individui e alle loro società, ne riserva a sé il monopolio». In breve: lo Stato «faccia solo quello che i cittadini non possono fare». In un discorso pronunciato in Senato, il 20 febbraio del 1954, Sturzo affermava: «Non nego un misurato intervento nelle varie branche dell'attività privata, specialmente a scopo integrativo, e dove l'iniziativa privata non possa da sé corrispondere adeguatamente alle esigenze pubbliche». E' questo, dunque, il principio di *sussidiarietà orizzontale* ben diverso dall'altra formulazione che porta il nome di *sussidiarietà verticale* dove, per esempio, si dice che la Regione farà quello che non fa lo Stato, la Provincia farà quello che non fa la Regione, e i Comuni e le aree metropolitane faranno quello che non fa la Provincia. E qui è chiaro che, se il principio di sussidiarietà verticale non viene esplicitamente coniugato con quello di sussidiarietà orizzontale, si cade in modo inequivocabile in una più subdola e pericolosa forma di statalismo celebrata nella formula: ciò che non fa il pubblico lo fa comunque il pubblico. Ma è proprio contro ogni forma di oppressione nei confronti della libertà, responsabilità, spirito di iniziativa dei singoli e delle associazioni spontanee che è stato difeso il principio di sussidiarietà e ovviamente non solo dai cattolici. La *Filosofia della politica* di Rosmini è del 1838. Undici anni più tardi, nel 1849, J.S. Mill pubblica *On Liberty*, ben consapevole che «i mali cominciano quando invece di fare appello alle energie e alle iniziative di individui e associazioni, il governo si sostituisce ad essi; quando invece di informare, consigliare e, all'occasione, denunciare, e imporre dei vincoli, ordina loro di tenersi in disparte, e agisce in loro vece».

Su questa linea si sono mossi i grandi liberali del nostro secolo: Carl Menger, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek e Karl Popper, tra gli altri. Scrive Hayek: «E' totalmente estranea ai principi base di una società libera l'idea secondo la quale tutto ciò di cui il pubblico ha bisogno debba essere soddisfatto da organizzazioni obbligatorie». Il vero liberale, ad avviso di Hayek, deve auspicare il maggior numero possibile di associazioni volontarie, di quelle organizzazioni «che il falso individualismo di Rousseau e la Rivoluzione francese vollero sopprimere». E, poi, Karl Popper: «Io sostengo che una delle caratteristiche della società aperta è di tenere in gran conto, oltre alla forma democratica di governo, la libertà di associazione e di proteggere e anche di incoraggiare la formazione di sotto-società libere, ciascuna delle quali possa sostenere differenti opinioni e credenze». A fondamento del principio di sussidiarietà vi è in primo luogo la fede nella libertà: si tratta di un *fondamento etico*. Aveva ragione Tocqueville a sentenziare che quanti nella libertà

cercano qualcosa di diverso dalla libertà sono nati per servire. Inoltre, come già sappiamo, la soluzione della maggior parte dei problemi (e, dunque, il soddisfacimento dei bisogni umani) deve venir lasciata a quanti sono in possesso di quelle conoscenze di situazioni particolari di tempo e di luogo disperse tra milioni e milioni di uomini, conoscenze di cui non potrà mai disporre nemmeno il più potente governo, né il più sapiente e potente tiranno. Per questo, in un orizzonte del genere ognuno vede «l'importanza dell'esistenza di numerose associazioni volontarie non soltanto per gli scopi particolari di coloro che condividono un interesse comune ma anche per fini pubblici nel vero senso della parola». Lo Stato, prosegue Hayek, «dovrebbe avere il monopolio della coercizione necessaria a limitare la coercizione stessa; ciò non significa che lo stato debba avere l'esclusivo diritto di perseguire fini pubblici». Sennonché, «l'attuale tendenza dei governi a portare tutti gli interessi comuni di vasti gruppi sotto il proprio controllo tende a distruggere il vero spirito pubblico. Come risultato, un numero sempre crescente di uomini e donne si sta allontanando dalla vita pubblica, a cui in passato avrebbe dedicato molte energie».

Epistemologia e Libertà

Saggio sulla filosofia di John Stuart Mill

di ENZO DI NUOSCIO

“Rivelare al mondo qualcosa che lo riguarda profondamente, e che fino ad allora ignorava, dimostrargli che si è sbagliato su una questione essenziale di interesse temporale e spirituale, questo è il maggior servizio che un uomo possa rendere ai suoi simili, e in certi casi [...] il dono più prezioso che si sia potuto fare all’umanità”.

John Stuart Mill

“Dovunque non vi è concorrenza, vi è monopolio; e che il monopolio in tutte le sue forme, è una tassazione sugli uomini attivi per il mantenimento dell’indolenza, se non della ruberia”.

John Stuart Mill

“L’unica fonte infallibile e permanente del progresso è la libertà, giacché grazie ad essa vi sono altrettanti possibili centri indipendenti di progresso quanti sono gli individui”.

John Stuart Mill

Premessa

Pochi autori negli ultimi cento anni hanno suscitato tanto interesse quanto John Stuart Mill. Dalla filosofia alla teoria politica, dalla teoria della scienza all’economia, la riflessione milliana costituisce una delle espressioni più significative delle grandi trasformazioni in corso nella cultura europea dell’ottocento. Consapevole e quasi angosciato dai grandi cambiamenti epocali del suo tempo, Mill, a differenza di un Comte o di un Marx, non le interpreta mediante sistemi teorici definiti e coerenti, sicuramente di maggiore presa e forza esplicativa, ma anche più soggetti all’usura del tempo. Di fronte alla massificazione della società ottocentesca e alle inedite minacce di nuovi e più potenti leviatani, Mill ha quasi una reazione *umanitaria*. Esalta l’individualità, delinea uno spazio “sacro” e inviolabile intorno ad ogni individuo, e teorizza, da economista classico, l’intervento dello Stato a favore dei più svantaggiati. E questo slancio umanitario lo portò, pur senza rinnegare gli insegnamenti di Smith e di Tocqueville, di cui era seguace, a simpatizzare con il socialismo filantropico pre-marxista.

E’ per questo che pochi autori, come Mill, hanno suscitato interpretazioni così diverse. Egli è stato di volta in volta considerato democratico e socialista, liberale e radicale, liberista ed interventista, e non è addirittura mancato chi ha scorto, nella sua esaltazione degli individui dotati di elevate facoltà intellettuali, propensioni illiberali^[1]. E tuttavia, la difesa delle libertà individuali e l’insistenza sulla necessità di un’elevazione morale ed intellettuale degli individui rappresenta l’indubbio *fil rouge* del suo accidentato e complesso percorso intellettuale. Dal *Sistema di logica* al *Saggio sulla libertà*, da *Utilitarismo* alle *Considerazioni sul governo rappresentativo*, è possibile ricostruire in tutta la sua profondità l’*individualismo* di Mill,

ed in particolare la sua *filosofia della libertà*, che costituisce il lascito più prezioso di questo liberale vittoriano che ha consacrato la sua intensa vita di grande intellettuale, di infaticabile pubblicista e di sfortunato uomo politico all'emancipazione degli individui.

□ *I fondamenti filosofici della libertà*

In una lettera al suo amico e corrispondente Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill scrive: “Io non credo che alcun pensatore un po’ serio possa godere di una vera tranquillità di spirito e di anima, finché non abbia raggiunto qualche soddisfacente soluzione a questo grande problema. Io non desidero affatto imporre la mia soluzione a coloro che sono soddisfatti della loro, ma credo che ci siano molti uomini per i quali essa costituirà, come ha costituito per me, una vera ancora di salvezza”[2]. Mill si riferisce alla soluzione che egli aveva avanzato nel sesto libro del *Sistema di logica*, intitolato *Libertà e necessità*, in merito alla annosa contrapposizione tra “dottrina del libero arbitrio” e “dottrina della necessità filosofica”, che ha profonde ripercussioni a livello epistemologico, etico e politico. L’ammissione dell’esistenza di un certo margine di autonomia individuale, infatti, pone, da un dato, il problema dell’applicabilità del metodo positivista dello *scire per causas* al campo delle azioni umane e, dall’altro, quello della responsabilità morale e della tutela della libertà politica; problemi che sarebbero evitati alla radice sposando una concezione rigidamente deterministica.

Pur abbracciando, da positivista, la dottrina della necessità filosofica, Mill, nel suo tentativo di applicare il metodo scientifico alle “scienze morali”, ne propone una nuova e più avanzata versione, depurandola dalle incrostazioni deterministiche, in modo da renderla compatibile con una effettiva autonomia individuale. Le azioni umane, per il filosofo inglese, non sono il mero effetto delle “circostanze” nelle quali si svolgono, ma sono l’esito dell’azione congiunta di queste ultime, del “carattere” e delle “volizioni” del singolo[3]. Ma ciò non basterebbe per emanciparsi dal determinismo “fatalista”, che rappresenta il bersaglio polemico di Mill, senza specificare, come egli fa, che a loro volta il carattere ed i motivi che il soggetto ha di agire non sono il prodotto meccanico né delle circostanze né degli “stati fisiologici”. Respinto il determinismo sociologico ed il monismo mente/cervello, Stuart Mill sostiene che ogni individuo “ha, sino ad un certo punto, il potere di alterare il proprio carattere”[4]. Il carattere, spiega Mill, “è formato dalle circostanze, ma il desiderio di plasmarlo in modo particolare è una di codeste circostanze, e nient’affatto una delle meno influenti”[5], tanto che “siamo esattamente capaci di fare il nostro carattere, *se vogliamo*, quanto altri di farlo per noi”[6].

Con quel “se vogliamo”, sulla cui indeterminatezza epistemologica si potrebbe discutere, Mill introduce un elemento di intenzionalità che rappresenta uno dei più significativi elementi distintivi di ogni forma di individualismo. Il soggetto ha un suo margine di autonomia nel proporsi fini e nel perseguirli attraverso le sue azioni, e queste ultime sono condizionate dalle “circostanze”. Per meglio evidenziare le caratteristiche dell’individualismo di Mill, si potrebbe, senza troppe forzature, utilizzando il linguaggio del moderno individualismo metodologico, sostituire il termine “carattere” con “intenzione”, o forse meglio con “razionalità”, ed il termine “circostanze” con “situazione”, per evidenziare meglio le caratteristiche della sua metodologia individualistica[7]. Fermo restando, che da un punto di vista meramente metodologico, quello di Mill si configura - come meglio si vedrà in seguito - come un individualismo psicologico, data la tendenza milliana a proporre la spiegazione dei fenomeni sociali ricorrendo alla “Psicologia”, che studia le leggi

universali della natura umana, e all'”Etologia”, che studia le leggi di formazione del carattere[8].

□ *La libertà morale e il distacco dal radicalismo filosofico*

La sostanziale attenuazione del determinismo filosofico ha un immediato risvolto in ambito morale. Se il singolo ha un margine di autonomia ed agisce *intenzionalmente*, egli è allora responsabile delle sue azioni. Essendo, almeno in parte, libero, può agire responsabilmente, poiché la libertà d'azione è il presupposto della responsabilità morale. Per questo - scrive Mill - il “sentimento di essere capaci di modificare il proprio carattere se lo desideriamo è precisamente il sentimento di libertà morale di cui siamo consci”[9]. Si sente infatti moralmente libero “chi sente che le sue abitudini e le sue tentazioni non sono le sue padrone, ma egli il padrone loro”[10]. Può avere piena consapevolezza della propria libertà quell'individuo che riesce a modificare la situazione in cui agisce e quindi che riesce ad affermare la propria volontà. Solo così egli potrà essere moralmente libero[11].

Con l'ammissione - contenuta nel *Sistema di logica* e poi riaffermata in *An Examination of a Sir William Hamilton's Philosophy* - dell'esistenza di una certa autonomia individuale, e quindi di una “libertà morale”, Mill prende le distanze dal rigido determinismo utilitaristico del suo maestro Jeremy Bentham e di suo padre James, il doloroso distacco dal quale era cominciato già dai tempi della *mental crisis* dei vent'anni, per poi venir ufficialmente sancito con i saggi su Bentham e su Coleridge[12] e soprattutto con *Utilitarismo*[13].

Se Bentham faceva derivare la morale, la teoria politica e l'intera filosofia sociale dal *calcolo dei piaceri*, sostenendo che le azioni sono la deterministica conseguenza dei motivi su cui si fondano (che consistono nella massimizzazione dei piaceri e nella minimizzazione delle pene), Mill, insistendo sulla libertà e sulla intenzionalità soggettiva, finiva per colpire uno dei principali *dogmi* del radicalismo filosofico. Per il funzionario dell'*Indian House*, infatti, l'azione umana non può essere ridotta ad uno schema semplicistico e deterministico, ma è l'esito di un calcolo razionale ed intenzionale, condizionato dalle circostanze, attraverso il quale il soggetto seleziona prima i fini e poi i mezzi che ritiene più idonei per perseguirli. “Ogni azione - scrive Mill - è indirizzata verso uno scopo determinato e le regole dell'azione, è ovvio, non possono non avere una fisionomia e una struttura adatte allo scopo cui devono servire”[14]. Ma lo scopo dell'azione, il motivo che spinge l'individuo ad agire, non è solo la felicità. Ci sono altri “desideri” (la virtù, il potere, il denaro, ecc.) che sono diventati essi stessi dei fini dell'azione, tanto che “ciò che fu un tempo desiderato come strumento per raggiungere la felicità è venuto ad essere oggetto di particolare desiderio”[15]. E tuttavia, benché desiderabili in se, questi fini, a giudizio di Mill, comunque concorrono alla felicità, “sono un tutt'uno con la felicità; sono elementi di cui è strutturato il desiderio della felicità”[16].

Il filosofo inglese si riferisce dunque ad una felicità intesa in senso lato, che corrisponde ad una generica soddisfazione degli individui, e che ha poco in comune con il *felicific calculus* benthamiano. Essa viene nella sostanza a coincidere con la naturale tendenza degli individui ad agire per rimuovere le loro insoddisfazioni, sulla base di un calcolo razionale, valido soggettivamente, attraverso il quale il singolo definisce la sua strategia di azione. E quando Mill spiega che l'utilità che rappresenta “il criterio ultimo in tutte le questioni etiche”, è una utilità intesa “nel suo senso più ampio”, cioè “fondata sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere progressivo”[17], egli si riferisce a qualcosa che non è molto diverso dalla

razionalità delle azioni, così come intesa dagli individualisti metodologici contemporanei, secondo i quali è razionale quell'attore che agisce in maniera *congruente* con la situazione in cui si trova per conseguire un determinato scopo, cioè per soddisfare un suo desiderio. In questo senso, ogni azione è necessariamente utile per Mill, così come è necessariamente razionale per Mises[18].

L'utilitarismo di John Stuart Mill - che è innanzitutto una *forma mentis* ed una filosofia morale, perché ciò che è utile diventa moralmente desiderabile - si fonda dunque sull'individualismo, cioè sul riconoscimento e sulla difesa dell'autonomia individuale come condizione affinché il singolo possa elaborare la propria soluzione per rimuovere le proprie insoddisfazioni. Basandosi sul calcolo razionale del soggetto, l'utilitarismo così inteso porta ad un nominalismo etico: non può esistere un'etica universalistica fondata, come volevano i *radical philosophers*, sulla scoperta di alcune costanti universali della natura umana, dalle quali derivare scientificamente ed una volta per tutte le soluzioni per i problemi morali, sociali e politici[19]. L'etica, infatti, non può essere definita *prima* delle azioni degli individui, ma deve essere *in funzione* di tali azioni, è quindi basata sul carattere utilitaristico (razionale) di queste ultime[20].

La rottura con il radicalismo filosofico rappresenta dunque il presupposto filosofico dell'individualismo e del liberalismo milliano, che lo indurrà a criticare duramente le concezioni olistiche della società, a distaccarsi dal costruttivismo sociale dei suoi maestri e a sviluppare in tutta la sua complessità il grande tema della libertà individuale[21].

□ *Contro la concezione olistica della società*

Il sofisticato connubio tra individualismo e determinismo, che rappresenta uno dei passaggi più delicati e al tempo stesso irrinunciabili dell'intera filosofia di Mill, acquista un significato più definito alla luce della critica milliana alle concezioni collettivistiche della società, cosicché questo difficile equilibrio degli opposti tende a spostarsi progressivamente verso il primo termine della diade[22]. Da un punto di vista prettamente ontologico, infatti, il filosofo inglese è un sostenitore di una concezione individualistica della società, negando che essa sia un'entità distinta e sovraordinata rispetto agli individui e quindi soggetta a dinamiche strutturali che assoggettano i singoli.

La società, per Mill, non è costituita da nient'altro che dall'insieme degli individui che ne fanno parte e dalla "composizione" delle loro azioni. "Gli uomini - scrive Mill - non si convertono, se messi insieme, in un altro genere di sostanza con proprietà differenti, come l'idrogeno e l'ossigeno sono differenti dall'acqua, o come l'idrogeno, l'ossigeno, il carbonio e l'azoto sono differenti dai nervi, dai muscoli dai tendini. Gli esseri umani in società non hanno altre proprietà che quelle derivate dalle leggi della natura dell'uomo singolo, ed in esse risolvibili"[23].

"Società", dunque, è solamente un nome collettivo, e, a giudizio di Mill, si commetterebbe un grave errore nel reificarlo. Vanno quindi respinte tutte quelle concezioni - a partire dalla dottrina delle essenze degli scolastici, la quale pretende di individuare delle sostanze *universali* - che hanno commesso "l'errore di attribuire valore di realtà alle astrazioni"[24]. Questo realismo filosofico è sopravvissuto al medioevo e, ai tempi Stuart Mill, costituisce ancora uno dei più spinosi problemi per filosofi e sociologi, tanto che, nel suo primo saggio su Comte, il filosofo inglese osserva che "è certo una difficoltà della filosofia quella di

spiegare come il genere umano, dopo avere inventato una serie di nomi per comprendere certe combinazioni di idee e di immagini, si sia talmente dimenticato di ciò che aveva fatto, da attribuire a queste creazioni della propria volontà la realtà oggettiva, e di scambiare il nome di un fenomeno per la sua causa efficiente”[25].

Da tale *individualismo filosofico* Mill fa derivare direttamente un *individualismo metodologico*: se la società non è nient'altro che somma degli individui che la compongono, i fenomeni sociali sono “il risultato delle azioni e del carattere umano”[26] e vanno spiegati quindi riconducendoli alle leggi che governano l'azione umana. “Le leggi dei fenomeni della società - sostiene Mill - non sono e non possono essere altro che le leggi delle azioni e delle passioni degli essere umani uniti insieme nello stato sociale. Tuttavia gli uomini, in uno stato di società, sono pur sempre uomini; le loro azioni e passioni obbediscono alle leggi della natura umana individuale”[27]. Le azioni e le passioni dei singoli sono dunque “i fatti elementari”[28] e le cause dei fenomeni sociali, cosicché per spiegare questi ultimi occorre: a) individuare le azioni che li hanno prodotti; b) ricostruire il legame causale tra il fenomeno da spiegare e le azioni; c) spiegare queste ultime mediante le leggi della psicologia e dell'etologia. Qualsiasi fatto sociale va in ultima analisi spiegato sulla base delle leggi che regolano la psicologia umana. La sociologia è tendenzialmente ridotta a psicologia[29].

E' l'individuo, dunque, l'*atomo logico* della spiegazione sociologica teorizzata da Mill. Non un individuo astrattamente inteso, ma un attore sociale situazionalmente collocato, che interagisce con il contesto in cui si trova e che è in grado di cambiarlo. Un individuo che nell'evoluzione del pensiero milliano è progressivamente sottratto ad un opprimente determinismo e sempre più riconosciuto come un attore autonomo, la cui libertà d'azione è un valore e come tale va difesa e sviluppata. Scriverà a questo proposito Mill nell'*Autobiografia*: “Mi resi conto inoltre che della dottrina del libero arbitrio realmente attraente e nobilitante è la convinzione che noi possediamo un potere reale sulla formazione del nostro carattere: vale a dire la volontà, influenzando alcune circostanze della vita, le future abitudini o capacità di volere. Questa convinzione era del tutto compatibile con la dottrina delle circostanze, o meglio, con quella dottrina intesa in maniera appropriata”[30].

□ *Sono gli individui che fanno progredire l'umanità*

Se la società non può essere considerata un sistema autonomo dalle logiche individuali, allora essa non potrà avere dinamiche di evoluzione che prescindono dalle azioni dei singoli. Dalla sua prospettiva individualistica, Stuart Mill critica così quelle filosofie della storia che pretendono di scoprire le leggi ineluttabili dell'evoluzione della società. “La successione degli stati [...] della società umana - scrive nel *Sistema di logica* - non può avere una legge indipendente sua propria; deve dipendere dalle leggi psicologiche ed etologiche che governano l'azione delle circostanze sugli uomini e degli uomini sulle circostanze”[31].

Dipendendo dalle azioni degli uomini, il “progresso dell'umanità” è soggetto ad un elemento di imprevedibilità rappresentato dalla capacità intellettuale del singolo. “L'evoluzione della storia e della natura umana” ci dimostrano, secondo Mill, che le “facoltà speculative dell'uomo, compresa la natura delle credenze cui comunque essi sono giunti intorno a se stessi, o al mondo da cui sono circondati”[32], rappresentano “la *causa determinante principale* del progresso sociale”[33]. E ciò perché “ogni considerevole progresso nella civiltà materiale è stato preceduto da un progresso della conoscenza, e quando un

grande mutamento sociale si è prodotto, o in forma di sviluppo graduale o di conflitto subitaneo, ha avuto per precursore un grande mutamento nelle opinioni e nei modi di pensare della società”[34].

Se la conoscenza è alla base di ogni trasformazione sociale, è evidente che “l’ordine del progresso umano per ogni rispetto dipenderà soprattutto dall’ordine di progresso delle convinzioni intellettuali degli uomini, cioè della legge di trasformazioni successive delle opinioni umane. Rimane la questione - continua Mill - se si possa determinare questa legge, prima come legge empirica tratta dalla storia, poi convertita in teorema scientifico, deducendo *a priori* dai principi della natura umana. Siccome il progresso della conoscenza e i mutamenti delle opinioni degli uomini sono molto lenti e si manifestano in maniera ben definita solo a lunghi intervalli, non ci si può attendere di scoprire l’ordine generale di sequenza esaminando una parte meno considerevole della durata del progresso sociale. E’ necessario prendere in considerazione tutto il passato, dalla prima condizione che si ricordi del genere umano sino ai fenomeni memorabili della generazione scorsa e di quella presente”[35].

Mill arriva dunque a definire quello che poi sarà, a distanza di un secolo, il noto argomento antistoricista di Popper, circa l’impossibilità di costruire un “autopredittore scientifico”[36]. Tuttavia, la sua fiducia positivista nella possibilità di poter scoprire le leggi dei comportamenti umani, e la mancata scoperta delle conseguenze inintenzionali[37], lo inducono a credere che in un prospettiva di *lunguissimo periodo* l’accidentalità costituita dall’imprevedibilità soggettiva possa essere in qualche modo neutralizzata e, grazie al metodo positivo, possano essere così scoperte delle costanti generali dell’evoluzione sociale. Mill pensa a delle tendenze generali, non meglio precisate, che siano compatibili con le imprevedibili iniziative di quegli “individui eccezionali” dotati di “grandi capacità intellettuali”, che sono in grado di cambiare o di accelerare il corso degli eventi e dei quali è costellata la storia dell’umanità.

Tuttavia, le *condizioni iniziali* che egli stesso pone per questa impresa - “prendere in considerazione tutto il passato” - sono talmente difficili da realizzare, che può essere notevolmente ridimensionata questa posizione di Mill. Inoltre, la continua insistenza di Mill sul peso che hanno gli individui sull’evoluzione della società e quindi sull’imprevedibilità di quest’ultima, finisce per non lasciare soverchi dubbi sull’autenticità dell’individualismo milliano[38]. Egli infatti sostiene che “non possiamo prevedere l’avvento di grandi uomini” [39] e che “tutto quel che dipende dalle peculiarità individuali, combinate con l’accidentalità della posizione che gli individui occupano, è necessariamente incapace di essere previsto”[40]. Gli individui sono quindi determinanti per il progresso umano, tanto che “pochi dubiteranno che se non ci fossero stati Socrate, Platone ed Aristotele, non ci sarebbe stata la filosofia per duemila anni dopo, né con ogni probabilità anche dopo; né che se non ci fossero stati Cristo e S. Paolo, non ci sarebbe stato il Cristianesimo”[41].

□ La critica al “sistema dispotico” di Comte

Queste considerazioni antiolistiche inducono Mill, dopo un’adesione piuttosto entusiastica, a prendere decisamente le distanze da Auguste Comte, soprattutto dal Conte del *Système de politique positive* e del *Catéchisme positive*, che teorizzava la “religione dell’umanità”, reificando il genere umano.

Mill, filosofo delle libertà individuali, critica duramente il totale assoggettamento del singolo agli interessi dell'umanità propugnato dal filosofo e sociologo francese ed in particolare la sistematica demolizione di ogni interesse individuale che, nell'ottica comtiana, era di per sé in contrasto con l'interesse generale. “Non può darsi invece - obietta Stuart Mill - che il genere umano, che dopo tutto è composto di individui, ottenga una somma maggiore di felicità quando ognuno, pur rispettando le norme e le condizioni richieste per il bene degli altri, ricerca il proprio piacere, che quando ciascuno agisce esclusivamente in vista della felicità altrui; e s'interdice ogni godimento personale, se non quelli che sono indispensabili alla conservazione delle sue facoltà?”[42].

Comte ha dunque commesso il grave errore di non tener “conto affatto della libertà legittima che ha l'individuo di giudicare da se stesso delle proprie condizioni fisiche, secondo il grado delle sue cognizioni, e di assumere la responsabilità del risultato”[43]. Per avere scientificamente eliminato ogni forma di autonomia individuale, il *Sistema di politica positiva* di Comte può essere considerato “il più completo sistema di dispotismo spirituale e temporale mai venuto fuori da un cervello umano, se non forse da quello di Ignazio di Loyola: un sistema mediante il quale l'opinione pubblica in generale, controllata da un corpo di istruttori spirituali e di governanti, avrebbe comandato in maniera assoluta su ogni azione e, nei limiti delle umane possibilità, su ogni pensiero di ciascun membro della comunità, sia nelle cose private, sia in quelle coinvolgenti interessi altrui”[44]. Queste degenerazioni del pensiero di Comte rappresenta per Mill “un monumentale ammonimento, per i teorici dei problemi sociali e ipotetici, su quel che succede quando gli uomini perdono di vista, nelle loro speculazioni, il valore delle libertà e dell'individuo”[45].

□ *Le scienze sociali individuano tendenze e non leggi*

Il sostanziale *indebolimento* del concetto di necessità e l'adozione di una prospettiva individualistica, per Mill non si rivelano incompatibili con l'utilizzo del metodo di spiegazione causale sperimentato nelle scienze naturali, la cui applicazione nel campo delle “scienze morali” rappresentava uno dei problemi di fondo dell'intera riflessione epistemologica milliana. Per spiegare un'azione, infatti, occorre da un lato riconnetterla causalmente ai motivi e al carattere dell'individuo e dall'altro alle circostanze nell'ambito delle quali si è sviluppata. E gli stessi fenomeni sociali, che, come si è visto, non sono entità autonome staccate dagli individui, vanno spiegate causalmente sulla base delle azioni individuali che li hanno generati.

Pur insistendo sul legame tra la psicologia e l'etologia umana da un lato ed fenomeni sociali dall'altro, sfortunatamente Mill non esamina sistematicamente questo legame causale, che rimane uno dei passaggi più incerti della sua filosofia delle scienze sociali. Tuttavia, per il positivista Mill la forma logica della spiegazione è sempre la stessa: riconnettere il fenomeno da spiegare a condizioni iniziali, cioè a cause, sulla base di leggi universali elaborate, grazie al metodo induttivo, dalle varie discipline. Questo schema logico - che nella sostanza anticipa il *covering law model*, che a distanza di un secolo sarà meglio definito da Popper e da Hempel - è lo stesso per la spiegazione e per la previsione, sia nelle scienze naturali che in quelle sociali[46].

La differenza tra questi due ambiti, per Mill, non risiede nel metodo scientifico ma negli esiti prodotti dalla sua applicazione. Infatti, le “condizioni” che influiscono sui fenomeni macro-sociali sono “innumerevoli ed in perpetua mutazione”[47], e “per quanto tutte

mutino obbedendo a cause e quindi a leggi, la moltitudine delle cause è tanto grande da sfidare i nostri limitati poteri di calcolo. Per non dire della impossibilità d'applicare numeri precisi a fatti di tale sorta porrebbe un insuperabile limite alla possibilità di calcolarli in anticipo, anche se i poteri dell'intelletto umano fossero altrimenti adeguati al compito"[48]. L'impossibilità di ricostruire tutte le circostanze nel quale si è sviluppato il fenomeno sociale, e quindi di individuare tutti i fattori causali, fa sì che nelle scienze sociali possiamo pervenire solamente a spiegazioni imperfette. "Possiamo essere in grado di concludere, dalle leggi della natura umana applicate alle circostanze d'uno stato della società, che una causa particolare opererà in una data maniera se non contrastata; ma non possiamo mai essere sicuri sino a quale punto o quanto intensamente opererà, né affermare con certezza che non sarà contrastata, perché raramente possiamo conoscere, sia pure approssimativamente, tutti i fattori che possono coesistere con essa, ed ancor meno calcolare il risultato collettivo di tanti elementi combinati"[49]. Alla luce di queste considerazioni Mill conclude che "la sociologia, considerata come sistema di deduzioni *a priori*, non può essere una scienza di predizioni positive, ma solo di tendenze"[50]. E sarebbe un errore supporre che tali tendenze siano "vere in ogni società senza eccezioni"[51], perché "tale supposizione sarebbe inconciliabile con la natura eminentemente modificabile dei fenomeni sociali, e con la moltitudine e varietà delle circostanze da cui sono modificati, circostanze che non sono mai le stesse, o magari quasi le stesse, in due società differenti, o in due differenti periodi della medesima società"[52].

Da queste considerazioni ne segue che possiamo approdare ad una spiegazione scientifica solo di fenomeni sociali limitati, per i quali è possibile una accettabile ricostruzione delle cause, che tuttavia sarà sempre necessariamente imperfetta; per questo motivo "le proposizioni generali che la scienza deduttiva (della società) può formare sono [...] ipotetiche, nel senso più rigoroso della parola"[53]. Naturalmente, le conclusioni a cui si perviene sono sempre relative a quelle condizioni iniziali che sono state assunte e quindi hanno una validità limitata. "Se - invece - desideriamo una maggiore approssimazione alla verità concreta, possiamo mirarvi solo prendendo nel computo, o tentando di prendere, un maggior numero di circostanze individualizzanti"[54]. "Considerando come l'incertezza delle nostre conclusioni - spiega Mill - aumenti in proporzione accelerata secondo che tentiamo di tener calcolo dell'effetto d'un maggior numero di cause concorrenti, le combinazioni ipotetiche di circostanze, su cui costruiamo i teoremi generali della scienza, non possono essere rese molto complesse senza accumulare una probabilità di errori in modo così rapido da privare presto di ogni valore le nostre conclusioni. Questo modo di indagine - conclude Mill - considerato come mezzo per ottenere proposizioni generali, si deve perciò limitare, sotto pena di faciloneria, a quelle classi di fatti sociali che, sebbene subiscano come il resto l'influenza di tutti gli agenti sociologici, sono sotto l'influenza *immediata*, per lo meno principalmente, solo di pochi"[55].

Mill, quindi, basa le sue posizioni anticollectivistiche su un fondamento epistemologico, dimostrando che per motivi strettamente epistemologici non è possibile un'analisi scientifica della società nella sua totalità. E' dunque vano ogni tentativo di individuare caratteristiche universali e permanenti e presunte leggi ineluttabili di evoluzione della società[56].

□ *Lo spazio della "libertà civile"*

Dopo aver *salvato* l'individuo dal determinismo ed avergli attribuito la responsabilità morale delle sue azioni, Stuart Mill si trova di fronte al problema di dover definire lo *spazio sociologico* entro il quale il singolo deve agire. Tutta la sua filosofia politica più che sulla libertà è incentrata sull'individualità: lo sviluppo dell'individualità è un valore in sé, perché grazie ad esso progredisce il genere umano. La libertà è la più importante condizione di tale sviluppo, e per Mill essa consiste innanzitutto nella determinazione di un ambito protetto, dentro il quale ogni individuo possa crescere intellettualmente e sviluppare liberamente la sua personalità senza subire l'oppressione del "potere della società".

Individuare il giusto equilibrio tra "indipendenza individuale" e "controllo sociale"[57], cioè tracciare i confini della "libertà civile"[58], è a giudizio di Mill "la questione vitale del futuro"[59]. La progressiva disgregazione dell'ordine politico aristocratico e l'affermazione dei regimi democratici nella seconda metà dell'ottocento, rendevano più drammatica questa necessità, poiché la libertà individuale si trovava di fronte ad un nuovo e più minaccioso nemico, la "tirannia dell'opinione"[60]. Mill condivide a pieno il grande allarme lanciato a questo proposito da Tocqueville, che, come si vedrà, è stato uno degli autori che maggiormente ha influenzato il pensiero politico milliano[61]. Agli occhi di un individualista e illuminista, quale Mill era, il potere del popolo, se non opportunamente arginato, rischiava di trasformarsi in "una tirannia sociale più potente di qualsiasi oppressione politica"[62], che avrebbe omologato e assoggettato le individualità alle opinioni della maggioranza, ricacciandole in una mediocrità indistinta.

Alla luce di questa sensibilità che gli derivava dalle letture tocquevilliane ed ormai in aperto contrasto con il dispotismo "liberticida" teorizzato dall'ultimo Comte, il filosofo inglese in *On Liberty* definisce un criterio in base al quale demarcare un'ingerenza lecita della società sugli individui da una illecita. "Il principio è - scrive Mill - che il solo scopo per il quale l'umanità è giustificata ad interferire, individualmente o collettivamente, nella libertà d'azione di chiunque, è quello di autoprotettersi. Il solo scopo per il quale si può legittimamente esercitare un potere su un qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è quello di impedirgli di nuocere agli altri. Il bene, fisico e morale, di questo individuo non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà felice, perché, secondo l'opinione altrui ciò sarebbe più saggio e perfino giusto: queste sono buone ragioni per fargli qualche rimostranza, per ragionare con lui, per convincerlo o per supplicarlo, ma non già per costringerlo o per recargli alcun male quando agisce altrimenti"[63]. Perché tale costrizione sia giustificata "occorre che l'azione da cui si desidera distoglierlo sia intesa a recar danno ad un altro. Il solo aspetto che della condotta di un individuo, per il quale egli deve rispondere alla società, è quello che riguarda gli altri. Per ciò che concerne soltanto lui, la sua indipendenza è di diritto assoluta. Su di esso, sul suo corpo e sulla sua mente, l'individuo è sovrano"[64].

La libertà civile, dunque, coincide con la non interferenza della società (in *On Liberty* Mill affronta in generale la questione del rapporto individuo-società, tralasciando il problema individuo-stato) su quelle azioni dei singoli che non arrecano alcun danno agli altri. Tale libertà comprende tre grandi categorie del pensare e dell'agire umano: a) "la sfera interiore della coscienza, ed esige la libertà di coscienza nel senso più ampio, libertà di pensiero e di sentimento, assoluta libertà di opinione in tutti i campi, pratico e speculativo, scientifico, morale teologico"[65]; b) "la libertà di seguire i propri gusti e le proprie inclinazioni, ovvero di programmare la nostra vita in conformità al nostro carattere, di fare quel che ci piace,

con tutte le possibili conseguenze, senza essere ostacolati dai nostri simili, fintantoché non arrechiamo loro danno, anche se essi dovessero ritenere il nostro comportamento stupido sbagliato o perverso”[66]; c) la “libertà di associazione tra gli individui”, che è strettamente legata alle prime due, cioè “la libertà di unirsi per uno scopo qualsiasi che non nuoccia agli altri, posto che si tratta di persone adulte, non costrette con la forza o con l’inganno”[67]. Solo se queste libertà sono “assolute e incondizionate” una società potrà essere “completamente libera”[68].

La distinzione tra *self regarding acts* e *other regarding acts*, con specifico riferimento al danno che arrecano o possono arrecare, è forse uno dei passaggi più deboli di *On Liberty*. La grande differenza nel trattamento che devono subire questi due insiemi di atti (i primi devono essere inviolabili e i secondi regolati) si scontra con l’enorme difficoltà di tracciare il confine che li divide. Infatti, gli atti individuali sono sottoposti ad un *processo di composizione* che genera *conseguenze inintenzionali*, per cui un atto che oggi può tranquillamente rientrare nella prima categoria, domani può rivelarsi dannoso per gli altri, e quindi afferire alla seconda categoria, e *viceversa*. Essendo infinite le conseguenze delle singole azioni e le possibili combinazioni casuali di catene di azioni indipendenti, sarà impossibile prevedere tutte le conseguenze inintenzionali; al più, si potrà ridefinire il confine tra *self regarding acts* e *other regarding acts* sulla base di quelle conseguenze inintenzionali *storicamente accreditate*, che non ci fanno dubitare che un certo atto è un *vantaggio* a livello individuale ma si trasforma in un *danno* a livello collettivo. Per far ciò, naturalmente, l’effetto perverso si deve essere già manifestato e ci deve essere la ragionevole aspettativa che, date quelle condizioni, si ripeterà in futuro con le stesse caratteristiche. Ma di ciò non possiamo avere alcuna garanzia.

Un ulteriore, ed ancor più serio problema, si pone per quegli atti che intaccano gli interessi altrui e che danneggiano gli altri individui, e che devono essere in qualche modo regolati, al fine di *comporre* gli interessi individuali e di tutelare la convivenza civile[69]. In linea con una consolidata tradizione liberale che va da Locke a Kant, fino a von Humboldt e Tocqueville, Mill risolve questo problema sostenendo che la libertà dell’individuo va limitata quando reca “disturbo alla libertà degli altri”[70]. Questa limitazione non può che essere fatta dal potere costituito, sulla base dei valori socialmente condivisi in un determinato periodo storico[71]. Nei regimi democratici, che costituiscono l’orizzonte politico-istituzionale di queste riflessioni milliane, questa lecita interferenza sulla condotta individuale non sarà altro che l’opinione della maggioranza imposta con legge alla minoranza; e tale opinione, confessa il filosofo inglese, “ha eguali probabilità di essere giusta o sbagliata”[72]. Essa, infatti, non è altro che l’opinione di alcuni individui “su ciò che è bene e ciò che è male per altri; e molto spesso non significa neanche questo: il pubblico passa con la più perfetta indifferenza, sopra i piaceri o la convenienza di coloro di cui biasima la condotta, e considera solo le proprie preferenze”[73]. Il vero problema è dunque quello dell’abuso che la maggioranza può fare di questo suo legittimo potere di limitare la libertà dei singoli per tutelare l’ordine sociale. Con questa confessione Mill sembra tornare al punto di partenza: occorre tutelare la libertà individuale per difendere il singolo soprattutto dallo strapotere della maggioranza, cioè dello stato democratico; ma per garantire la libertà dei singoli occorre in molti casi limitarla, e tale limitazione non può che essere una decisione *politica*, quindi dello *Stato*. Per tentare di spezzare questo circolo vizioso, che rappresenta un nodo gordiano per ogni filosofia liberale, Mill, come si vedrà, nelle *Considerazioni sul governo rappresentativo* seguirà sino in fondo l’insegnamento tocquevilliano, dedicandosi alla messa a punto di un assetto istituzionale che avesse come prima finalità quella di ridurre al minimo il rischio che la maggioranza abusi del suo potere.

□ *John Stuart Mill e Wilhelm von Humboldt: lo sviluppo dell'individuo è un bene in sé*

La filosofia liberale di Stuart Mill, come quella di qualsiasi altro autore che, in ambito filosofico, politico e istituzionale, si è impegnato nella difesa dell'individuo, finisce inevitabilmente per imbattersi nella domanda che è a fondamento di ogni forma di individualismo: per quale motivo occorre difendere l'individuo e consentirgli di svilupparsi al meglio delle sue possibilità? In altri termini, il fondamento epistemologico di tale scelta è un *principio razionale* ovvero essa non può che basarsi su un'opzione di valore? Stuart Mill, che è l'espressione più emblematica di una delicata fase di transizione nella quale convivono elementi tardo illuministi ed elementi pre-romantici, e che ha temperato il suo razionalismo positivistico con una sistematica frequentazione di una tradizione di pensiero empirista e fallibilista che va da Locke a Hume, fino a Burke, è consapevole dell'impossibilità di dare alle scelte di valore un *fundamentum inconcussum*. Il suo individualismo, quindi, si fonda su una scelta di valore, la quale non si può *dimostrare razionalmente* ma che si può solo *argomentare criticamente* sulla base di buone ragioni. Questa opzione assiologica è rappresentata dall'assunzione che l'individualità "ha un valore intrinseco"[74] e quindi è "di per se degna di considerazione"[75], e come tale va sviluppata al meglio.

A questo riguardo Mill riprende quasi alla lettera le posizioni di Wilhelm von Humboldt, che insieme a Tocqueville è l'autore ha maggiormente influenzato il liberalismo milliano. Nel *Saggio sui limiti dell'azione dello stato*, scritto nel 1792 e pubblicato solo nel 1850, il filosofo ed uomo politico tedesco aveva sostenuto che "il vero fine dell'uomo, assegnatogli dalla ragione eterna, è lo sviluppo più ampio e compiuto di tutte le sue attività"[76], e di conseguenza "la vera ragione non può desiderare per l'uomo un stato diverso da quello nel quale il singolo goda della più completa libertà di sviluppare in sé e intorno a sé la propria personalità"[77]. Partendo da queste considerazioni humboldtiane, Stuart Mill sostiene che sviluppare l'individualità vuol dire consentire a ciascuno di poter manifestare nel modo più completo ed originale la propria personalità, nutrendo e sviluppando il proprio intelletto ed elevando la propria coscienza e la propria moralità. "La natura umana - scrive Mill - non è una macchina da costruire secondo un modello e da far funzionare esattamente per compiere il lavoro prescritto, ma un albero che ha bisogno di crescere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente"[78].

L'*unicità* e l'*originalità* individuale può essere esaltata solo laddove c'è *diversità*, cioè quando i singoli possono condurre stili di vita diversi, poiché "persone diverse richiedono anche condizioni diverse per il loro sviluppo spirituale"[79]. E ci può essere diversità solo se sono garantiti due requisiti fondamentali la "libertà" e la "diversità delle situazioni"[80]. Mill ripropone la soluzione avanzata da Humboldt, per il quale lo sviluppo "più ampio" dell'uomo "richiede oltre alla libertà, la diversità delle condizioni", perché "l'uomo il più libero e indipendente si svilupperà tanto più lentamente quanto più uniformi saranno le sue condizioni di vita"[81]. Tale varietà di condizioni può essere effettiva, per Humboldt, solo in presenza di uno *stato minimo*, "che non intervenga più di quel che è necessario per dar loro [ai cittadini] la sicurezza interna ed esterna; che non limiti mai la loro libertà per uno scopo diverso"[82].

Questa posizione di Humboldt circa la salvaguardia della sfera individuale sembra apparentemente sovrapponibile a quella milliana, secondo cui solo quando c'è un danno (o

un imminente rischio di danno) si può ridurre la libertà individuale. Senonché, mentre Humboldt si riferisce specificamente all'azione dello stato, Mill si riferisce invece al potere della "società" genericamente intesa, mentre quando andrà a specificare i compiti dello stato si rivelerà molto più interventista del filosofo tedesco. Più che combattere lo statalismo, Mill in *On Liberty* è preoccupato dall'omologazione di massa e dallo strapotere della maggioranza, che sembravano un inevitabile degenerazione della democrazia. La *liberty* e la *variety of situations* costituiscono, dal suo punto di vista, il più potente "contravveleno" al dominio della "mediocrità", poiché avrebbero favorito quegli spiriti liberi ed originali che sanno sottrarsi ad una adesione acritica alla "consuetudine"[83], e che possono "respirare liberamente solo in un'atmosfera dilibertà"[84].

L'assuefazione alla consuetudine e soprattutto alle opinioni dominanti rappresenta per Mill uno dei principali mali del suo tempo, che non va evitato con un rifiuto aprioristico di queste credenze. Ogni idea, invece, va valutata *razionalmente e criticamente*; l'adesione ad essa, da parte di altri, è una "prova indiziaria", ma ogni singolo deve valutare caso per caso, consapevole che non ci sono consuetudini "buone in sé" e che ciò che può essere positivo per uno può essere invece negativo per un altro[85]. In sostanza, il singolo deve aderire ad un'opinione sulla base di una libera scelta, valutando, dal suo punto di vista e sulla base della sua razionalità, le ragioni a favore e quelle contro. Solo l'opzione per questo atteggiamento critico può consentire all'occidente di evitare "il dispotismo della consuetudine", il quale, osserva Mill, ormai domina in Oriente[86], dove le individualità sono sacrificate sull'altare dell'uniformità e della mediocrità collettiva.

Le nazioni europee hanno imboccato la strada del progresso anziché quella di una ristagnante stazionarietà perché hanno saputo salvaguardare la diversità "di caratteri e culture"[87]. E' a questa "pluralità di vie" che l'Europa deve "il suo sviluppo progressivo e multiforme"[88]. Ma per poter continuare a godere di questo privilegio, per poter evitare lo spettro "cinese" dell'"uniformità universale"[89], l'Europa dovrà difendersi dagli *effetti perversi* della tirannia dell'opinione generati dai regimi democratici, salvaguardando la *diversità*. Quest'ultima è una conquista che va continuamente difesa ed è ancora più precaria poiché "gli uomini diventano rapidamente incapaci di comprenderla quando per qualche tempo si sono assuefatti a non vederla"[90].

Nella riflessione milliana la *variety of situations* rimane un concetto generale, che nella sostanza coincide con la libertà di scelta dei singoli riguardo alla propria vita. Questa *libertà di scelta* è ciò che rende una società veramente umana, poiché fa sì che gli uomini siano liberi, intellettualmente maturi e moralmente elevati. "Chi sceglie autonomamente come vivere - scrive infatti Mill - usa tutte le sue facoltà. Deve usare l'osservazione per vedere, il ragionamento e il giudizio per prevedere, l'attività per raccogliere elementi di decisione, la discriminazione per decidere e, quando abbiamo deciso, la fermezza e l'autocontrollo per attenersi alla sua decisione deliberata. E queste qualità gli servono e le esercita esattamente nella misura in cui determina la propria condotta secondo il proprio giudizio e i propri sentimenti"[91]. Tale libertà di scelta, e quindi l'indipendenza degli individui, può essere fortificata e difesa anche con l'educazione, che stimola i singoli al ragionamento e alla moralità[92]. E per raggiungere questo scopo, l'educazione deve quanto più possibile libera, e quindi sottratta al controllo dello stato[93].

La *varietà di situazioni* è quindi una *libertà negativa*, una libertà *dalla* società, ma è anche una forma di *libertà positiva*, poiché le diverse situazione entro cui si muove il singolo sono dispensatrici di opportunità di pensiero e di azione per l'individuo stesso.

□ *Fallibilità umana e discussione critica*

La *variety of situations*, e quindi la *libertà di scelta*, può effettivamente consentire all'individuo di sottrarsi al *livellamento* delle opinioni solo se essa si traduce innanzitutto nella libertà di opinione, solo cioè se il singolo ha la possibilità di dissentire liberamente dalle opinioni dominanti e di confrontare il suo punto di vista con quello altrui. In questo modo, non solo si dà ad ogni individuo la possibilità di poter manifestare al meglio la propria personalità, poiché senza la libertà di pensiero si mortificherebbero pesantemente le sue qualità intellettuali e morali, ma si creano anche le condizioni per un continuo miglioramento della conoscenza, che non può che essere alimentata dalla contrapposizione tra idee diverse. La varietà di situazione, dunque, significa in primo luogo varietà di idee e di azioni.

La pretesa di essere infallibili e quindi di poter approdare a certezze assolute è, per Mill, uno dei pericoli più gravi per l'umanità, tanto che in nome di tale infallibilità la storia è stata tappezzata di quelle "occasioni in cui una generazione commette quegli spaventosi errori che suscitano lo sgomento e l'orrore dei posteri"[94]. Proibire o non prestare ascolto ad un'opinione, poiché si è sicuri della sua falsità, "significa, scrive Mill, che la propria certezza coincide con la certezza *assoluta*. Ogni soppressione della discussione è una presunzione di infallibilità"[95]. Senonché, "gli uomini non sono infallibili; le loro verità sono per la maggior parte delle mezze verità"[96]. Se guardiano al corso della storia, osserva Mill, notiamo che anche quelle che ai contemporanei di quell'epoca sembravano certezze incrollabili, nelle epoche successive si sono rivelate "non solo false, ma assurde; ed è altrettanto certo che molte opinioni oggi correnti saranno respinte nelle epoche future, così come molte opinioni un tempo diffuse sono respinte dal presente"[97]. La storia dunque ci insegna che non dobbiamo scambiare una *certezza psicologica* con una *certezza razionale*, "sentirsi sicuri di una dottrina, quale che sia, non significa pretendere l'infalibilità"[98]; di conseguenza, "non possiamo mai essere certi che l'opinione che noi cerchiamo di soffocare sia falsa e, quand'anche ne fossimo sicuri, rimarrebbe un danno reprimerla"[99].

Se presupponiamo la fallibilità umana, ne consegue che se vogliamo sviluppare la conoscenza dobbiamo confrontare criticamente le nostre "mezze verità". E quanto più effettiva e reale è questa competizione, tanto più ci possiamo avvicinare alla verità. "La libertà completa di contraddire e confutare la nostra opinione è precisamente la condizione che ci giustifica quando ne presumiamo la verità ai fini della nostra azione; e un essere umano non può avere in alcun altro modo la sicurezza razionale di essere nel vero"[100]. Stuart Mill avanza una *concezione relazionale* della verità: non ci sono verità certe e assolute e quella che noi consideriamo come verità non è altro che il risultato di una valutazione *comparativa* tra idee diverse; essendo il risultato della divergenza di opinioni essa "dipende dal raggiungimento di un equilibrio tra due serie di ragioni contrastanti"[101]. Le nostre verità sono dunque sempre *provvisorie e smentibili*, e devono essere continuamente sottoposte a critica. "Persino nella filosofia naturale, osserva Mill, si dà sempre qualche altra spiegazione possibile degli stessi fatti; una teoria geocentrica anziché eliocentrica, il flogisto invece dell'ossigeno; e bisogna dimostrare perché l'altra teoria non può essere quella vera: e fino a quando non è stata data la dimostrazione e non sappiamo come svolgerla, non comprendiamo i fondamenti della nostra opinione"[102].

Il contrasto di opinione è dunque il bene più prezioso per chi ha a cuore il progresso intellettuale dell'umanità, e "chi conosce solo le proprie opinioni, conosce ben poco"[103]; dobbiamo quindi essere grati a chi si *ribella* anche alle opinioni più accreditate. "Rivelare al mondo qualcosa che lo riguarda profondamente, e che fino ad allora ignorava, dimostrargli che si è sbagliato su una questione essenziale di interesse temporale e spirituale, questo è il maggior servizio che un uomo possa rendere ai suoi simili, e in certi casi [...] il dono più prezioso che si sia potuto fare all'umanità"[104]. La verità, quindi, non coincide con l'opinione prevalente, anzi, ci si può avvicinare ad essa quando si ha il coraggio di mettere in dubbio anche quelle che sembrano certezze inattaccabili, e per questo dobbiamo incoraggiare all'eresia[105]. *Consensum non facit veritatem*, e l'opinione di una sola persona può valere di più di quella di una moltitudine[106]. Va dunque evitato quell'atteggiamento relativista - che per Tocqueville[107] è una conseguenza negativa dell'egualitarismo delle società democratiche -, il quale induce a credere che siccome gli uomini tendono ad essere uguali, anche le opinioni sono uguali; e così come non c'è gerarchia tra gli individui non è possibile gerarchizzare neanche tali credenze, talchè sono vere quelle che sono sostenute dalla maggioranza. Va dunque capovolto un pericoloso luogo comune: è il dissenso e non l'unanimità la condizione per avvicinarsi alla verità.

E ciò vale sia se le credenze che sosteniamo sono false sia che sono vere. Se le nostre idee sono false, il confronto critico con le altre opinioni ci mostrerà che è opportuno abbracciare altre credenze che al confronto si sono rivelate migliori; se esse invece sono vere, la loro messa in discussione dimostrerà che non sono dei dogmi da accettare *a priori* e che invece ci sono buone ragioni per aderire ad esse. Ma molto spesso accade che le opinioni in contrasto contengano ognuna una parte di verità, in questo caso ogni individuo non ha che da imparare dal confronto con gli altri[108].

Come sarà un secolo dopo per il *razionalismo critico* di Popper ed Albert, anche la concezione evoluzionistica della conoscenza di Mill si fonda sulla consapevolezza della fallibilità della conoscenza umana. Se siamo esseri fallibili, possiamo avvicinarci alla verità *cooperando* attraverso un confronto critico, il quale può portarci a nuove e più fondate teorie solo se dimostriamo false quelle che già abbiamo. La scoperta dell'errore diventa così la molla per l'accrescimento della conoscenza. "Le credenze per le quali abbiamo il massimo di garanzie, sostiene Mill, non si fondano su alcun'altra salvaguardia se non quella di un invito permanente al mondo intero a dimostrarle infondate"[109]. Di conseguenza, "vi è la massima differenza fra il presumere che un'opinione sia vera, poiché con tutte le probabilità di essere contestata non è stata rifiutata, e il presumere la verità allo scopo di impedire che sia confutata. La libertà completa di contraddire e confutare la nostra opinione è precisamente la condizione che ci giustifica quando ne presumiamo la verità ai fini della nostra azione; e un essere umano non può avere in altro modo la sicurezza razionale di essere nel vero"[110]. La falsificazione va dunque ricercata e perseguita sistematicamente se vogliamo far avanzare e consolidare la nostra conoscenza. "Se non fosse stato permesso di mettere in dubbio la filosofia di Newton, afferma Mill, gli uomini non avrebbero potuto sentirsi così certi della verità come lo sono"[111]. La discussione critica deve essere lo strumento attraverso il quale si tenta di falsificare le teorie, ed essa si deve avvalere oltre che dell'"esperienza", anche della "discussione", la quale deve "mostrare come l'esperienza deve essere interpretata"[112].

Il metodo del confronto critico, secondo il filosofo inglese, vale oltre che per le teorie scientifiche, anche nel campo della morale, dove la competizione tra differenti proposte

etiche aiuta ad evitare cristallizzazioni e pericolosi dogmatismi, soprattutto in campo religioso[113]. “Credo che per produrre la rigenerazione morale dell’umanità dovrebbero coesistere, accanto alla morale cristiana - scrive l’agnostico Mill a cui stava a cuore la pacifica convivenza tra religioni diverse - anche etiche di derivazione diversa; che il sistema cristiano non rappresenta una eccezione alla regola secondo cui, in uno stadio imperfetto dello sviluppo intellettuale umano, gli interessi della verità esigono una diversità di opinioni”[114].

Questo atteggiamento *critico* per Mill è un attributo dell’uomo “saggio”, che, consapevole della propria fallibilità, vuole scoprire i propri errori ed imparare da essi[115]. Infatti, “nessun uomo saggio ha acquisito la sua saggezza diversamente; né la natura dell’intelletto umano consente di diventare saggi in altro modo”[116]. Ma questa saggezza può essere conseguita solo in un clima di libertà, che consente agli individui di poter *sfidare* senza alcun timore anche le idee più consolidate [117].

Il pluralismo delle idee è dunque un valore in sé, e l’atteggiamento antidogmatico consente all’individuo di procedere per tentativi, permettendogli di crescere intellettualmente e di maturare al meglio il suo atteggiamento verso la vita. Per Mill, nemico di ogni finalismo e di ogni perfettismo, la verità ha mille facce, e l’unica bussola per orientarci in questo labirinto è quella del *ragionamento*; un ragionamento tra interlocutori consapevoli della parzialità delle loro soluzioni e quindi consci di poter imparare l’uno dall’altro. Fallibilità umana, falsificabilità e discussione critica, i temi cardine di quello che sarà il razionalismo critico popperiano, non potevano trovare una più chiara e sistematica esplicitazione[118].

□ *La competizione come fonte di benessere*

Lo sviluppo dell’individuo va perseguito perché è un fine in sé. Ma per un individualista come Mill, che evita di reificare la società, il bene collettivo non è altro che il bene degli individui che la compongono. Il *progresso del singolo* significa dunque anche *progresso collettivo*. Di conseguenza, la libertà di opinione e il libero confronto critico tra le diverse idee, oltre a consentire la migliore manifestazione possibile delle singole personalità, è un potente fattore di progresso dell’intera società[119], per questo Mill sostiene che con l’eliminazione della libertà di pensiero e di opinione, oltre a provocare un “danno puramente personale”, si “defrauda la specie, la posterità, non meno che la generazione presente”[120].

La libertà di discussione consente alla nostra conoscenza di evolversi rimuovendo gli errori contenuti nelle nostre teorie, e questo sviluppo della conoscenza non può che favorire il benessere materiale della società, dato che le idee, come si è visto, sono alla base di qualsiasi trasformazione sociale[121]. Il benessere della società, dunque, dipende dalla possibilità di una libera competizione tra idee e punti di vista diversi; e quando tale confronto è impedito non solo si “intorpidisce” la mente umana, ma diventa “impossibile ogni progresso considerevole anche negli affari comuni della vita”; e se l’oppressione è molto forte si perde “a poco a poco anche quello che si era precedentemente conseguito”[122]. Occorre quindi salvaguardare la diversità e le libertà individuali se si ha a cuore il progresso materiale dell’umanità e se si vuole evitare quella asfissiante stagnazione delle consuetudini che per Mill stava impoverendo l’Oriente[123].

E’ soprattutto in nome di questi principi che il filosofo inglese, in polemica con i socialisti, difenderà il mercato, il quale, grazie al meccanismo della concorrenza, crea dei vantaggi

economici per i singoli e gli consente di realizzare meglio i loro obiettivi. I socialisti “dimenticano, scrive Mill nei *Principi di economia politica*, che dovunque non vi è concorrenza, vi è monopolio; e che il monopolio in tutte le sue forme, è una tassazione sugli uomini attivi per il mantenimento dell’indolenza, se non della ruberia. Essi dimenticano inoltre che, eccettuando la concorrenza tra i lavoratori, ogni altra concorrenza è a vantaggio dei lavoratori, riducendo il costo degli articoli che essi consumano; che perfino la concorrenza nel mercato del lavoro è una fonte non di salari bassi, ma di salari alti, ogni qual volta la concorrenza per il lavoro supera la concorrenza dei lavoratori, come avviene in America, nelle colonie e nei mestieri specializzati; [...] mentre se l’offerta di lavoratori è eccessiva, nemmeno il socialismo può impedire che la loro remunerazione sia bassa”[124]. La concorrenza dunque è “indispensabile al progresso”[125], e “invece di considerarla come il principio rovinoso e antisociale come è sostenuto dalla generalità dei socialisti, io ritengo, spiega Mill, che, anche allo stato attuale della società e dell’attività produttiva, ogni restrizione della concorrenza è un male, ed ogni sua estensione, anche se per un certo tempo possa danneggiare alcune categorie di lavoratori, è sempre in definitiva un bene. Essere protetti contro la concorrenza significa essere protetti nell’ozio, nell’apatia mentale, significa avere risparmiata la necessità di essere attivi e intelligenti quanto gli altri”[126].

La competizione, quindi, consentendo di esaltare le potenzialità soggettive favorisce il benessere sociale, ma, ancora una volta, per dispiegare i suoi effetti essa ha bisogno della libertà. Mill definisce così un rapporto diretto tra *individualità e progresso dell’umanità* e quindi tra *libertà e progresso*. Scrive infatti in uno dei passaggi più celebri di *On Liberty* che “l’unica fonte infallibile e permanente del progresso è la libertà, giacche grazie ad essa vi sono altrettanti possibili centri indipendenti di progresso quanti sono gli individui”[127]. Le argomentazioni milliane a favore della libertà sono dunque *latu sensu* utilitaristiche: se si è d’accordo che lo sviluppo degli individui ed il benessere sociale sono valori da incrementare, la libertà è utile ai singoli e all’umanità; ma si tratta di un utilitarismo *à la* Mill, edulcorato da un forte individualismo, e che ha poco in comune con il riduzionismo antropologico su cui si fonda l’ortodosso utilitarismo benthamiano.

□ *La democrazia è il controllo del potere*

Come era successo per Bentham e James Mill, John Stuart segue un percorso intellettuale che, muovendo da posizioni filosofiche, finisce inesorabilmente per imbattersi in una dimensione prettamente politico-istituzionale. La sua *filosofia della libertà* gli impone di non lasciare irrisolta la *magna quaestio* di quale fosse l’organizzazione istituzionale più idonea per sviluppare i singoli e proteggere la loro libertà. E, anche su questo terreno, egli imprime una svolta liberale alle proposte politiche dei *radical philosophers*, attestati su posizioni di democrazia radicale.

Jeremy Bentham e James Mill erano convinti che l’unico modo per realizzare l’idea utilitarista della *greatest happiness of the greatest number* fosse l’introduzione di un sistema radicalmente democratico, poiché il governo di uno o dei pochi sarebbe inevitabilmente mosso da un *sinister interest*, cioè da un interesse di parte in nome del quale la classe al potere avrebbe assoggettato i governati. Al contrario, con la democrazia si sarebbe evitata questa degenerazione e si sarebbe perseguito il bene collettivo poiché, come sostiene James Mill, “La Comunità non può avere un interesse opposto al proprio. Affermare ciò sarebbe una contraddizione in termini. La Comunità in se stessa, e rispetto a se stessa, non può avere *sinister interest* [...]. Questa è una proposizione indubitabile”[128]. Occorreva dunque

realizzare una democrazia pura, superando qualsiasi forma di governo misto e togliendo alla aristocrazia ogni potere, cominciando con l'abolizione della Camera dei Lord. È l'unico sistema democratico che può realmente funzionare è la democrazia rappresentativa, fondata su una rappresentanza che fosse lo specchio della società, e quindi eletta a suffragio universale. Solo così si sarebbe potuta manifestare quella identità di interessi tra rappresentanti e rappresentati, che per i filosofi radicali era un fatto naturale, e che doveva essere collocata a fondamento del regime politico[129].

Avendo prontamente intuito la dimensione *epocale* della lezione tocquevilliana sulla tirannia della maggioranza e fortemente condizionato dalle critiche che i romantici Carlyle e Maculay muovevano ai suoi maestri, John Stuart Mill tempera il radicalismo democratico con una maggiore sensibilità *storicista*. A suo giudizio la democrazia non è uno schema astratto che, essendo derivato dalle attitudini antropologiche dei singoli, è dotato di una sua intrinseca universalità; essa è invece un regime politico che deve essere realizzato in armonia con i “gusti e le abitudini” del popolo[130], e più in generale con le forze sociali esistenti, al fine di modulare le soluzioni istituzionali. Occorre dunque respingere, per Mill, sia la posizione razionalistica di chi ritiene che le forme di governo vanno semplicemente scelte sulla base di astratto calcolo mezzi/fini, sia quella di coloro che al contrario ritengono che essa non può essere oggetto di scelta, in quanto è il “prodotto spontaneo” di processi storici sui quali l'uomo non può intervenire [131]. Il regime politico, secondo il filosofo inglese, può essere oggetto di scelta, a condizione che tale decisione da un lato si fondi su precise opzioni ideali e dall'altro tenga conto delle condizioni storiche e sappia sfruttare al meglio le forze sociali che operano in una certa comunità[132]. Vanno dunque esplicitate quelle “condizioni” che, se soddisfatte, fanno sì che la scelta del regime democratico si riveli la migliore possibile.

La prima condizione sulla base della quale Mill sceglie il sistema democratico non può che essere la scelta di valore dell'individualità. Se lo sviluppo intellettuale e morale di ogni individuo costituisce un valore, come lo è per Mill, allora il sistema democratico si rivela la migliore forma di governo, perché è quella che meglio consente la libera manifestazione delle qualità soggettive. Garantendo ad ognuno un margine di libertà e coinvolgendo tutti nel circuito politico, questo regime favorisce il pieno sviluppo delle attitudini individuali ed assicura ad ognuno un margine di autonomia per realizzare i propri progetti. Ciò fa sì che questa forma di governo sia qualcosa di più di una semplice soluzione istituzionale, essa viene invece ad acquisire una connotazione morale.

Ma la democrazia è quel tipo di organizzazione politica che garantisce anche il più alto benessere individuale e collettivo, perché lascia gli individui liberi di cooperare per risolvere i loro problemi. Se guardiamo alla storia, osserva Mill, non possiamo fare a meno di constatare che “tutte le comunità libere hanno potuto lamentare un minore numero di delitti e di ingiustizie sociali, e hanno goduto maggiore prosperità da ogni punto di vista che non le altre comunità, o esse medesime dopo aver perduto la libertà”[133]. Questo sistema, inoltre, è durevole perché non si oppone alle dinamiche delle forze sociali, non le reprime, ma cerca di incanalarle in un meccanismo di cooperazione, consentendo ad esse di perseguire i loro interessi.

Fissato il *principio* resta da definire il *fatto* che da esso deriva, cioè le caratteristiche che deve avere il sistema democratico. La democrazia - spiega Mill, anticipando nella sostanza le note tesi popperiana sulla *società aperta* - si caratterizza non per il governo del popolo, ma perché

permette al popolo di controllare coloro che esercitano il potere[134]. “Governo rappresentativo, scrive il filosofo inglese, significa che la nazione tutta, o almeno una parte di essa, esercita per mezzo dei deputati, periodicamente eletti, il supremo controllo del potere, controllo che non manca in nessuna costituzione. Questo supremo controllo deve essere posseduto per intero dalla nazione”[135]. E non bisogna confondere questo controllo con l’esercizio diretto del potere, perché “la stessa persona o il medesimo corpo possono essere capaci di controllare ogni cosa ma non possono far tutto, e in molti casi il controllo sarà più perfetto quanto meno si tenderà ad esplicare direttamente l’esercizio dei poteri”[136]. Sul piano istituzionale ne consegue che “il vero compito dell’assemblea governativa non è di governare, al quale è inadatta; ma di sorvegliare e controllare il governo, di sottoporre a critica tutti i suoi atti, di esigerne l’esposizione e la giustificazione quando essi appaiono discutibili, di biasimarli se sono condannabili, di allontanare dal loro impiego gli uomini che compongono il governo se abusano del loro incarico o se l’assolvono in modo contrario alla volontà della nazione, e di nominare virtualmente o espressamente i loro successori”[137].

Il vero problema è che questo controllo di chi comanda è difficile da realizzare in una democrazia, perché i governanti godono del sostegno della maggioranza dei cittadini, e “non è possibile un’organizzazione numericamente abbastanza forte per sostenere le opinioni dissidenti e gli interessi minacciati o pericolanti”[138]. E’ difficile cioè mantenere quel pluralismo che ha consentito a tutte le società di progredire, garantendo “un punto di appoggio per le resistenze individuali contro le tendenze del potere che è al governo; una protezione, un punto di difesa contro le opinioni e gli interessi che l’opinione pubblica dominante guarda con disfavore”[139].

Nel definire gli strumenti istituzionali per consentire al popolo di esercitare tale controllo, Mill è quindi fortemente condizionato dalla sorprendente *scoperta* tocquevilliana, che ha “mutato il volto della filosofia politica”[140], stando alla quale una democrazia rappresentativa si sarebbe potuto affermare un *sinister interest*, e che esso, sotto forma di tirannia della maggioranza, rischiava di essere addirittura più subdolo e quindi più pericoloso di quelle degenerazioni a cui erano soggetti i governi dispotici ed aristocratici, tanto da rivelarsi insufficiente il solo controllo della minoranza sulla maggioranza. Muovendo da questi presupposti, Stuart Mill mette a punto la sua proposta politico-istituzionale.

Il *governo rappresentativo* secondo il filosofo inglese deve prevedere una camera eletta a suffragio universale maschile e femminile. Qualsiasi limitazione del voto avrebbe favorito il cristallizzarsi di interessi di parte e avrebbe impedito agli esclusi di agire per tutelare i propri interessi. Le uniche esclusioni ammissibili sono quelle degli analfabeti, che per Mill non hanno i requisiti minimi intellettuali per poter decidere di politica, di coloro che non pagano le tasse, perché sarebbero poco responsabili nelle loro decisioni, e di coloro che, pur avendone la possibilità, si fanno mantenere dallo stato, perché hanno rinunciato ad essere individui uguali agli altri[141]. Il sistema elettorale deve essere proporzionale - Mill è un grande sostenitore del metodo del *single transferable vote* proposto da Hare[142] - poiché le minoranze devono avere la possibilità di essere rappresentate. Andava quindi superato il sistema maggioritario del *plurality system* in vigore in Inghilterra che, sovrarappresentando la maggioranza, le conferiva un enorme potere a scapito delle minoranze, alcune delle quali erano completamente escluse dal parlamento. Il sistema elettorale proporzionale - che insieme alla richiesta di suffragio universale sono stati i cavalli di battaglia del Mill

pubblicista e parlamentare - è un baluardo fondamentale contro lo strapotere della maggioranza perché, nella versione inventata da Hare, consente a quasi tutti i cittadini di avere in parlamento il rappresentante per il quale ha votato, cosicché l'organo rappresentativo diventa in qualche modo lo *specchio* delle opinioni e degli interessi esistenti nel paese[143].

Tuttavia, l'estensione alla grande massa del diritto di voto avrebbe inevitabilmente abbassato il livello intellettuale di coloro che adottano decisioni politiche, con grave rischio per il funzionamento di un regime che, a giudizio di Mill, può invece funzionare solo se i cittadini hanno raggiunto quel livello intellettuale che gli consente di occuparsi dei pubblici affari. Questo inconveniente può essere ovviato introducendo il *voto plurimo*, cioè permettendo ad ogni elettore di dare più voti, in una stessa elezione, a seconda del suo livello culturale. Grazie a questo sistema, l'educazione avrebbe potuto "controbilanciare il peso numerico delle classi meno colte"[144]. Ma la competenza nella gestione della cosa pubblica doveva avere un peso anche nella formazione delle leggi, che sono lo strumento principale per il governo di una comunità. Così Stuart Mill propone l'istituzione di una *Legislative Commission*, formata dalle persone più competenti in materia di affari pubblici, sul modello del Senato romano, con il compito di elaborare le leggi che l'assemblea legislativa avrebbe poi dovuto votare[145]. In questo modo si sarebbe conciliata la necessità di avere delle competenze indispensabili per far funzionare un regime politico, con la sovranità popolare e con il controllo popolare del governo che sono l'essenza della democrazia.

Mill, inoltre, propone l'introduzione di "istituzioni rappresentative locali"[146], che sarebbero state un ottimo antidoto alle degenerazioni del potere centrale e al tempo stesso avrebbero favorito l'educazione politica delle grandi masse, perché in tali istituzioni si richiede un livello inferiore di competenze e perché in esse vengano trattati interessi più vicini a quelli privati di ogni singolo cittadino[147]. Per questi motivi, sostiene Mill, l'organizzazione dello stato deve contemplare "la più ampia diffusione del potere compatibile con l'efficienza"[148].

□ *Per una teoria della liberaldemocrazia: John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville*

Con le *Considerazioni sul governo rappresentativo* - ultima grande opera di Mill - si compie la svolta liberale del filosofo inglese. Partendo dalle posizioni di democrazia radicale dei *radical philosophers* Mill, illuminato dall'insegnamento tocquevilliano, si rende conto che una democrazia senza liberalismo rischia di trasformarsi in una nuova forma di dispotismo. Per rendere veramente democratico un regime non è sufficiente il libero consenso, perché, come era accaduto con Napoleone III in Francia, anche una degenerazione antidemocratica può avvenire tramite libere elezioni. Occorre dunque fondare il governo rappresentativo sulla tutela delle libertà degli individui e delle minoranze, e definire meccanismi istituzionali che consentano a queste ultime di poter diventare maggioranze. Solo così è possibile controllare il potere, e salvaguardare quell'"antagonismo" che rende veramente democratico un regime politico. "L'annientamento spirituale della minoranza, scrive Mill, non è il frutto naturale o necessario della libertà, bensì qualche cosa di diametralmente opposto al principio fondamentale della democrazia [...]. Al di fuori di questo principio non è possibile una vera democrazia, ma solo una falsa apparenza di democrazia"[149].

Mill, per certi versi, compie un percorso inverso rispetto a quello seguito da Tocqueville, che, da aristocratico liberale scopre la democrazia, e rendendosi conto che è di fronte ad un

processo inarrestabile, la disseziona in tutti i suoi aspetti al fine di individuarne le caratteristiche fisiologiche e di trovare i rimedi alle sue intrinseche tendenze degenerative[150]. Il filosofo inglese, invece, non ha mai dubitato della sua fede democratica, ma le frequentazioni tocquevilliane lo hanno indotto a edulcorare notevolmente il suo radicalismo per concentrarsi sui rimedi *liberali* alle minacce insite nel regime democratico[151].

Condividendo, con il suo amico e corrispondente francese, l'ansia per le sorti della libertà in un mondo che presentava rivolgimenti epocali, Stuart Mill in fondo pensa che, oltre che con i rimedi *istituzionali*, il singolo si poteva difendere dalle nuove minacce elevandosi culturalmente[152]. Egli non teme il disordine che può essere provocato dall'ingresso sulla scena politica delle grandi masse, ma è assillato dalla preoccupazione che queste ultime - e quindi la maggioranza - potessero realizzare un ordine troppo rigido, oppressivo, che avrebbe azzerato le differenze soggettive, instaurando una tirannia sugli spiriti[153]. E la crescita culturale, la cui promozione per Mill deve essere uno dei compiti principali dello stato[154], rappresenta a suo avviso il rimedio ulteriore e forse decisivo contro questa incombente minaccia e la via migliore per esaltare gli individui e per metterli in grado di far fronte agli inediti scenari e alle nuove opportunità che si dischiudevano agli occhi dell'uomo del tardo ottocento, non solo in ambito politico ma in tutti i campi del sapere.

L'elevazione intellettuale e morale degli individui ai suoi occhi rappresentava la migliore garanzia per governare questi processi e per sfruttare le nuove opportunità. Naturalmente, lo sviluppo dei singoli può avvenire solo in un regime di libertà, e uno dei modi per difendere quest'ultima è la maturazione degli individui e la loro educazione ad uno spirito pubblico che consenta loro di impegnarsi con profitto nelle faccende politiche. Ancora una volta, dunque, libertà ed individualità si richiamano e si rafforzano reciprocamente e sono il più potente antidoto contro i due più pericolosi nemici della democrazia: "l'ignoranza e l'incapacità generale del corpo controllante o più precisamente l'insufficienza delle sue qualità intellettuali"[155] e il pericolo "di una legislazione di classe della maggioranza numerica, in quanto questa sia composta da una medesima classe"[156].

Mill derivava da Comte e da Saint-Simon la convinzione che, al di là di tutto, fosse la competenza la molla del progresso dell'umanità, e quindi - attraverso il voto multiplo e la Commissione legislativa - essa doveva avere gli strumenti per svolgere una funzione privilegiata anche nelle questioni politiche. Sulle scia di Saint-Simon, secondo il quale la storia è un susseguirsi di periodi "organici" e periodi "critici", Mill sostiene che storicamente si alternano fasi di "transizione", caratterizzate da instabilità politica e sociale e da un insufficiente livello intellettuale e morale, e fasi "naturali", nella quali si affermano le persone culturalmente e moralmente più dotate[157]. Il problema milliano è dunque quello di far sì che la transizione verso la democrazia porti al più presto ad una fase "naturale", che consenta alla collettività di continuare e di accelerare il suo progresso.

□ *Le critiche al comunismo*

Moralmente e politicamente schierato nella difesa dei ceti più deboli, Stuart Mill ha nei confronti delle dottrine socialiste che si andavano affermando intorno alla metà dell'ottocento un atteggiamento oscillante. Se nella terza edizione dei *Principi* egli fa ampie concessioni al socialismo, alcuni anni dopo riaffermerà con forza, in *On Liberty*, il suo individualismo e nei *Chapters on Socialism* - che rappresentano degli appunti per uno studio

sul socialismo che Mill non riuscì ad ultimare - egli renderà ancora più chiara la sua posizione di difesa, ad alcune condizioni, del capitalismo. Naturalmente, il socialismo con il quale si confronta Mill è un socialismo *pre-scientifico*, che non è ancora stato rivoluzionato da Marx - il quale, benché contemporaneo, è stato completamente ignorato da Mill.

Nell'ambito delle dottrine socialiste genericamente intese, il filosofo inglese assume una posizione fortemente critica nei confronti del "socialismo rivoluzionario", cioè di quelle prime forme di comunismo proposte da Owen e da Blanc, che a suo giudizio avrebbero annullato le individualità; mentre manifesta la sua simpatia per quel socialismo cooperativistico ed associazionistico propugnato da Saint Simon e soprattutto da Fourier, che non era incompatibile con la concorrenza e con la proprietà privata.

Il sistema comunista, caratterizzato dalla collettivizzazione dei mezzi di produzione e dalla distribuzione egualitaria del lavoro e dei prodotti, va incontro a delle obiezioni decisive. Per funzionare infatti esso richiede un forte potere centrale che configurerebbe inevitabilmente un "dispotismo assoluto nei capi della società"[158], che assoggetterebbe i singoli individui. Una società assolutamente egualitaria nella distribuzione del lavoro e dei prodotti, è per Mill "una presupposizione troppo chimerica per meritare di essere combattuta" e molto pericolosa[159]; questo tipo di uguaglianza potrebbe essere infatti realizzato solo da un potere "esercitato da esseri ritenuti di natura superiore alla umana, e protetti da terrori soprannaturali"[160]. Il comunismo, quindi, distrugge qualsiasi spazio per le libertà individuali, realizzando il maggiore assoggettamento possibile del singolo nei confronti del potere[161]. Verrebbero quindi fortemente mortificate le soggettività, poiché gli individui non avrebbero la possibilità di realizzare pienamente le proprie personalità, e di conseguenza si penalizzerebbero quelle competenze che per Mill sono il motore del progresso dell'umanità[162]. Inoltre, si rinunciarebbe ai vantaggi derivanti dalla divisione del lavoro e dalla ineguale remunerazione del lavoro, che sono potenti stimoli ad agire per i singoli e che favoriscono l'efficienza e quindi il progresso economico[163].

Il miglioramento delle condizioni di vita dei più svantaggiati va invece perseguito, secondo il filosofo inglese, mantenendo la proprietà privata e soprattutto sviluppando la competizione[164]. Quest'ultima, come si è visto, oltre a permettere ai singoli di esprimere al meglio le loro potenzialità e quindi la loro personalità, si rivela un potente fattore di progresso dei più disagiati, perché favorisce una riduzione del prezzo dei prodotti, l'eliminazione di posizioni di privilegio e, in alcuni casi, anche un aumento dei salari[165]. In polemica con Louis Blanc, secondo il quale la competizione è "un sistema di sterminio" che genera "indigenza"[166], Stuart Mill sostiene che grazie ad essa, il sistema economico capitalistico stava lentamente migliorando le condizioni dei più poveri, favorendo, più in generale il progresso della civiltà[167]. La competizione, dunque, non va limitata ma accentuata, e deve essere lo stato ad intervenire per svilupparla quando è insufficiente e per garantire, attraverso le leggi, che essa non si traduca in una frode nei confronti dei soggetti più deboli e che la qualità dei prodotti non scenda sotto un certo livello[168].

Scartato il comunismo, Mill guarda con interesse al socialismo di Fourier, che prevedeva che dovevano essere delle associazioni di operai a detenere i mezzi di produzione, al fine di una più equa distribuzione della ricchezza[169]. Profondamente colpito dal grande divario nelle condizioni economiche delle varie classi, Mill vede nel fourierismo un possibile strumento per ridurle senza rinunciare alla proprietà privata e alla concorrenza. Tuttavia, il filosofo inglese sospende il giudizio, sostenendo - nei *Principi* - che allo stato attuale "siamo

troppo ignoranti sulle possibilità offerte sia dal regime individualistico nella sua forma migliore, sia dal socialismo nella sua forma migliore, per decidere quale delle due forme sarà quella finale della società umana”[170]. In ogni caso, continua Mill, “è probabile che la decisione dipenda in gran parte da un’unica considerazione: quale dei due sistemi sia compatibile con il massimo sviluppo della libertà e della spontaneità umane”[171]. Nel frattempo, però, “possiamo affermare che per parecchio tempo a venire l’economista dovrà principalmente occuparsi delle condizioni dell’esistenza e del progresso pertinenti ad una società fondata sulla proprietà privata e sulla concorrenza; e che nello stadio attuale del progresso umano lo scopo cui si deve principalmente mirare non è il sovvertimento del sistema della proprietà individuale, ma il miglioramento di tale sistema, e la piena partecipazione di ogni membro della collettività ai benefici che esso offre”[172].

La radicale opzione individualistica e liberale che Mill farà negli scritti successivi ai *Principi di economia politica* non fa dubitare della sua totale avversione ad ogni forma di organizzazione sociale che elimini la proprietà privata e la concorrenza e che quindi annulli le libertà individuali, concentrando tutti i poteri in un oppressivo governo centrale. Scriverà infatti nell’*Autobiografia*, di considerarsi un democratico e non un socialista[173] e che ripudiava “con il massimo vigore quella tirannia della società sugli individuo che la maggior parte dei sistemi socialisti si suppone implichi [...]”[174]. Essendo il suo liberalismo prima di tutto un atteggiamento morale, Mill, con il suo proverbiale approccio sperimentale, si avvicina alle nuove dottrine con l’intento di capire se esse possono essere in qualche modo un rimedio alla diffusa miseria presente nella società in cui viveva. Rifiutato il comunismo e sospendendo il giudizio sulla scelta socialista egli, nella sostanza, ritiene che il vero rimedio alla povertà e alle ingiustizie sociali fosse una redistribuzione della ricchezza nell’ambito del sistema capitalistico, che i governi dovevano attuare mediante una “legislazione sociale”.

□ *Laissez faire con le dovute eccezioni*

La definizione dei margini di intervento dello stato, diventa dunque un passaggio decisivo del *reformismo* milliano. E Mill nei *Principi*, che è molto di più di un semplice trattato di economia, non si sottrae a questo compito.

Egli delinea innanzitutto quelle che devono essere le “funzioni necessarie del governo”, cioè quelle funzioni che “universalmente si riconoscono ad esso spettanti”[175]. La più importante è certamente l’elaborazione e l’applicazione di quella complessa struttura giuridica, costituita dalle norme civili, penali, commerciali e fiscali, che costituisce l’ossatura di qualsiasi convivenza civile. E lo stato deve prestare particolare attenzione a garantire la proprietà e la sicurezza personale, poiché quando esse “sono in certo grado insicure, tutti i possessi dei deboli sono alla mercè dei forti”[176]. Va garantito l’ordine pubblico ed una certezza nei rapporti giuridici tra i privati e tra questi ultimi e lo stato, non solo per consentire la convivenza pacifica, ma anche per favorire lo sviluppo economico, che ha bisogno di stabilità nei rapporti giuridici, di tutela della proprietà e delle libertà individuali. In particolare, occorrono norme che evitino indebite ed arbitrarie interferenze dello stato nelle attività economiche private, che avrebbero “un effetto deleterio sugli incentivi della prosperità nazionale”[177]. “Nessun paese - spiega Mill - in cui il popolo fosse esposto senza limiti alle esazioni arbitrarie da parte dei funzionari del governo, ha mai continuato ad avere un’attività produttiva o una ricchezza. Bastano poche generazioni di tale governo per estinguere sia l’una che l’altra”[178].

Oltre ad esercitare queste “funzioni necessarie” lo stato, osserva Mill, spesso ha esteso indebitamente il suo campo d’azione, intervenendo, sulla base di “teorie erronee”, in settori nei quali è opportuno che si astenesse[179]. In particolare, esso ha spesso interferito con le dinamiche della produzione provocando degli effetti economici negativi. Il caso più importante è rappresentato dalla “dottrina della protezione dell’industria nazionale” attraverso dazi ed altre barriere doganali. Lo stato, per Mill, si deve astenere da questi interventi, perché essi sono contrari agli interessi dei consumatori, poiché gli impediscono di acquistare merci estere ad un prezzo più basso o migliori[180]. E sulla base dello stesso principio l’economista inglese condanna le interferenze governative con le dinamiche dei prezzi. Fissare prezzi massimi o prezzi minimi significa danneggiare la concorrenza che, come si è visto, per Mill è uno strumento per il progresso economico e civile e anche una garanzia per i più svantaggiati. E lo stesso discorso vale anche per la fissazione dei salari, che devono essere determinati dalla libera contrattazione tra le classi lavoratrice e i detentori dei mezzi di produzioni, sulla base delle rispettive esigenze economiche. Vanno quindi condannate le leggi contro le associazioni operaie perché limitano le libertà soggettive e interferiscono indebitamente nei processi economici. “Finché le coalizioni per elevare i salari erano vietate per legge - spiega Mill - la legge appariva agli operai essere l’unica causa dei bassi salari, mentre nessuno negava che essa avesse fatto del suo meglio per produrre dei salari bassi. L’esperienza degli scioperi è stato il migliore insegnamento, per le classi lavoratrici, sull’argomento della relazione tra salari e la domanda e l’offerta di lavoro; ed è molto importante che questo corso di istruzione non venga disturbato”[181].

Pur ammettendo che non c’è una “soluzione generale”[182], Mill afferma che per quel che riguarda il ruolo dello stato “il lasciar fare dovrebbe essere la pratica generale; ogni distacco da tale norma, salvo che sia richiesto da una necessità impellente, è certamente un male”[183]. Ed è un male perché “non vi è nessuno più adatto a condurre un affare o a decidere come o da chi debba essere condotto, quanto coloro che vi hanno un interesse personale”[184]. Inoltre, non limitare l’iniziativa privata significa dare a ognuno la possibilità di sviluppare nel migliore dei modi la propria personalità e soprattutto evitare di accrescere “senza necessità” i poteri dello stato[185]. Mill, come si è visto, ritiene che ogni estensione dell’intervento statale “debba essere guardata con estremo sospetto”[186], perché la dilatazione del potere centrale “trasforma sempre più i cittadini attivi ed ambiziosi in appendici del governo o di qualche partito che aspiri a diventarlo”[187]. “Se le strade, le ferrovie, le banche, le compagnie di assicurazione, le grandi società per azioni, le università e gli istituti di beneficenza - spiega Mill - fossero altrettante branche del governo; se inoltre le amministrazioni municipali e locali, con tutte le loro funzioni fossero altrettanti dipartimenti dell’amministrazione centrale; se i dipendenti di tutte queste imprese e istituzioni fossero nominati e pagati dal governo e da questo soltanto di aspettassero un miglioramento di vita, tutta la libertà di stampa e il fondamento democratico del potere legislativo non basterebbero a rendere questo o altri paesi liberi se non di nome”[188]. E quanto più l’apparato amministrativo fosse “organizzato in modo scientifico”, tanto più “il male sarebbe grande”[189].

Ma non è solo una questione di libertà, è anche una questione di efficienza. Innanzitutto perché i funzionari statali che attueranno un certo intervento hanno un minor interesse al risultato di quanto non lo possa avere un privato[190]; ed in secondo luogo perché ogni nuova funzione finisce per appesantire ulteriormente il governo che è già “sovraccarico di doveri”, con la conseguenza che “la maggior parte delle cose sono mal fatte”[191]. Ed anche ammettendo, ipotizza Mill, che “un governo fosse superiore come intelligenza e

cultura a ciascun singolo individuo della nazione, deve essere inferiore a tutti gli individui della nazione presi assieme. Esso non può possedere in se stesso, nè può assumere al proprio servizio, più di una parte delle capacità di cui il paese dispone, applicabili a qualsiasi scopo dato”[192]. Per il filosofo inglese non è dunque possibile centralizzare la conoscenza, perché - spiega Mill, con evidente assonanza con quelle che poi saranno le note tesi hayekiana sulla dispersione della conoscenza, - ci sono “molte persone ugualmente qualificate al lavoro di quelle impiegate dal governo [...], nelle cui mani, nei casi più comuni, un sistema di azione individuale tende naturalmente ad affidare il lavoro, giacche esse sono capaci di farlo meglio o a condizioni migliori di qualsiasi altra persona”[193].

Il *laissez faire* deve quindi essere la regola ed il governo deve intervenire solo “in difetto di un’iniziativa privata”[194]. Tuttavia, Stuart Mill ammette alcune importanti eccezioni a questo *principio di sussidiarietà*. E’ il caso, ad esempio, della “pubblica carità”, che è un dovere dello stato per garantire a tutti un’esistenza dignitosa[195]. Fermamente contrario ad ogni atteggiamento filantropico e paternalistico[196], Mill sostiene che sia compito del governo intervenire a sostegno dei più disagiati attraverso un’assistenza che “non sia tale da rendere superfluo di aiutarsi da se stessi, sostituendo essa stessa al lavoro, alla capacità e alla prudenza della persona assistita, ma si limiti ad offrire una migliore speranza di conseguire il successo con quei mezzi legittimi”[197]. L’intervento governativo deve quindi dare a tutti gli individui i mezzi per emanciparsi dalla loro condizione di povertà e più in generale per migliorare le loro condizioni di vita, in modo tale da poter presto fare a meno dell’assistenza statale[198]. Se non soggetta a queste condizioni, l’assistenza pubblica finisce, sostiene Mill, per dilapidare inutilmente risorse e soprattutto per deprimere l’iniziativa individuale creando una pericolosa dipendenza dallo stato[199].

L’intervento dello stato è giustificato solo se è finalizzato a promuovere l’iniziativa individuale. “Un buon governo - scrive Mill - darà tutto il suo aiuto in forma tale da incoraggiare e promuovere ogni rendimento, che esso possa trovare nel pubblico, dello spirito di attività individuale. Sarà assiduo nel rimuovere ostacoli e difficoltà all’iniziativa volontaria, e nel dare tutte quelle agevolazioni e quegli ordini e quelle direttive che possano dimostrarsi necessarie; assegnerà i suoi mezzi pecuniari, ove possibile, per aiutare gli sforzi privati piuttosto che per sostituirsi ad essi, e farà entrare in gioco il suo meccanismo degli onori e ricompense per suscitare tali sforzi. Ove l’aiuto del governo sia data semplicemente in difetto di un’iniziativa privata, esso dovrebbe essere tale, nei limiti del possibile, da rappresentare per il popolo un corso di istruzione nell’arte di compiere grandi cose mediante l’energia individuale e la collaborazione volontaria”[200].

E’ attraverso soprattutto questi interventi che lo stato deve assicurare quella “giustizia sociale e distributiva”[201] a favore dei più svantaggi, che costituisce un elemento di differenziazione di Mill rispetto alla tradizione dell’economia classica alla quale comunque appartiene e che è valse all’economista inglese le critiche dei liberisti *austriaci*[202]. Per Mill le leggi della distribuzione - a differenza di quella della produzione che sono “leggi di natura” - “dipendono dalla volontà umana”[203], e quindi devono essere definite sulla base della scelta di valore per il miglioramento delle condizioni di vita dei singoli e quindi delle loro opportunità di vita. E tali interventi redistributivi, che comunque non dovevano intaccare la sfera “sacra” dei *self regarding acts*,[204] per il funzionario della compagnia delle Indie consistono innanzitutto in una redistribuzione della proprietà della terra, mediante limitazioni al diritto di ereditare. Per Mill il principio che la “proprietà è sacra” non si applica a quella terriera, poiché “essa è l’eredità originale di tutta specie umana”[205].

Cosicché, quando “la massa della collettività è stata diseredata della sua quota della proprietà terriera, e questa è diventata l’attributo esclusivo di una piccola minoranza”[206], è giusto redistribuire tale proprietà, limitando in alcuni casi il diritto di successione, quando essa non si fonda sul lavoro, ma sul mero privilegio. In questo modo si consentirà ad altri individui di poterla sfruttare meglio e di migliorare le loro condizioni di vita[207].

Pur con incertezze e oscillazioni che in alcune circostanze non sembrano metterlo al riparo da contraddizioni (si pensi all’affermazione che l’intervento governativo è lecito ogni volta che le azioni individuali “si estendono indefinitivamente oltre gli individui stessi, ad interessi della nazione della posterità”)[208], Mill è un economista classico erede di Smith, di Ricardo e di Malthus. Egli difende un sistema capitalistico e teorizza un intervento dello stato, che, salvaguardando la competizione tra merci e tra idee e aiutando i singoli a migliorare le proprie condizioni sociali e ad elevare le proprie capacità intellettive, garantisca quelle *libertà individuali* e quella *varietà di situazioni* che sono le condizioni per il progresso individuale e collettivo, che è il *leit motive* della sua *filosofia della libertà*.

Vita e opere di John Stuart Mill

□ La vita

Filosofo ed economista, John Stuart Mill è uno dei più grandi pensatori del XIX secolo. Vissuto in uno dei periodi di più intensa e drammatica trasformazione della storia inglese, segnato dalle battaglie per le riforme democratiche e per l'emancipazione delle classi lavoratrici, egli è stato per tutta la sua vita impegnato ad analizzare i grandi processi in atto, battendosi strenuamente affinché sfociassero in un miglioramento delle condizioni materiali e morali degli individui. Stuart Mill è stato, come pochi altri, un intellettuale *engagé*; la sua biografia è la storia di un impegno esistenziale, prima ancora che intellettuale, contro le ingiustizie del suo tempo.

Nato il 20 maggio del 1806 a Londra, John Stuart è figlio di James Mill, uno dei più grandi filosofi inglesi di quel periodo, esponente di spicco, insieme a Jeremy Bentham, di quella corrente filosofica dell'utilitarismo, che va sotto il nome di *radicalismo filosofico*. La severissima ed intensissima educazione a cui lo sottopone il padre, lo segnò per tutta la vita. Già dai primi anni di vita gli è impedito di vivere con i suoi coetanei e deve invece seguire il rigido programma di educazione a cui lo sottopone il padre, che fa del piccolo John Stuart un caso unico di un'erudizione tanto vasta quanto precoce.

A tre anni comincia a studiare il greco e a otto il latino. Non ha ancora dieci anni, quando legge, in lingua, le più importanti opere filosofiche e letterarie greche e latine. A 11 anni scrive una storia di Roma antica, e due anni dopo inizia a studiare sistematicamente l'economia politica e la logica. La pressoché unica occupazione della sua infanzia è dunque lo studio, tanto che, scriverà nell'*Autobiografia*, "uno dei più grandi godimenti della mia fanciullezza era rappresentato dalla scienza sperimentale".

Già da bambino Stuart Mill ha modo di conoscere alcuni dei più grandi intellettuali inglesi di quel periodo, come Bentham, Ricardo, Grote, i fratelli Austin, abituali frequentatori di casa Mill. Egli in particolare si lega a Ricardo e soprattutto a Bentham, il capo riconosciuto dei *filosofi radicali*, e pensatore eclettico di straordinario vigore che eserciterà una grande fascino sul giovane Mill. Con la lettura delle opere di Bentham il quindicenne Mill è letteralmente conquistato dall'utilitarismo. "Quando terminai di leggere l'ultimo volume del *Traité* - ricorderà in seguito - ero diventato un altro. Il principio di utilità inteso alla maniera di Bentham e applicato nel modo in cui lo applicava nei tre volumi fu proprio la chiave di volta che collegò insieme le varie parti isolate e frammentarie delle mie conoscenze e convinzioni. Esso diede unità alla mia visione del mondo. Solo ora possedevo delle opinioni: un credo, una dottrina, una filosofia; in uno dei sensi migliori della parola, una religione, la cui promozione e diffusione poteva costituire lo scopo principale della vita di un uomo".

Nel 1822 fonda la "Società Utilitaristica", che riunisce alcuni promettenti giovani benthamiani, con lo scopo di approfondire e divulgare la filosofia utilitaristica. Tra di essi vi è Charles Austin, giovane e brillante intellettuale che eserciterà una notevole influenza su Mill e che sarà al suo fianco in tante imprese intellettuali ed editoriali.

L'anno seguente, sotto gli auspici del padre che già ne è funzionario, trova un impiego presso la Compagnia delle Indie Orientali. Vi rimane per trentacinque anni, occupandosi

della corrispondenza con l'India. E' un lavoro al quale Mill si dedicò con cura e che avrebbe costituito "un effettivo riposo rispetto alle altre occupazioni intellettuali nelle quali ero contemporaneamente impegnato".

In questo stesso periodo inizia una intensissima attività di pubblicista che terminerà solo con la fine dei suoi giorni. Collabora con "The Globe", "The Traveller", "Morning Chronicle". E quando, nel 1823, Bentham fonda "The Westminster Review", John Stuart Mill ne diventa uno dei più assidui collaboratori. Grazie a questa rivista, quasi un organo ufficiale dei filosofi radicali, le idee degli utilitaristi ottengono un'eco ed esercitarono un'influenza che va ben oltre la loro ristretta cerchia. Dalle pagine di "The Westminster Review" e poi di "The London Review", di cui sarà direttore, Mill, da posizioni radicali, attacca la politica dei *Whig* con l'intento, che si rivelerà fallimentare, di creare uno spazio politico alla sinistra dei liberali che potesse favorire la nascita di un partito radicale. Difende con grande energia la libertà di discussione, si batte per il suffragio universale e per l'estensione a tutti dell'istruzione, proponendo, più in generale, un consolidamento ed un'estensione del governo rappresentativo.

Nel 1826 Mill cade in "uno stato di depressione nervosa", che dura parecchi mesi. Quasi improvvisamente l'equilibrio psichico del ventenne John Stuart risente di tutto il peso dell'intenso indottrinamento di più di un quindicennio. Attraversa momenti difficili che lo segnano nel carattere e nello sviluppo intellettuale. Scopre la poesia e il gusto della meditazione e dell'interiorizzazione, ma soprattutto si rese drammaticamente conto dell'insufficienza di quelle teorie utilitariste sostenute dal padre e da Bentham, ed alle quali aveva aderito entusiasticamente. "In una tale condizione spirituale - scriverà nell'*Autobiografia* - mi capitò di pormi direttamente la domanda: 'Supponi che tutti gli obiettivi della tua vita fossero realizzati e tutti i cambiamenti nelle istituzioni e opinioni ai quali tu aspiri potessero essere effettuati proprio in questo istante: sarebbe questa una grande gioia e felicità per te?' E una voce irrimediabile della mia autocoscienza rispose inequivocabilmente 'No!' A questo punto sentii mancare il cuore. L'intero fondamento su cui era costruita la mia vita crollava. [...] Mi sembrava che non mi restasse nient'altro per cui vivere".

Mill si convince improvvisamente che la sua felicità non può derivare dal fatto di considerarsi "un riformatore del mondo", e soprattutto che essa non può essere oggetto di calcoli deterministici come pensavano gli utilitaristi. Inizia dunque una sofferta ma radicale revisione del *radicalismo filosofico*, che lo porta a prendere le distanze dalle posizioni filosofiche e politiche del padre. Si ribella al razionalismo antistoricista di Bentham, persuaso che "le questioni concernenti le istituzioni politiche sono relative, non assolute, e stadi differenti di progresso umano non solo *avranno*, ma *devono* avere, istituzioni differenti", cosicché "avevo cessato di considerare la democrazia rappresentativa come un principio assoluto, e l'intendevo ormai come una questione di tempo, luogo e circostanze". Influenzato da Coleridge, Carlyle e Maculay, Mill acquisisce dunque una prospettiva storicista, che lo porta ad avvicinarsi alla filosofia di Saint Simon.

Nel 1830 conosce quella che è la persona più importante della sua vita, la signora Harriet Taylor, che dopo vent'anni diventerà sua moglie. La Taylor non è solo la donna con la quale Mill instaura un legame sentimentale che visse con profonda passione e con grande trasporto, come testimoniano alcune toccanti pagine dell'*Autobiografia*. Essa è anche una delle persone che influiscono maggiormente sulla sua attività di intellettuale e di uomo

politico. Fu Harriet Taylor, racconta Mill, a spingerlo oltre che a battersi per l'emancipazione delle donne, ad avvicinarsi al socialismo, tanto che il famoso capitolo sul *Probabile avvenire delle classi lavoratrici*, che compare nella terza edizione dei *Principi di economia politica*, “è dovuto interamente a lei”. E *On Liberty*, fu “una produzione congiunta”, e “tutto il procedimento mentale di cui è espressione, è stato propriamente suo”.

Nella seconda metà degli anni trenta allaccia un intenso rapporto epistolare con due dei più grandi pensatori del suo tempo, Comte e Tocqueville. La corrispondenza con il primo si interrompe bruscamente per il forte dissenso insorto sul problema dell'emancipazione femminile e più in generale sulla difesa delle individualità. Con Tocqueville, invece, Mill instaura un rapporto di amicizia, incontrandolo più volte, e matura una grande sintonia intellettuale, al punto che l'autore de *La democrazia in America*, ormai morente, dopo aver ricevuto il saggio *Sulla libertà*, scrive al suo corrispondente inglese: “Non dubito che non senta ad ogni istante che su questo terreno della libertà non possiamo camminare senza darci la mano”.

Negli anni seguenti, ridotta l'attività di pubblicista, Stuart Mill si dedica con grande intensità allo studio della filosofia, dell'economia e della teoria politica, sempre in stretta collaborazione con Harriet Taylor, che nel 1851 diventa sua moglie. Nel '43 pubblica il *Sistema di logica*, nel '49 i *Principi di economia politica*, nel '59 *On Liberty*, nel '61 le *Considerazioni sul governo rappresentativo*, nel '63 *Utilitarismo*.

Nel 1865 è eletto deputato alla Camera dei Comuni. In Parlamento continua le sue battaglie per le riforme democratiche che negli anni precedenti aveva proposto e sostenuto con i suoi saggi ed articoli. Si batte, quasi sempre in posizione di assoluta minoranza e a volte di totale solitudine, soprattutto per il suffragio universale maschile e femminile, per l'emancipazione delle classi lavoratrici, specialmente per la loro libertà di associazione, per la riforma agraria in Irlanda e per i diritti civili e politici degli Irlandesi. Nel '68 la mancata rielezione pone termine alla sua breve e sfortunata esperienza di parlamentare. Torna allo studio e all'impegno civile di sempre, pubblicando nel 1869 *The Subjection of Women*, uno dei classici del pensiero femminista.

Muore ad Avignone, durante uno dei suoi soggiorni francesi, l'8 maggio del 1873. Dopo la morte furono pubblicati l'*Autobiografia* e i *Tre saggi sulla religione*.

□ Le principali opere

L'edizione critica completa delle opere e della corrispondenza di J.S. Mill è contenuta in *The Collected Works of John Stuart Mill*, edited by F.E.L. Priestley e J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto-Press and Kegan and Paul, 1963-1991.

- *Democracy in America*, in “Edimburg Review”, 1840, trad. it., *Sulla “Democrazia in America” di Tocqueville*, Guida, Napoli, 1972

- *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, Parker, 1843, trad. it., *Sistema di logica raziocinativa e induttiva*, Ubaldini, Roma, 1968

- *Bentham e Coleridge*, in “The London and Westminster Review” 1838 e 1840, ora in *Mill on Bentham and Coleridge*, London, Chatto & Windus, 1950

- *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy*, London, Parker, 1848, trad. it., *Principi di economia politica*, UTET, Torino, 1953
 - *On Liberty*, London, Parker, 1859, trad. it., *Sulla libertà*, Sugarco, Milano, 1990
 - *Considerations on Representative Government*, London, Parker, 1861, trad. it., *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Bompiani, Milano, 1946
 - *Utilitarianism*, London, Parker, 1963, trad. it., *Utilitarismo*, Bompiani, Milano, 1946
 - *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longmans-Green, 1867, ora in *Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 437-469
 - *Auguste Comte and Positivism*, London, Trüber, 1865, trad. it., *Augusto Comte e il positivismo*, Unicopli, Milano, 1903, rist. anast. 1986
 - *The Subjection of Women*, London, Longmans-Green, 1969, trad. it., *La schiavitù delle donne*, Carabba, Lanciano, 1971
 - *Autobiography*, London, Parker, 1873, trad. it., *Autobiografia*, Laterza, Bari, 1976
 - *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion and Theism*, London, Longmans-Green, 1874, trad. it., *Tre saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano, 1953
 - *Socialism*, in "Fortnightly Review", 1879, trad. it., *Socialismo*, Bignami, Milano, 1880
- Scritti su J.S. Mill
- H.A. Taine, *Le positivisme anglais: étude sur J.S. Mill*, Paris, Ballière, 1864
 - A. Bain, *J.S. Mill. A Criticism with Personal Recollections*, London, Longmans-Green, 1882
 - L. Stephen, *The English Utilitarians*, London, Duckworth, 1900
 - A.L. Martinazzoli, *La teorica dell'individualismo secondo John Stuart Mill*, Hoepli, Milano, 1905
 - H. Haléy, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan, 1901-1904
 - S. Casellato, *G. Stuart Mill e l'utilitarismo inglese*, Cedam, Padova, 1951
 - F. Restaino, *J.S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968
 - M. Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963
 - J. Hamburger, *Intellectuals in Politics. John Stuart Mill and the Philosophic radicals*, New Haven-London, Yale University Press, 1966
 - A. Ryan, *The Philosophy of J.S. Mill*, London, Macmillan, 1970

- A. Ryan, *J.S. Mill*, London-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- C.L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1979
- C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di John Stuart Mill*, il Mulino, Bologna, 1988
- M.L. Cicalese, *La democrazia in cammino. Il dialogo politico tra Stuart Mill e Tocqueville*, Angeli, Milano, 1988
- I. Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in ID., *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1989
- M.T. Picchetto, *Verso un nuovo liberalismo. Le proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Angeli, Milano, 1996
- A. Jellano, *Quale liberalismo? Saggi su John Stuart Mill*, Clueb, Bologna, 1996
- D. Bozzetti, *John Stuart Mill e la formazione del carattere*, Clueb, Bologna, 2000
- M. Ripoli, *Itinerari della felicità. La filosofia giuspolitica di Jeremy Bentham, James Mill e John Stuart Mill*, Giappichelli, Torino, 2001

[1] M. Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, pp. 157 e ss.

[2] Lettera a A. de Tocqueville del 3-11-1843, in *Earlier Letters*, edited by F.E. Mineka, in J.S. Mill, *Collected Works*, vol. XIII, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 612-613.

[3] J.S. Mill, *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, Parker, 1843, trad. it., *Sistema di logica raziocinativa e induttiva*, Ubaldini, Roma, 1968, p. 832.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*

[6] *Ibidem*. Scrive Mill a questo proposito: "Le circostanze in cui gli uomini si vengono a trovare, operando secondo le loro proprie leggi e le leggi della natura umana, formano i caratteri degli esseri umani; ma gli esseri umani, a loro volta, modellano e formano le circostanze per se stessi e per quelli che vengono dopo di loro"; *op. cit.*, p. 834.

[7] *Op. cit.*, p. 829. Come ha scritto A.L. Martinazzoli in uno splendido saggio dedicato a Mill del 1905, il cui impianto teorico è sorprendentemente attuale, Mill "ottiene così di non negare l'esistenza evidenti di motivi, predeterminanti la condotta, ma di mettere assieme la

volontà come causa e forza agente, sicchè l'individuo non appaia sottomesso ad una legge ferrea e fatale, ma rimanga con una certa autonomia di condotta, ed apparisca, com'è, suscettibile di trasformazione evolutiva, *intenzionalmente prodotta*"; A.L. Martinazzoli, *La teorica dell'individualismo secondo John Stuart Mill*, Hoepli, Milano, 1905, p. 11.

[8] *Op. cit.*, p. 841.

[9] *Op. cit.*, p. 833.

[10] *Ibidem.*

[11] Solo evitando una concezione rigidamente deterministica delle vicende è dunque possibile *salvare* lo spazio della libertà e quindi della responsabilità morale. "Non è difficile comprendere - ha scritto Konrad Lorenz - che, se il corso del mondo fosse predestinato e corresse su binari prestabiliti, non ci sarebbe posto per la libertà dell'uomo"; K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, trad. it., Mondadori, Milano, 1984, p. 233.

[12] J.S. Mill, *Bentham*, in "London and Westminster Review", 1838 e ID., *Coleridge, ibidem*, 1940, ora in J.S. Mill, *Mill on Bentham and Coleridge*, London, Chatto & Windus, 1950.

[13] J. S. Mill, *Utilitarianism*, London, Parker, 1863, trad. it., *Utilitarismo*, Bompiani, Milano, 1946. Sul doloroso distacco di Stuart Mill dal radicalismo filosofico, si veda la sofferta ricostruzione che egli ne farà nell'*Autobiografia*; J.S. Mill, *Autobiography*, London, Longmans-Green, 1873, trad. it. *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari, 1973, pp. 105 e ss.

[14] *Op. cit.*, p. 178.

[15] *Op. cit.*, p. 222.

[16] *Op. cit.*, p. 223.

[17] *Ibidem.*

[18] Secondo la *prasselogia* di Mises, "l'azione umana è necessariamente sempre razionale", perchè essa consiste sempre nella scelta dei mezzi per conseguire un fine, e l'attore sceglierà sempre i mezzi che, sulla base delle proprie conoscenze, gli sembreranno i più idonei; L. von Mises, *L'azione umana*, trad. it., UTET, Torino, 1959, p. 18. "In senso stretto, spiega Mises, il fine consiste sempre nella rimozione di una insoddisfazione. Tuttavia, possiamo senza dubbio designare come fine anche il raggiungimento di quella condizione del mondo esterno che causa direttamente o indirettamente il nostro stato di soddisfazione o che ci permette di compiere, senza ulteriori difficoltà, l'atto attraverso il quale si otterrà la soddisfazione"; L. von Mises, *Problemi epistemologici dell'economia*, trad. it., Armando, Roma, 1988, p. 55.

[19] I *filosofi radicali* facevano derivare la morale, la teoria politica e l'intera filosofia sociale dal *calcolo dei piaceri*, sostenendo che le azioni sono la deterministica conseguenza dell'attitudine antropologica degli individui a massimizzare i piaceri e a minimizzare le pene. Di conseguenza, l'azione politica doveva avere come primo obiettivo quello di produrre *la più grande felicità per il maggior numero di persone*. I *Radical Philosophers* approdavano così ad un

marcato costruttivismo sociale di stampo razionalistico. "I discepoli di Bentham - ha scritto a questo proposito J.M. Guyau - paragonavano il loro maestro a Descartes. 'Datemi la materia e il movimento', diceva Descartes, 'e io farò il mondo'; 'Datemi', può dire a sua volta Bentham, 'gli affetti umani, la gioia e il dolore, la pena e il piacere, e io creerò un mondo morale. Io produrrò non solamente giustizia, ma anche la generosità, il patriottismo, la filantropia, e tutte le virtù amabili o sublimi della loro purezza"; J.M. Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 1885. "Il radicalismo filosofico - ha scritto a questo proposito H. Halévy - si può complessivamente definire un newtonismo, o, se si vuole, un tentativo di newtonismo applicato ai fatti della politica e della morale"; H. Halévy, *La formation du radicalisme Philosophique*, Paris, Alcan, 1901-1904, p. 4. Sulla revisione del radicalismo filosofico da parte di J.S. Mill, si veda L. Stephen, *The English Utilitarians*, London, Duckworth, 1900, pp. 224 e ss e F. Restaino, *J.S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, pp. 43 e ss.

[20] E' su questa base che Mill prenderà le distanze dalla morale universalistica kantiana; J.S. Mill, *Utilitarismo*, cit., pp. 180 e ss. Si veda a questo proposito S. Casellato, *G. Stuart Mill e l'utilitarismo inglese*, Cedam, Padova, 1951, pp. 95 e ss.

[21] Pur essendo seguaci di Adam Smith in economia, James Mill e soprattutto Jeremy Bentham, sulla base del loro ortodosso utilitarismo, finivano per approdare a posizioni radicalmente interventiste, teorizzando la necessità dell'intervento dello stato e più in generale della società sul singolo per aumentare la felicità e il benessere di quest'ultimo.

[22] J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., pp. 132 e ss.

[23] J.S. Mill, *Sistema di logica*, cit., p. 870.

[24] J.S. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, London, Trüber, 1865, trad. it., *Auguste Comte e il positivismo*, Unicopli, Milano, 1903, rist. anast. 1986, p. 24.

[25] *Op. cit.*, pp. 24 e ss.

[26] *Op. cit.*, p. 99.

[27] J.S. Mill, *Sistema di logica*, cit., p. 870.

[28] J.S. Mill, *Auguste Comte e il positivismo*, cit., p. 99.

[29] A.L. Martinazzoli, *La teorica dell'individualismo secondo John Stuart Mill*, cit., p. 15 e ss. Per una critica al carattere psicologista dell'individualismo di Mill, si veda: K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Armando, Roma, 1996, vol. II, pp. 104 e ss. e L. Infantino, *Popper contro gli errori dello psicologismo*, in "Nuova Civiltà delle Macchine", n 2, 2002, pp. 77-82.

[30] J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., p. 133. "Compresi - scrive Mill - che la parola 'necessità' quale nome per il rapporto causa-effetto applicato alle azioni umane portava con sé un'associazione d'idee fuorviante, che aveva determinato quell'influenza deprimente e paralizzante di cui io stesso avevo fatto l'esperienza". Dopo aver raggiunto questa consapevolezza, afferma Mill, "delineai nei miei pensieri una netta distinzione tra dottrina

delle circostanze e fatalismo, scartando completamente la parola fuorviante ‘necessità’. La teoria che ora per la prima volta comprendevo correttamente, cessò del tutto di scoraggiarmi e così, oltre a sentirmi sollevato nello spirito, non soffrii più sotto il peso, tanto gravoso per chi pretenda di essere un riformatore di opinioni, del credere vera una teoria e moralmente benefica quella contraria”; *op. cit.*, rispettivamente p. 133 e p. 134. Si veda anche F. Restaino, *J.S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1968, pp. 222 e ss.

[31] J.S. Mill, *Sistema di logica*, cit., p. 905.

[32] *Op. cit.*, p. 916.

[33] *Op. cit.*, p. 917. Il corsivo è aggiunto.

[34] *Op. cit.*, p. 919.

[35] *Op. cit.*, p. 918.

[36] Come è noto, Popper ha sostenuto che “per ragioni strettamente logiche, ci è impossibile predire il corso futuro della storia”, essendo impossibile costruire un “autopredittore scientifico”. Infatti, a) “il corso della storia umana è fortemente influenzato dal sorgere della conoscenza stessa”; b) “noi non possiamo predire mediante calcoli razionali lo sviluppo futuro della conoscenza scientifica”; c) “perciò non possiamo predire il corso futuro della storia umana”; K.R. Popper, *Miseria dello storicismo*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1975, pp. 13-14.

[37] Mill non scopre la rilevanza epistemologica di quel fenomeno sociologico che sono le conseguenze inintenzionali di azioni umane intenzionali, della cui esistenza però egli era consapevole. Scrive infatti nei *Saggi sulla religione*: “E’ indubbiamente un fatto comunissimo che da un male nasca un bene, e, quando ciò si verifica, esso costituisce una cosa anche troppo gradevole per non trovar gente che ne parli diffusamente. [...]. La morte di quelli che tiranni o persecutori hanno fatto martiri di qualsiasi nobile causa, hanno reso all’umanità un servizio che non avrebbero ottenuto se fossero morte per incidente o per malattia. Eppure, per quanto dai delitti possano derivare dei benefici incidentali e inaspettati, essi restano nondimeno dei delitti. In secondo luogo, se sovente da un male nasce un bene, è anche comune il fatto inverso, che da un bene nasca un male. Ad ogni evento pubblico o privato, di cui ci si duole al suo sorgere, e che viene poi dichiarato provvidenziale più tardi a causa di qualche sua buona *conseguenza non prevista*, potremmo accoppiare qualche altro evento, giudicato a suo tempo propizio, ma dimostratosi poi dannoso o fatale per coloro che esso sembrava avvantaggiare. Conflitti siffatti tra l’inizio e la fine, o fra l’evento e la sua aspettativa, non sono soltanto frequenti, ma altrettanto frequentemente resi noti, tanto nei casi spiacevoli come in quelli gradevoli; non vi è però la stessa inclinazione a generalizzare su di essi; o per lo meno essi non vengono parimenti considerati dai moderni (sebbene lo fossero dagli antichi) quali indicazioni dai propositi divini: gli uomini traggono soddisfazioni dal dare senso morale all’imperfetta natura delle nostre previsioni, all’incertezza degli eventi, e alla vanità delle aspettative umane. La verità - conclude Mill - è che gli interessi umani sono così complicati, e gli effetti di un qualsiasi incidente così molteplici, che se questo incidente si riflette comunque sugli uomini, la sua influenza su di essi è, nella maggioranza dei casi, tanto buona quanto cattiva”; J.S. Mill,

Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion and Theism, London, Longmans-Green, 1874, trad. it., *Tre saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano, 1953, pp. 29-30.

[38] J.S. Mill, *Sistema di logica*, cit., p. 918 e ss

[39] *Op. cit.*, p. 930.

[40] *Op. cit.*, p. 928.

[41] *Op. cit.*, p. 928. Si veda anche A.L. Martinazzoli, *La teorica dell'individualismo secondo John Stuart Mill*, cit., pp. 17 e ss.

[42] J.S. Mill, *Auguste Comte e il positivismo*, cit., p. 165.

[43] *Op. cit.*, p. 171.

[44] J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., p. 166.

[45] *Ibidem*. Si veda anche J.S. Mill, *On liberty*, London, Parker, 1859, trad. it., *Sulla libertà*, Sugarco, Milano, 1990, p. 38.

[46] J.S. Mill, *Sistema di logica*, cit., pp. 370 e ss e 868 e ss.

[47] *Op. cit.*, p. 868.

[48] *Ibidem*.

[49] *Op. cit.*, p. 889.

[50] *Ibidem*.

[51] *Ibidem*.

[52] *Op. cit.*, p. 889.

[53] *Op. cit.*, p. 890.

[54] *Op. cit.*, p. 891.

[55] *Ibidem*.

[56] Da queste considerazioni sembra di poter dire che l'interpretazione storicista che Popper dà della filosofia di Mill (Popper non esita ad accostare lo "storicismo" di Mill addirittura a quello di Comte e a quello Marx; *Miseria dello storicismo*, cit., pp. 108 e ss; *La società aperta e i suoi nemici*, cit., vol. II, pp. 103-105) risulti un po' forzata, proprio per la ragione che Mill distingue tra leggi e tendenze, oltre per il fatto che la teoria sociale di Mill si basa su un fallibilismo gnoseologico e su un razionalismo critico, rispetto ai quali lo stesso Popper è più in debito di quanto non abbia ammesso. Sulle affinità tra

l'epistemologia milliana e quella popperiana, si veda A. Bouvier, *Philosophie des sciences sociales*, Paris, PUF, 1999, pp. 100 e ss.

[57] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 25.

[58] *Op. cit.*, p. 19.

[59] *Ibidem*.

[60] *Op. cit.*, p. 24.

[61] Si veda al riguardo W. Ebenstein, *John Stuart Mill: Political and Economical Liberty*, in AA.VV., *Liberty*, edited by C.J. Friedrich, New York, Atherton Press, 1962, pp. 89 e ss.

[62] *Ibidem*.

[63] *Op. cit.*, p. 32.

[64] *Ibidem*. Si veda anche J.S. Mill, *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy*, London, Parker, 1848, trad. it., *Principi di economia politica*, UTET, Torino, 1953, p. 894.

[65] *Op. cit.*, pp. 35-36. Si veda anche J.S. Mill, *Law of Libel and Liberty of the Press*, 1825, ora in ID., *Collected Works*, cit., vol. XXI, pp. 3 e ss.

[66] *Op. cit.*, p. 36.

[67] *Ibidem*.

[68] *Ibidem*. Si veda C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie*, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 37 e ss.

[69] *Op. cit.*, 41.

[70] *Op. cit.*, p. 98.

[71] *Op. cit.*, p. 167.

[72] *Op. cit.*, p. 139.

[73] *Op. cit.*, pp. 139-140.

[74] *Op. cit.*, p. 99.

[75] *Ibidem*.

[76] W. von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'azione dello stato*, trad. it., Paravia, Torino, 1924, p. 7.

[77] *Op. cit.*, p. 10.

[78] J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 103. Si veda anche I. Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in ID., *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 242 e ss.

[79] *Op. cit.*, p. 116.

[80] *Op. cit.*, p. 100.

[81] W. von Humboldt, *Saggio sui limiti dell'azione dello stato*, cit., p. 7.

[82] *Op. cit.*, p. 31.

[83] J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 119.

[84] *Op. cit.*, p. 111.

[85] *Op. cit.*, p. 101.

[86] *Op. cit.*, pp. 119 e ss.

[87] *Op. cit.*, p. 122.

[88] *Op. cit.*, p. 122.

[89] *Ibidem.*

[90] *Op. cit.*, p. 125.

[91] *Op. cit.*, p. 102.

[92] "Ogni educazione - scrive Mill - che mira a fare degli uomini qualcosa di meglio che delle macchine, a lungo andare li conduce ad esigere l'indipendenza delle loro azioni. [...]. Tutto ciò che fortifica, sia pure in piccola misura, le facoltà psichiche, crea il desiderio di esercitarle più liberamente; e l'educazione di un popolo non raggiunge lo scopo, se non prepara il popolo stesso ad una forma di vita che l'educazione medesima ha certamente fatto desiderare e probabilmente richiedere"; J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, London, Parker, 1861, trad. it., *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Bompiani, Milano, 1946, p. 53.

[93] "Un sistema generale di educazione di Stato - ha scritto Mill in *On Liberty* - non è che uno strumento per modellare gli uomini tutti uguali e, poiché il modello è quel che piace al potere predominante, sia esso una monarchia, un clero, un'aristocrazia, una maggioranza dei contemporanei, quanto più è efficace e ha successo, tanto maggiore è il dispotismo sopra le menti, che ha la tendenza naturale a estendersi sopra i corpi". Un sistema di educazione istituito e controllato dalla Stato, prosegue Mill, potrebbe esistere, tutt'al più, come uno fra i molti esperimenti in competizione, realizzato a scopo di esempio e di stimolo, per assicurare un certo livello qualitativo generale"; J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 172. Si veda anche *Principi di economia politica*, cit., pp. 1242-1243.

[94] J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 52.

[95] *Op. cit.*, p. 42.

[96] *Op. cit.*, p. 98.

[97] *Op. cit.*, p. 43.

[98] *Op. cit.*, p. 50.

[99] *Op. cit.*, p. 42.

[100] *Op. cit.*, p. 45.

[101] *Op. cit.*, p. 68.

[102] *Op. cit.*, pp. 68-69.

[103] *Op. cit.*, p. 58.

[104] *Op. cit.*, p. 57.

[105] *Ibidem.*

[106] *Op. cit.*, p. 47.

[107] “Quando le condizioni sono diseguali e gli uomini diversi tra loro - scrive Tocqueville ne *La democrazia in America* - vi sono alcuni individui molto istruiti, sapienti e potenti per la loro intelligenza, e una massa assai ignorante e limitata. Quelli che vivono in tempi di aristocrazia sono dunque naturalmente portati a prendere per guida delle loro opinioni la ragione superiore di un uomo o di una classe, mentre sono poco disposti a riconoscere l'infallibilità della massa. Il contrario avviene nei secoli di eguaglianza. A mano a mano che i cittadini divengono più eguali e somiglianti, la tendenza di ognuno di essi a credere ciecamente in un certo uomo o in una classe diminuisce; aumenta invece la disposizione a credere nella massa mentre sempre più l'opinione comune guida il mondo. L'opinione comune non è soltanto l'ultima guida rimasta alla ragione individuale presso i popoli democratici, ma ha anche presso questi popoli un potere infinitamente più grande che presso tutti gli altri. Nei tempi di eguaglianza, infatti, gli uomini non hanno alcuna fede gli uni negli altri a causa della reciproca somiglianza, ma questa somiglianza dà loro una fiducia quasi illimitata nell'opinione pubblica; poichè non sembra loro verosimile che, avendo tutti un'eguale cultura, la verità non si trovi dalla parte della maggioranza. [...] Una grande quantità di teorie in materia di filosofia, di morale o di politica vengono adottate da ognuno senza alcun esame sulla fede del pubblico e, se si osserva da vicino, ci si accorge che anche la religione vi regna più come opinione comune che come dottrina rivelata”; A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1996, vol. II, pp. 428-429. Sull'indagine tocquevilliana circa le ragioni dell'affermarsi del relativismo epistemologico, oltre che etico, nelle società democratiche, si veda R. Boudon, *Tocqueville: il potere sociale e le minacce dell'egualitarismo*, in R. Boudon, L. Infantino, *Alexis de Tocqueville: metodo, conoscenza e conseguenze politiche*, Luiss. dizioni, Roma, 2002, pp. 11-41.

[108] J.S. Mill, *Della libertà*, cit., pp. 92 e ss.

[109] *Op. cit.*, p. 48.

[110] *Op. cit.*, p. 45.

[111] *Op. cit.*, pp. 47-48.

[112] *Op. cit.*, p. 46.

[113] Se si accetta la *legge di Hume*, sull'inderivabilità logica dei valori dai fatti, si deve ammettere che quella etica, religiosa e ideologica è sempre una scelta di coscienza, non dimostrabile razionalmente. Tuttavia, anche in questo campo la prospettiva *criticista* può offrire molto. La discussione critica, come ha scritto Hans Albert, "offre un contributo al chiarimento delle posizioni e all'elucidazione dei contesti fondativi, che legittimano le decisioni, ma con ciò ha esaurito i suoi compiti". In questo modo si evitano pericolose *dogmatizzazioni*, oltre che nel campo delle teorie scientifiche, anche in quello delle teorie filosofiche. Si veda H. Albert, *Per un razionalismo critico*, trad. it., il Mulino, Bologna, 1973, p. 90.

[114] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 91.

[115] Scriverà un secolo dopo Popper: "Quando parlo di ragione o di razionalismo, non è altro che la convinzione che possiamo *imparare* dalla critica dei nostri errori e dei nostri sbagli e, in particolare, dalla critica fattaci dagli altri e, infine, anche dall'autocritica. Un razionalista è semplicemente una persona a cui importa più imparare che avere ragione; che è pronta a imparare dagli altri, non semplicemente accettando l'opinione degli altri, ma piuttosto lasciando volentieri criticare le proprie idee da altri e criticando volentieri le idee altrui"; K.R. Popper, *Tutta la vita è risolvere problemi*, trad. it., Rusconi, Milano, 1996, p. 149.

[116] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 47.

[117] *Op. cit.*, pp. 65 e ss.

[118] Su Mill e l'epistemologia fallibilista, soprattutto post-popperiana, si veda la *Prefazione* di G. Giorello e M. Mondadori a J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1981, pp. 7-21.

[119] "Uno dei benefici della libertà, sostiene al riguardo Mill, è che sotto un regime libero colui che governa non può lasciare da parte lo spirito degli individui e credere di favorire il progresso della collettività senza migliorare gli individui stessi"; J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., p. 53.

[120] J.S. Mill, *Della libertà*, cit., p. 49.

[121] *Op. cit.*, pp. 97 e ss.

[122] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 891.

[123] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 119.

[124] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 747.

[125] *Op. cit.*, p. 748.

[126] *Ibidem.*

[127] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 119.

[128] J. Mill, *Essay on Government*, in AA.VV., *Utilitarian Logic and Politics*, edited by J. Lively e J. Rees, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 60.

[129] C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie*, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 83 e ss.

[130] J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., p. 17. “Quando un’istituzione, o un complesso di istituzioni - spiega Mill con un evidente accento anticonstruttivista - sono conformi alle opinioni, ai gusti ed alle abitudini di un popolo, non solamente questo popolo le accetterà di buon grado ma le asseconderà, e fin dall’inizio sarà disposto ad adeguarvisi sotto ogni punto di vista: nell’interesse delle istituzioni medesime e per trarne i migliori vantaggi. Sarebbe un grave errore del legislatore non saper sfruttare le abitudini e i sentimenti già predisposti”; *ibidem.*

[131] *Op. cit.*, p. 10.

[132] *Op. cit.*, p. 20.

[133] *Op. cit.*, p. 57.

[134] Per Popper, come è noto, la democrazia non deve essere intesa come "governo del popolo", ma come "giudizio del popolo" sui governanti. Essa, cioè, è quel regime che consente di sostituire i governanti "senza spargimento di sangue"; K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., vol. I, p. 160. Si veda anche *Tutta la vita è risolvere problemi*, cit., pp. 189 e ss.

[135] *Op. cit.*, p. 83.

[136] *Op. cit.*, p. 84.

[137] *Op. cit.*, p. 97.

[138] *Op. cit.*, p. 136.

[139] *Ibidem.* “Per mancanza di questo punto di appoggio, continua il filosofo inglese, le società antiche e quasi tutte le società moderne, ad eccezione di un piccolo numero, sono cadute in dissoluzione, o sono diventate stazionarie (ciò che significa un lento regresso) a causa di un predominio esclusivo di una parte solamente dei fattori strutturali del progresso sociale ed intellettuale”; *ibidem.*

[140] “Mio caro Tocqueville, scriveva Mill, Voi avete compiuto una grande opera: avete mutato il volto della filosofia politica; avete portato il dibattito relativo alle tendenze della società moderna, alle cause di queste tendenze e alle influenze delle forme particolari dell’ordine sociale e politico, fino a regioni ad un tempo elevate e profonde, dove nessuno, prima di Voi, si era avventurato; e tutte le argomentazioni o speculazioni anteriori sullo stesso argomento non sembrano ora che giochi da ragazzo. Io credo che, tra le cose prodotte in quest’epoca - che pure annovera grandi avvenimenti - nessuna possa reggere al confronto del vostro libro”; lettera a A. de Tocqueville, in *Correspondance d’Alexis de Tocqueville avec Henry Reeve et John Stuart Mill*, a cura di J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, 1954, p. 305.

[141] J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., pp. 147 e ss.

[142] *Op. cit.*, pp. 126 e ss.

[143] *Op. cit.*, p. 130. A favore della proporzionale, come strumento per evitare tirannia della maggioranza, si schiererà poi anche un altro grande liberale vittoriano, Lord Acton; cfr *The History of Freedom and other Essays*, edited by J.N. Figgis and R.V. Laurence, London, 1922, tra. it. parziale, in AA.VV., *Antologia degli scritti politici dei liberali vittoriani*, a cura di O. Bariè, il Mulino, Bologna, 1961, p. 135. Contro la proposta milliana di introdurre un sistema elettorale proporzionale ci fu la dura presa di posizione di Walter Bagheot, che riteneva il sistema proposto da Mill incompatibile con la tradizione parlamentare inglese, perchè avrebbe favorito un aumento dei partiti ed avrebbe impresso una svolta ideologica alla competizione politica; cfr W. Bagheot, *The English Constitution* (1861), London, Oxford Press, 1968, pp. 130 e ss.

[144] *Op. cit.*, p. 161.

[145] *Op. cit.*, p. 82 e ss.

[146] *Op. cit.*, p. 245.

[147] J.S. Mill, *Democracy in America*, in “Edimburg review”, 1840, trad. it., *Sulla “Democrazia in America” di Tocqueville*, Guida, Napoli, 1972, pp. 112 e ss.

[148] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 184.

[149] J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., p. 126. Cfr M.T. Picchetto, *Verso un nuovo liberalismo. Le proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Angeli, Milano, 1996, pp. 43 e ss.

[150] Sull’incontro intellettuale tra Mill e Tocqueville e per un’analisi comparata del loro pensiero politico si veda M.L. Cicalese, *Democrazia in cammino. Il dialogo politico fra Stuart Mill e Tocqueville*, Angeli, Milano, 1988. Si veda inoltre D. Cofrancesco, *J.S. Mill e Tocqueville nell’Ottocento liberale*, prefazione a J.S. Mill, *Sulla “Democrazia in America” di Tocqueville*, cit., pp. 7-86.

[151] Si veda N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Angeli, Milano, 1986, pp. 39 e ss.

[152] Dopo aver ricevuto *On Liberty*, che non riuscì a leggere perchè ormai alla fine dei suoi giorni, Tocqueville scriverà a Mill: “Non dubito che non senta ad ogni istante che su questo terreno della libertà non possiamo camminare senza darci la mano”; in *Correspondance d’Alexis de Tocqueville avec Henry Reeve et John Stuart Mill*, cit., p. 352.

[153] “Non a causa degli opposti interessi, reali o immaginari della maggioranza - spiega Mill - le minoranze sono in pericolo, bensì per ragioni religiose, politiche o razziali”; J.S. Mill, *Sulla “Democrazia in America” di Tocqueville*, cit., p. 124. “Ciò che io rimprovero di più al governo democratico, come è stato organizzato negli Stati Uniti, non è, come molti credono in Europa, la debolezza, ma al contrario la sua forza irresistibile. Quello che mi ripugna in America, non è l’estrema libertà, ma la scarsa garanzia che vi è contro la tirannide. Quando negli Stati Uniti un uomo o un partito soffre di qualche ingiustizia, a chi volete che si rivolga? All’opinione pubblica? E’ essa che forma la maggioranza. Al corpo legislativo? Esso rappresenta la maggioranza e le obbedisce ciecamente. Al potere esecutivo? Esso è nominato dalla maggioranza ed è uno strumento passivo. Alla forza pubblica? La forza pubblica non è altro che la maggioranza sotto le armi. Alla giuria? La giuria è la maggioranza rivestita del diritto di pronunciare sentenze: i giudici stessi, in alcuni stati, sono eletti dalla maggioranza. Per quanto la misura che vi colpisce sia iniqua o irragionevole, bisogna che vi sottomettiate”; A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., vol. I, p. 249.

[154] J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., p. 34.

[155] *Op. cit.*, p. 103.

[156] *Op. cit.*, p. 120

[157] J.S. Mill, *The Spirit of the Age*, in “Examiner”, 1831, ora in ID., *Collected Workes*, cit., vol. XXII, p. 250 e ss. Per un’analisi comparata delle posizioni di Mill e di Saint-Simon si veda J. Hamburger, *Intellectuals in Politics. John Stuart Mill and the Philosophic Radicals* New Haven-London, Yale University Press, 1966, pp. 86 e ss.

[158] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 208.

[159] *Ibidem*.

[160] *Ibidem*.

[161] J.S. Mill, *Chapters on Socialism*, in “Fortnightly Review”, 1879, ora in ID., *Collected Workes*, cit., vol. V, p. 746.

[162] *Op. cit.*, pp. 741 e ss.

[163] *Op. cit.*, p. 742.

[164] *Op. cit.*, p. 743.

[165] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., pp. 747-748.

[166] L. Blanc, *Organisation du travail*, Bruxelles, Hauman, 1845, pp. 6 e ss.

[167] “La società attuale - asserisce Mill - non sta precipitando nell’abisso, ma sta gradualmente, benchè lentamente, risalendo da esso, e questo miglioramento sarà probabilmente progressivo se non sarà ostacolato da cattive leggi”; J.S. Mill, *Chapters on Socialism*, cit., p. 729.

[168] *Op.cit.*, pp. 731-732.

[169] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 206.

[170] *Op. cit.*, p. 205.

[171] “Una volta assicurati i mezzi di sussistenza - continua Mill - il massimo tra i bisogni degli esseri umani è la libertà; e - a differenza dei bisogni fisici, i quali con il progredire della civiltà diventano più moderato o più facilmente controllabili - il bisogno della libertà aumenta di intensità invece di diminuire, a mano a mano che si sviluppano l’intelligenza e le facoltà morali”; *ibidem*.

[172] *Op. cit.*, p. 211. Se nel periodo 1848-50, di fronte ai moti quarantotteschi e alle rivendicazioni socialiste, Mill vive la sua fase di massima simpatia per il socialismo, Tocqueville invece distingue con grande lucidità e fermezza le rivendicazioni democratiche da quelle socialiste. La democrazia ed il socialismo, affermava in un discorso tenuto nel 1848, “sono cose non solo differenti ma contrarie. La democrazia estende la sfera dell’indipendenza individuale, il socialismo la restringe. La democrazia dà ad ogni uomo tutto il valore possibile, il socialismo fa di ogni uomo un agente, uno strumento, una cifra. La democrazia e il socialismo non hanno che in comune una parola, l’uguaglianza; ma state attenti alla differenza: la democrazia vuole un’uguaglianza nella libertà e il socialismo vuole l’uguaglianza nella modestia e nella servitù”; cfr A. de Tocqueville, *Scritti politici*, trad. it., UTET, Torino, vol. I, 1969, pp. 288-289.

[173] J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., p. 180.

[174] *Op. cit.*, pp. 180-181.

[175] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 754.

[176] *Op. cit.*, p. 835.

[177] *Op. cit.*, p. 836.

[178] *Ibidem*.

[179] *Op. cit.*, pp. 868 e ss.

[180] *Op. cit.*, p. 869.

[181] *Op. cit.*, p. 888.

[182] *Op. cit.*, p. 892.

[183] *Op. cit.*, p. 901.

[184] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 177.

[185] *Op. cit.*, pp. 178 e ss.

[186] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 896.

[187] J.S. Mill, *Sulla libertà*, cit., p. 179.

[188] *Op. cit.*, pp. 179-180.

[189] *Op. cit.*, p. 180.

[190] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 898.

[191] *Op. cit.*, p. 896.

[192] *Op. cit.*, p. 898.

[193] *Ibidem*. Un secolo dopo sarà F.A. von Hayek a sostenere che la conoscenza è necessariamente dispersa tra milioni e milioni di individui, poichè essa è formata da tante conoscenze *parziali* “di tempo e di luogo”, che si producono “all’istante”. Nascendo solo nel momento in cui servono per risolvere un determinato problema, queste conoscenze non sono centralizzabili; ne consegue che se vogliamo risolvere i nostri problemi dobbiamo consentire ad esse di potersi liberamente formare, dobbiamo cioè garantire le libertà individuali. E’ questa la ricchezza e la forza di una società libera, che “può utilizzare molte più conoscenze di quante non ne potrebbe contenere la mente del più saggio dei governanti”; F.A. von Hayek, *La società libera*, trad. it., Vallecchi, Firenze, 1969, p. 50. Si veda anche *Economics and Knowledge*, in *Economica*, 1937.

[194] *Op. cit.*, p. 927.

[195] *Op. cit.*, p. 917.

[196] *Op. cit.*, pp. 713 e ss.

[197] *Op. cit.*, p. 917.

[198] *Op. cit.*, p. 918.

[199] *Op. cit.*, pp. 917-918.

[200] *Op. cit.*, p. 927. Si veda anche A. Jellamo, *Quale liberalismo? Saggi su John Stuart Mill*, Clueb, Bologna, 1996, pp. 95 e ss.

[201] J.S. Mill, *Utilitarismo*, cit., p. 253. "Se è un dovere - sostiene Mill - dare a ciascuno quel che gli spetta, ricambiare il bene con il bene così come reprimere il male con il male, ne segue necessariamente che noi tratteremo quindi ugualmente bene tutti coloro (quando non lo impedisce un dovere più alto) che per noi hanno meritato ugualmente bene [...]. Questa è la più alta norma astratta di giustizia sociale e distributiva, verso la quale dovrebbero convergere tutte le istituzioni e gli sforzi di ogni cittadino onesto"; *ibidem*. Questa giustizia sociale si fonda sul principio che "tutti gli individui abbiano diritto all'eguaglianza di trattamento, eccetto quando l'opportunità sociale impone il contrario. E perciò le ineguaglianze sociali, che hanno cessato di essere opportune, assumono il carattere non di una semplice inopportunità ma di ingiustizia e appaiono talmente tirannica che la società si meraviglia come mai siano state tollerate"; *op. cit.*, p. 255.

[202] In un eccesso di polemica contro il "socialismo" milliano, Mises arriverà a dire che "Mill è il più grande avvocato del socialismo" e che a confronto "tutti gli altri autori socialisti - Marx, Engels e Lassalle compresi - quasi scompaiono"; L. von Mises, *Liberalismo* (1927), trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli-Messina, 1997, p. 264. Si veda inoltre la critica hayekiana alla "giustizia distributiva o sociale" proposta da Mill: F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, trad. it., Il saggiatore, Milano, 1986, pp. 262 e ss.

[203] J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., p. 194.

[204] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 894.

[205] *Op. cit.*, p. 225.

[206] *Ibidem*. Sulla concezione milliana della libertà economica si veda C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie*, cit., pp. 119 e ss.

[207] Sulla concezione milliana della proprietà si veda: J. Gray, *John Stuart Mill on the Theory of Property*, in AA.VV., *Theories of Property: Aristotele to the Present*, edited by A. Parel e T. Flanagan, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979, pp. 271 e ss; A. Ryan, *J.S. Mill*, London-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974, pp. 165 e ss e C.L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 57 e ss.

[208] J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., p. 919.

L'uso retorico della nozione di "effetto perverso": la polemica tra Albert O. Hirschman e Raymond Boudon

di SIMONA FALLOCCO*

1. Retorica e dibattito politico

Tra i contributi del pensiero greco alla storia della civiltà, la retorica si è venuta a configurare come procedimento razionale praticabile nell'ambito di attività umane, quali, per esempio, la politica e il diritto¹.

Essa è, da un lato, l'arte di comunicare con efficacia, dall'altro, l'insieme delle tecniche e degli strumenti linguistici attraverso i quali si persuade a comportarsi in determinati modi anziché in altri e si regola la propria parola per ottenere questo effetto². In sostanza, è l'arte di dare prova di eloquenza davanti a un pubblico (reale o potenziale) per guadagnarlo alla propria causa. Da questo punto di vista, nella misura in cui punta ad influenzare la visione del mondo degli individui, la retorica esercita un potere manipolatorio, che consiste, appunto, nell'azione di determinare in un attore sociale (sia esso persona, gruppo o collettività) l'agire e il pensare in un modo compatibile con gli interessi di chi se ne serve, tramite tecniche di persuasione in grado di trasformare volontariamente l'interpretazione della verità, lasciando l'impressione della libertà di opinione e di decisione.

Ne consegue che gli esiti dei processi politici, talora, non sono determinati soltanto dalle preferenze individuali e dall'influenza esercitata dal contesto istituzionale, bensì anche dalla "forma" che assumono le questioni dominanti all'interno del dibattito politico.

La formulazione degli argomenti, i quali devono fornire le ragioni o i motivi per persuadere ad agire in un certo modo, fa affidamento (e trae forza) o sul richiamo alla mitologia classica, i cui racconti (si pensi alla sequenza *hubris-nemesis*, al mito di Edipo, all'immagine di una divinità vendicativa) dovrebbero ammonire a riflettere bene prima di intraprendere determinate azioni, oppure su mirate interpretazioni storico-sociologiche,

* Simona Fallocco è membro del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali della Luiss Guido Carli; ha insegnato Sociologia presso l'Università degli Studi del Molise. Tra le sue pubblicazioni: *Il peso delle variabili "di contesto" nella spiegazione individualistica*, working paper del Centro di Metodologia delle Scienze Sociali (LUISS Guido Carli, 2000); (con Robert K. Merton), *La "serendipity" nella ricerca sociale e politica: cercare una cosa e trovarne un'altra* (LUISS Edizioni, 2002).

¹ Come è noto, la retorica nasce, nel V secolo a.c., in Sicilia, avendo Aristotele indicato (nel *Sofista*) in Empedocle di Agrigento il suo inventore. Nell'accezione originaria dei Sofisti, essa era concepita come l'arte di persuadere un vasto pubblico (muovendolo pragmaticamente ed emozionalmente) con ogni mezzo. In particolare, il maggior teorico ed artefice di questo tipo di retorica fu Gorgia di Leontini, che svincolò il *logos*, inteso come discorso persuasivo, da ogni legame con l'essere e il conoscere, attribuendogli, peraltro, una sorta di potere magico a cui nulla resiste. Avversata da Platone, il quale, in questi termini, la considerava una forma di adulazione improntata all'inganno per il conseguimento dell'interesse e del piacere personale, nonché una contraffazione della politica, cioè della scienza del bene, con Aristotele la retorica diventa l'arte di costruire discorsi persuasivi, avente per oggetto l'argomentazione, cioè i mezzi di persuasione impiegati nel discorso pubblico e la forma, ovvero l'analisi dello stile retorico, con le sue forme lessicali e sintattiche e le sue figure retoriche. Questa concezione Aristotelica della retorica, decaduta ad opera degli Stoici e degli epicurei, fu ripresa a Roma da Cicerone e Quintiliano e, in periodo cristiano da Agostino e Boezio. Recentemente è stata proposta come logica delle scienze non dimostrative. Cfr., a questo proposito, Perelman - Tycheta [1967]. Sulla storia della retorica, cfr. Berti [1993], Vickers [1994].

² Cfr. la voce "retorica" in Abbagnano [1971, pp.749-750].

invocate per il loro carattere intransigente³, che nega - cioè - quel tipo di discussione, contrassegnata non dalla persuasibilità degli individui a recepire influenze e ad accettare cambiamenti nelle attitudini e nei comportamenti, e nemmeno dall'intento di far prevalere la propria opinione su quella dell'interlocutore, bensì da un'istanza dialogica che fa dell'interscambio comunicativo un'occasione per individuare soluzioni possibili di problemi controversi.

E' questa la tesi sostenuta, nel volume *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, futilità, messa a repentaglio*, dal politologo Albert Hirschman, il quale, denunciando i meccanismi retorici che hanno generalmente accompagnato lo scontro tra spinte riformatrici e spinte reazionarie durante le lotte per le libertà individuali, politiche e sociali, sviluppatasi per oltre due secoli (dalla Rivoluzione francese all'avvento della democrazia), elabora una tipologia degli argomenti usati prevalentemente dai "reazionari"⁴ contro il mutamento politico e sociale: la *tesi della perversità (perversity)*, secondo cui «qualunque azione mirante a migliorare un qualche aspetto dell'ordinamento politico, sociale o economico serve soltanto ad esacerbare la condizione cui si vuole porre rimedio» [Hirschman, 1991, p.14]; la *tesi della futilità (futility)*, la quale afferma che «i tentativi volti a trasformare la società saranno vani» [Ibid.]; e, infine, la *tesi della messa a repentaglio (geopardy)*, secondo cui «il costo del cambiamento o della riforma è troppo elevato perché si metta a repentaglio una qualche preziosa conquista precedente» [Ibid.].

Scritto tra la fine del 1985 e il 1989 (in ogni caso, prima del collasso del comunismo nell'Europa dell'Est), *Retoriche dell'intransigenza* nasce dalla preoccupazione, paventata, peraltro, dalla rielezione di Ronald Reagan negli Stati Uniti, di una nuova offensiva conservatrice in materia di politica sociale ed economica.

A tal riguardo, proprio nel 1985, la Fondazione Ford aveva deciso di riunire un gruppo di cittadini e di studiosi, tra cui lo stesso Hirschman e il sociologo Ralf Dahrendorf, col compito di approfondire le tematiche relative alla crisi del *Welfare State*. Lo spirito battagliero che aveva contrassegnato il lavoro all'interno di questo comitato e che risulta evidente soprattutto nei primi capitoli del libro, tradisce l'indole militante del politologo di

³ Di recente, Giorgio Fedel ha distinto tre tipi di retorica tradizionale, illustrandone il diverso modo di atteggiarsi proprio rispetto al problema dell'intransigenza: a) la *retorica essenzialistica*, riferita «alle dottrine che legano la tradizione all'idea della divinità rivelata, tipica delle religioni universali, oppure ad orientamenti teosofici od esoterici che, in qualche modo, assolutizzano un ordine trascendentale del mondo» [Fedel, 2002, p.187]. Secondo questa impostazione, tipica del filone controrivoluzionario francese della prima metà del XIX secolo (De Maistre, Bonald, ecc.), «la tradizione - ciò che in ultima istanza conserva e trasmette la volontà di dio - diventa un'essenza, cioè qualcosa di metafisicamente eterno e assoluto» [Ibid.]. Inoltre, b) la *retorica prasseologica*, che fa capo a dottrine che concepiscono la tradizione non «come un'essenza agganciata a un ordine divino e trascendentale, bensì come una prassi del passato che continua nel presente» [Ivi, pp.188-189]. Essa è associata alla variante estrema dell'atteggiamento conservatore, secondo il quale vi è una connessione necessaria tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, con l'implicazione che lo stato delle cose *deve* essere accettato per il semplice fatto che esiste. Infine, c) la *retorica evolutzionistica*, la quale promana da dottrine che «concepiscono la tradizione (...) come un insieme di strutture (soprattutto istituzioni e regole di comportamento) che deriva sì dal passato temporale, ma alla stregua di precipitato di un processo di evoluzione (...) che non avrebbe raggiunto se non avesse sviluppato queste strutture» [Ivi, p.192]. Ne consegue che, mentre la retorica essenzialistica e quella prasseologica, che avvalorano la tradizione, identificando (nel primo caso) o derivando (nel secondo caso) la tradizione come valore e la tradizione come fatto, propendono per una comunicazione assertiva e perentoria di significati assoluti che ostacola l'istanza dialogica, la retorica evolutzionistica, dove si ha piuttosto «una valorizzazione del fatto-tradizione *mediata* da valori che la tradizione, quale processo evolutivo, ha prodotto e produce» [Ivi, p.193], è quella delle tre che si presenta come la più atta a favorire la piena apertura dialogica: «da sua base razionalistica e strumentale apre in effetti lo spazio alla discussione, anzi la esige» [Ivi, p.195].

⁴ In ogni caso, come verrà precisato più avanti, l'autore afferma che «la retorica semplicistica, perentoria ed intransigente non è monopolio dei "reazionari"» [Hirschman, 1991, p.153].

origine tedesca, il quale, fin da giovane, sfidando (e pagando con l'esilio) il nazismo, aveva aderito con convinzione ed entusiasmo al socialismo⁵.

Pubblicato negli Stati Uniti nel 1991, il volume è stato presto tradotto - col titolo *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* - anche in Francia, dove ha suscitato una viva reazione da parte del sociologo Raymond Boudon, il quale, dalle pagine del bimestrale parigino *Le Débat*, ha messo in discussione, in particolare, l'utilità di un'analisi finalizzata a sottolineare l'eventuale uso retorico della nozione di effetto perverso.

Ne è seguita una disputa accademica, durata, peraltro, lo spazio di una replica (alquanto stizzita) di Hirschman a Boudon, la quale, tuttavia, merita di essere presa in esame per il rilievo scientifico che la nozione di "effetti perversi" e, più in generale, di conseguenze inintenzionali dell'azione umana intenzionale, di cui costituisce una fattispecie, ha nell'ambito delle scienze sociali, lungi dalla possibilità di rivestirne il contenuto con argomenti retorici a fini persuasivi o anche ideologici.

2. La tesi di Hirschman

Nel 1949, il sociologo inglese Thomas H. Marshall tenne all'Università di Cambridge una famosa conferenza su "Cittadinanza e Classi Sociali in Occidente", dove distinse tre dimensioni della cittadinanza: civile, politica e sociale, sostenendo che, a partire dal XVIII fino al XX secolo, tre successive "ondate" riformiste avevano condotto all'affermazione progressiva di una serie di istituzioni e di diritti corrispondenti a ciascuna di esse: più specificatamente, il Settecento aveva visto le grandi battaglie per l'istituzione della cittadinanza civile, dalla libertà di parola a quella di pensiero e di religione; nell'Ottocento, invece, era stato l'aspetto politico della cittadinanza, ossia il diritto dei cittadini di partecipare all'esercizio del potere politico, mediante l'ampliamento del diritto di voto a gruppi sempre più vasti, a compiere i maggiori passi in avanti; infine, l'avvento del Welfare State nel Novecento aveva riconosciuto che condizioni minime di istruzione, di salute, di benessere economico e di sicurezza sono indispensabili alla vita di un individuo civilizzato, allargando con ciò stesso il concetto di cittadinanza alla sfera sociale ed economica⁷.

Seguendo questo schema di Marshall, formulato originariamente in riferimento al caso inglese, poi applicato ad altri casi nazionali, fino ad essere diffusamente considerato in grado di rendere conto dello sviluppo politico dell'Occidente nel suo complesso, Hirschman sostiene che alle tre fasi di sviluppo in senso democratico seguirono altrettante

⁵ Hirschman nasce nel 1915 nella città di Berlino, abbandonata dopo l'inizio del "terrore" nazista scatenatosi con l'incendio del Reichstag. Dopo varie peregrinazioni in diverse città europee, dove poté entrare in contatto con gli ambienti antifascisti, si trasferì negli Stati Uniti. Arruolatosi, nel 1943, nelle file dell'esercito americano, nel dopoguerra entrò a far parte di quel gruppo di "cervelli" che orientarono la ricostruzione europea, divenendo consigliere del governo americano negli anni del piano Marshall. Questo attivismo continuerà ad essere una componente dell'opera e della vita dello scienziato, oggi professore emerito di *Social Science* dell'*Institute for Advanced Study* di Princeton, N.J. Cfr., Hirschman [1994].

⁶ Cfr. *Le Débat*, marzo-aprile 1992, pp.92-109, n.69. L'articolo in questione fu inviato contemporaneamente in Italia, ai *Quaderni di sociologia*, col titolo "E' reazionaria la retorica?". Le citazioni di seguito riportate fanno riferimento a questa traduzione italiana.

Un'altra recensione ostile al volume di Hirschman è stata pubblicata, su *Commentaire*, dal sociologo François Bourricaud, nell'autunno del 1991. Questo, tuttavia, non deve far pensare ad una situazione di ostilità generalizzata. Infatti, per rimanere al caso francese, si può ricordare l'editoriale di Jean Daniel, sul *Nouvel Observateur* del 25 aprile del 1991, in cui l'autore considera l'opera in questione una sorta di manifesto anticonservatore che "aveva tacitato i suoi dubbi circa la perdurante esistenza del pensiero di sinistra".

⁷ Cfr. Marshall[1976].

ondate “reazionarie”, finalizzate a neutralizzare i traguardi fino ad allora raggiunti: pertanto, il suo scopo dichiarato è quello di insistere sulle «grandi posizioni e manovre polemiche più verosimilmente destinate a venir adottate da quanti s’impegnano a screditare e a rovesciare politiche e movimenti d’idee “progressisti”»[Hirschman, 1991, p.14].

In particolare, egli sostiene che, tra queste, l’argomento della perversità – il solo su cui concentreremo la nostra attenzione - «è il primo che viene in mente come strategia retorica specifica, quando si cerca un argomento decisivo da opporre ad una data proposta di riforma»[Ivi, 1997, p.64]. Esso consiste nel sottolineare che certe azioni intraprese (o che si intende intraprendere) possono produrre, «via un concatenamento di conseguenze non volute, l’esatto contrario dell’obiettivo proclamato» e che, pertanto, «il tentativo di spingere la società in una certa direzione avrà per effetto sì un movimento della società, ma nella direzione opposta»[Hirschman, 1991, p.19].

Questa è stata, a suo parere, la strategia controrivoluzionaria di Edmund Burke, il quale nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* sostenne, già nel 1790 (un solo anno dopo lo scoppio della Rivoluzione francese), che il tentativo dei rivoluzionari di conquistare la libertà avrebbe prodotto una «ignobile oligarchia fondata sulla distruzione della Corona, della Chiesa, della nobiltà e del popolo» e avrebbe posto fine «a tutti gli innumerevoli sogni e visioni di uguaglianza e di diritti dell’uomo»[Burke, 1963, p.384 e ss.]. Sarebbe, cioè, sfociato nella tirannide; dunque, in un risultato non voluto e non previsto dai rivoluzionari stessi.

La fortuna di questa interpretazione, che in seguito divenne una sorta di “legge storica” al servizio della causa controrivoluzionaria negli anni della Restaurazione, è legata innegabilmente alla forza dell’eloquenza⁸ con cui Burke si impegnò a combattere il corso della Rivoluzione francese, ma anche (o soprattutto), come lo stesso Hirschman sottolinea, al fatto che, già ai suoi tempi, esistesse un «terreno intellettuale preparato ad accogliere l’affermazione che occasionalmente può verificarsi l’opposto»[Ivi, p.22] di ciò che ci si prefigge.

Il pensiero di Burke, infatti, era completamente intriso dalle idee filosofiche dell’Illuminismo scozzese del XVIII secolo⁹, che aveva insistito sull’importanza degli effetti inintenzionali dell’azione umana intenzionale, sia pur sottolineandone in particolare la positività e la desiderabilità: la convinzione di Mandeville, di Hume e di Smith, che ne furono i più autorevoli rappresentanti, era, infatti, che, lasciato libero di soddisfare il proprio interesse secondo le proprie inclinazioni, l’individuo realizza non solo il proprio interesse ma anche il bene della comunità. Diversamente, in Burke le conseguenze inintenzionali scaturite dai piani e dalle azioni dei rivoluzionari francesi, nella misura in cui hanno portato a forme di tirannide sono conseguenze negative ed indesiderabili. Effetti perversi, appunto.

Un analogo ragionamento affiora nell’invettiva di Joseph De Maistre, il controrivoluzionario cattolico che, in *Considerazioni sulla Francia* (1796), interpreta la rivoluzione francese come la manifestazione storica dell’impossibilità da parte dell’uomo di essere l’artefice della propria storia, la quale, appunto, non obbedisce alla ragione umana, ma a una divina provvidenza “vendicativa” che stava preparando la salvezza della Francia e

⁸ «Massacri, torture, impiccaggioni! Questi sono i vostri diritti dell’uomo?»[Burke, 1963, p.413].

⁹ Sull’influenza esercitata in particolare da Hume e da Smith su Burke, cfr. Infantino [1999, pp.148-149].

la reintegrazione del potere dopo l'anarchia degli anni della Rivoluzione, disponendo, in tal modo, un esito delle azioni umane che finiva per essere l'esatto opposto delle intenzioni degli uomini. Pertanto, - scriveva - «è persino possibile rilevare un'affettazione della Provvidenza (se mi si permette l'espressione), nel senso che gli sforzi del popolo per raggiungere un certo obiettivo sono precisamente lo strumento che essa impiega per allontanarlo»[De Maistre, 1985, p.75].

Tra le numerose idee politiche che possono essere considerate altrettante reazioni ai progressi della democrazia in generale si può, altresì, annoverare - continuando la rassegna di autori selezionati da Hirschman - quella espressa da Gustave Le Bon, che si colloca storicamente ai tempi della "seconda ondata" reazionaria, caratterizzata, in particolare, dalla ferma opposizione all'ampliamento del suffragio universale. In *Psicologia delle folle* (1895), prendendo le mosse dalla dicotomia tra individuo e "folla" - l'uno concepito come attore razionale che agisce per soddisfare il suo interesse, l'altra concepita come soggetto irrazionale, facilmente influenzabile e propenso ad entusiasmi sconsiderati - polemizza contro l'avvento delle moderne società di massa, nelle quali, appunto, grazie all'estensione del diritto di voto, si andavano insediando, come attori di prima grandezza, proprio quelle "folle irrazionali" che considerava un pericolo per l'ordinamento interno e internazionale. Per questo, egli sottolinea la necessità di arginare al più presto l'avvento della democrazia che, peraltro, a suo parere, si sarebbe trasformata sempre più nel dominio della burocrazia, la quale «attraverso la produzione incessante di leggi e di provvedimenti restrittivi, ha come risultato fatale la progressiva riduzione della sfera nella quale i cittadini possono muoversi liberamente, vittime dell'illusione che, moltiplicando le leggi, la libertà e l'uguaglianza siano maggiormente assicurate»[Le Bon, 1970, p.39].

Dunque, non ci si accontentava di sottolineare che le istanze riformiste potevano tradursi in un fallimento; si voleva dimostrare con pervicacia che le conseguenze che ne derivano si risolvono in un peggioramento che avviene in quella medesima dimensione in cui si attendeva il miglioramento.

Questo tipo di riflessione risulta evidente nel giudizio denigratorio, espresso dagli oppositori alle moderne politiche di Welfare, nella "terza" fase reazionaria, che coincide con il dibattito, apertosi già a partire dalla prima metà dell'800, sui problemi dell'assistenza sociale agli strati più poveri della società, che stavano subendo pesantemente le conseguenze del libero mercato del lavoro. A titolo d'esempio, Hirschman prende in esame la vicenda legata all'introduzione delle *Poor Laws* in Inghilterra tra il 1760 e il 1830, le quali stabilivano, in linea generale l'integrazione dei salari più bassi, specialmente in agricoltura, al fine di assicurare, in qualche modo, la pace sociale e di sostenere la produzione alimentare nazionale. La loro approvazione fu estremamente controversa e offrì l'opportunità a chi si opponeva alle politiche di sussidi sociali - da Defoe a Burke, da Malthus a Tocqueville - di rilevare che le misure adottate avevano operato di fatto come ulteriore incentivo alla povertà, in quanto avevano fatto del ricorso ai sussidi statali una "professione legale". Con il risultato che, l'intento di migliorare le condizioni sociali ed economiche degli strati più poveri della popolazione aveva innescato l'effetto perverso di aggravarle, lasciando le persone coinvolte intrappolate vita natural durante nell'accidia e nella povertà. Un argomento, questo, ribadito tanto nel primo quanto nel tardo capitalismo, se è vero che Hirschman rinviene una retorica dell'effetto perverso, per esempio, anche nel libro di

Charles Murray, *Losing Ground* (1984), che rappresenta il più pubblicizzato tra gli attacchi sferrati negli Stati Uniti contro il Welfare State¹⁰.

In sostanza, - commenta Hirschman - i critici della Rivoluzione francese, dell'introduzione del suffragio universale e delle moderne politiche assistenzialistiche, mettendo in evidenza una sostanziale discrepanza tra le intenzioni individuali e gli esiti sociali, hanno sostenuto che «l'aspirazione alla democrazia produce oligarchia e tirannide, così come i programmi di assistenza sociale accrescono la povertà anziché diminuirli» [p.20]. Di conseguenza, «irresistibilmente attratti a schernire quanti aspirano a cambiare il mondo in meglio» [Ivi, p.31], essi hanno «raccomandato estrema cautela nel riformare le istituzioni esistenti e nell'attuare politiche innovative» [Ivi, p.163]. Favorendo, peraltro, (come nel caso soprattutto di Burke), talora e del tutto inintenzionalmente, - aggiunge - «un'escalation della retorica rivoluzionaria e progressista» [Ibid.] da parte di coloro che sono sempre pronti a ripulmare il mondo. Infatti, sostenendo con tanta insistenza la tesi della perversità, avrebbero spinto «i partigiani del mutamento radicale a coltivare (...) la convinzione che tutti i passati tentativi di risolvere i problemi della nazione si sono risolti in un completo fallimento» [Ivi, p.164]. E così facendo, hanno in qualche modo legittimato l'esigenza rivoluzionaria di ricostruire la società dalle fondamenta, dal momento che «chi afferma il fallimento dei precedenti tentativi riformatori sostiene, implicitamente o esplicitamente, che il vecchio ordine deve essere abbattuto e un nuovo ordine ricostruito dalle fondamenta, senza alcun riguardo per le conseguenze negative dell'operazione» [Ibid.].

E' evidente, a questo punto, a necessità da parte di Hirschman di abbassare il tono della polemica: infatti, pur avendo sostenuto, per ben cinque capitoli del libro, che «l'invocazione della tesi della perversità è un caratteristica basilare della retorica reazionaria» [Hirschman, 1991, p.39], nel VI capitolo, dal titolo «Dalla retorica reazionaria alla retorica progressista», Hirschman valuta la possibilità di delineare argomenti retorici «progressisti» suscettibili di apparire come la controparte di quelli reazionari.

L'intento è quello di porre in evidenza che le discussioni tra reazionari e progressisti - ciascuno con il suo bagaglio di argomenti intransigenti - sono, nella maggior parte dei casi, «dialoghi tra sordi» ed espedienti per evitare quella deliberazione e quella comunicazione genuina tra gruppi rivali che si suppone siano caratteristiche della democrazia» [Hirschman, 1997, p.78].

Tuttavia, mentre, nel caso delle posizioni riformiste, il ricorso all'argomento retorico dell'effetto perverso, sembra scaturire quasi obbligatoriamente dalla necessità di arginare le manovre reazionarie per screditare idee e politiche progressiste¹¹, l'«evidenza empirica» della correlazione tra carattere reazionario del pensiero politico e la propensione ad impiegare l'argomento della «perversità», evidenza empirica che Hirschman ricava dalla minuziosa analisi critica di tre secoli di storia del pensiero politico, sembrano fargli accreditare il pensiero reazionario come retorico per definizione. E, infatti, anche se i tre moduli retorici non sono «proprietà esclusiva dei «reazionari»» e «possono essere invocati da qualunque gruppo che avversi o critichi nuovi indirizzi politici o politiche di recente introduzione (...), ciò nondimeno (...) sono tipici soprattutto degli attacchi conservatori

¹⁰ «Abbiamo cercato di provvedere meglio ai bisogni dei poveri e abbiamo invece accresciuto il numero dei poveri. Abbiamo cercato di rimuovere le barriere che impedivano l'emancipazione della povertà e senza volerlo abbiamo costruito una trappola» [Murray, 1984, p.9].

¹¹ «Non è affatto impossibile - scrive, infatti, il politologo americano - affermare che il repertorio della retorica progressista o liberale possa essere in buona parte generato a partire dalle diverse tesi reazionarie qui analizzate, mediante il semplice stratagemma di rovesciarle o capovolgerle» [Hirschman, 1991, p.153].

contro politiche progressiste in atto o proposte; e i loro grandi protagonisti sono stati pensatori conservatori» [Hirschman, 1991, p.15]¹².

In ogni caso, fatta questa distinzione, la questione che a lui preme sottolineare è un'altra.

Certo è che se Hirschman si fosse limitato a porre in evidenza come dietro a certi argomenti di carattere politico sia costantemente rintracciabile uno specifico codice retorico (che è poi, appunto, essenzialmente quello tipico del pensiero reazionario da tre secoli a questa parte) senza metterne in discussione la loro indebita generalizzazione, avrebbe finito per fare il gioco degli stessi reazionari: che si tratti o meno di un esercizio retorico, infatti, l'insistenza sulla reiterazione di certi eventi non riconducibili alle intenzioni degli individui coinvolti serve ai reazionari stessi ad alimentare la credenza nell'onnipresenza degli effetti perversi. Ecco perché tiene a puntualizzare è che assai spesso gli argomenti passati in rassegna sono per più di un verso «sospetti» [Ivi, p.168] di sovrautilizzazione¹³: infatti, il potere attrattivo che esercitano, riconducibile alla loro connessione con la mitologia classica, nonché alla soddisfazione che procurano all'amor proprio di coloro che li propongono, fa sì che possano essere invocati, in una maniera quasi routinaria, per rendere conto di una vasta gamma di situazioni, quando, al contrario, si può facilmente dimostrare che è improbabile che nel mondo reale essi si riproducano in misura anche solo lontanamente paragonabile a quella affermata.

Pertanto, volendo suscitare dei dubbi circa il suo verificarsi con la stessa frequenza asserita dai suoi fautori, Hirschman sottolinea che l'effetto perverso è «lungi dall'essere l'unica specie concepibile di conseguenza inintenzionale o effetto collaterale» [Ivi, p.41]¹⁴.

A tal riguardo, bisogna precisare che, quando si parla di conseguenze inintenzionali, si pone l'accento su risultati di azioni umane intenzionali, le quali producono esiti che sono al di fuori degli intendimenti degli agenti. Tra gli effetti dell'azione e l'intenzione dell'attore o degli attori che pongono in essere questa stessa azione esiste, cioè, uno "scarto", tale per cui questi effetti non possono essere ricondotti direttamente a quell'intenzione. Come tali, i risultati non anticipati dell'azione intenzionale sono, per definizione, sempre non voluti dal punto di vista dell'attore, anche se, come ammoniva Merton, «le conseguenze inintenzionali non dovrebbero essere considerate necessariamente indesiderabili. Dal momento che, sebbene questi risultati siano inintenzionali, non sono sempre assiologicamente negativi. In breve gli effetti indesiderati non sono sempre indesiderabili» [Merton, 1998, p.7]¹⁵.

¹² Non sono d'accordo con Ceri, quando, dopo essersi domandato come sia possibile che sia tipico del pensiero reazionario qualcosa che non gli è esclusivo, conclude che questa è una contraddizione logica e non sociologica, che si risolve in questi termini: «i tre procedimenti retorici non costituiscono condizioni sufficienti perché nel singolo caso si possa decretare il carattere reazionario di un'argomentazione; essi sono, però, condizioni necessarie perché si dia retorica reazionaria. La riprova è da vedersi nel fatto che in tutte le argomentazioni reazionarie vi è presenza di tali codici retorici, mentre non è così in molte argomentazioni progressiste» [Ceri, 1992, p.121].

¹³ In una intervista a Giancarlo Bosetti, nel 1991, Hirschman ha precisato questo concetto, sottolineando che «l'idea che ogni cosa nella politica e nella società produca il fenomeno del *backfire* è (...) una deduzione completamente sbagliata tratta dal fenomeno, indubbiamente vero, secondo il quale le azioni hanno conseguenze inattese» [Bosetti, 1991, p.56].

¹⁴ Dopo aver sostenuto che «l'effetto perverso è un caso speciale ed estremo di conseguenza inintenzionale», Hirschman si spinge addirittura ad affermare che «è possibile sostenere che l'effetto perverso (...), sotto un importante profilo rappresenta la negazione [del concetto di conseguenze inintenzionali], se non addirittura il suo tradimento. Originariamente, il concetto delle conseguenze inintenzionali introdusse nel pensiero sociale incertezza e indeterminazione. Ebbene, in una fuga dalla loro nuova libertà, i fautori dell'effetto perverso tornano ancora una volta a guardare all'universo sociale come a qualcosa di totalmente prevedibile» [Hirschman, 1991, p.40]. In questo senso, esso agisce come una calamita per tutti coloro che bramano certezza.

¹⁵ In un precedente lavoro dedicato proprio al tema delle conseguenze inintenzionali dell'azione umana, ho sostenuto che «le conseguenze inintenzionali sono conseguenze non previste dall'agente, non desiderate (non

Ebbene, nonostante dagli scritti dei filosofi morali scozzesi del XVIII secolo, che per primi hanno attirato l'attenzione sul fatto che certe regolarità dell'azione umana non sono il prodotto di un progetto deliberato, emergesse chiaramente che le azioni individuali motivate dall'interesse personale possono avere un effetto sociale positivo, Hirschman rileva che, col tempo, e precisamente con l'esperienza della Rivoluzione francese, il concetto di conseguenza inintenzionale ha acquisito una connotazione prevalentemente negativa, nel senso che «l'“inintenzionale” stinse facilmente nell'“indesiderabile” e di qui nell'“indesiderabile”»[Hirschman, 1991, p.40]. Tanto più che storicamente si è indotti, in genere, a prestare maggiore attenzione agli effetti inintenzionali negativi, che in quanto tali pongono problemi che devono essere urgentemente affrontati e risolti.

Porre l'accento sulla diversa valenza (positiva o negativa)¹⁶ che gli effetti inintenzionali possono assumere, significa, dunque, ristabilire una corretta interpretazione del significato del concetto di conseguenze inintenzionali. Ne consegue che una posizione che faccia delle conseguenze inintenzionali una sottoclasse degli effetti perversi (mentre, al contrario, sono questi ultimi a costituire una variante delle conseguenze inintenzionali) finisce per distorcere la realtà e, come tale, per Hirschman, va stigmatizzata, soprattutto quando (ed è questo il caso delle posizioni reazionarie e conservatrici) si sostanzia in critiche e ostacoli ad azioni di riforma, volte ad estendere i processi di democratizzazione politica e sociale.

In ogni caso, la sensazione che se ne ricava è che l'aver denunciato l'uso retorico e, conseguentemente, la tendenza a generalizzare indebitamente la nozione di effetto perverso non sia sufficiente ad indebolire (o, addirittura, a confutare) le argomentazioni favorite dai reazionari, per quanto utile a testarne l'efficacia in rapporto alle istanze che le hanno ispirate. Questo, almeno fin quando ci si arresta al piano descrittivo, trascurando quello esplicativo delle cause che hanno prodotto il verificarsi di certi eventi non voluti e non previsti.

Pertanto, l'intento, sia pur lodevole, del “progressista” Hirschman di smascherare quanto possa essere insidioso il pensiero reazionario, laddove preferisce muoversi secondo “manovre” precostituite piuttosto che negare in modo esplicito la legittimità dei valori democratici, sembrerebbe - suo malgrado - innescare esso stesso un effetto perverso: quello di aver oscurato in qualche misura il rilievo scientifico che il concetto di conseguenze inintenzionali riveste nell'ambito delle scienze sociali.

3. La polemica con Raymond Boudon

volute) e, talora, perfino non riconosciute. Ciò non significa, tuttavia, che siano necessariamente imprevedibili, indesiderabili e irriconoscibili per chi pone in essere l'azione e/0 per un osservatore esterno che le voglia spiegare *ex post*»[Falocco, 2002, p.85-86].

¹⁶ Ci sono anche situazioni in cui – sottolinea Hirschman – l'azione intenzionale ha effetti inintenzionali sia favorevoli che sfavorevoli, con un risultato netto fortemente dubbio. «La discussione sui presunti effetti perversi delle politiche assistenziali negli Stati Uniti ci offre un esempio di questo preconcetto. L'assicurazione contro la disoccupazione permette al lavoratore licenziato di attendere prima di assumere un altro impiego. In alcuni casi, questa possibilità di un periodo d'attesa rischia di istigare alla “pigrizia”, nel senso che per un certo tempo il lavoratore non s'impegna seriamente nella ricerca di un nuovo lavoro. Ma l'assicurazione contro la disoccupazione consente altresì al lavoratore di non accettare un posto di lavoro purchessia; e ciò costituisce, fino ad un certo punto uno sviluppo positivo»[Hirschman, 1991, p.43]. Ci sono poi altre situazioni in cui effetti secondari o collaterali sono sicuramente destinati a *limitare* l'effetto inintenzionale di un'azione mirata ad uno scopo. «Qui l'esito tipico - continua - registra la sopravvivenza di un margine positivo all'aggressione dell'effetto collaterale negativo. I limiti di velocità o l'obbligo delle cinture indurranno qualche automobilista ad allentare la vigilanza (...) e questo comportamento compensatorio è suscettibile di causare incidenti (...). Ma sembra improbabile che l'introduzione delle norme in questione produca un aumento anziché una diminuzione del numero totale degli incidenti»[Ivi, p.44].

Che l'impiego in modo retorico o ideologico della tesi della perversità rischi di trascurare l'uso scientifico del concetto di conseguenze inintenzionali sembra essere la principale preoccupazione espressa dal sociologo francese Raymond Boudon, il quale afferma che «lungi dall'essere in se stessa una nozione retorica, essa ci consente innanzitutto di capire il mondo» [Boudon, 1992, p. 110] Come peraltro – ci ricorda – lo stesso Hirschman aveva dimostrato in un suo scritto del 1970¹⁷, dal titolo *Lealtà, defezione e protesta. Rimedi alle crisi delle imprese, dei partiti e dello Stato*, analizzando due specifiche situazioni: quella della crisi del sistema di trasporto ferroviario in Nigeria, nella seconda metà degli anni '60, rispetto alla quale aveva messo in evidenza come il passaggio da una situazione di monopolio nel settore dei trasporti ad una situazione di concorrenza perfetta, piuttosto che incentivare le ferrovie nigeriane ad attivare processi di modernizzazione per il miglioramento della loro produttività¹⁸ aveva provocato la defezione (*exit*) dei clienti più esigenti e indirettamente - inintenzionalmente - il venir meno proprio dell'incentivo alla modernizzazione; e quella del degrado delle scuole pubbliche americane, che allo stesso modo, può essere spiegato come effetto della diserzione delle classi agiate verso le scuole private¹⁹.

Tuttavia, proprio quando ci si aspetterebbe un chiarimento sulla distinzione tra il rilievo epistemologico del concetto di conseguenze inintenzionali e l'uso retorico che ne è stato fatto, Boudon finisce per indugiare proprio su quest'ultimo aspetto, muovendo una serie di critiche, talora non prive di equivoci.

Come nel caso in cui fa notare, portando come esempio il contributo di Marx, ne *Il Capitale*, o di Bossuet, nel *Discorso sulla storia universale*, che, quando viene impiegata in chiave retorica, la nozione di perversità «appare presso i “progressisti” con una frequenza tanto grande almeno quanto presso i “reazionari”» [Ibid.].

Giustamente, nella sua replica²⁰, Hirschman ha potuto con tutta facilità rammentargli che lui stesso, per primo, aveva riconosciuto e argomentato che «i reazionari non hanno il monopolio della retorica» [Hirschman, 1991, p.153].

In ogni caso, trattasi di una polemica inutile, dal momento che lo stesso Boudon, qualche pagina più avanti rispetto a quelle in cui gli aveva, più o meno esplicitamente, rimproverato di aver suggerito l'idea secondo cui la retorica sarebbe per essenza reazionaria, si chiede (in parte contraddicendosi, dunque) se Hirschman abbia trattato della retorica dei “progressisti” «per dimostrare la sua imparzialità e la sua fedeltà al principio scientifico fondamentale della “neutralità assiologica”» [Boudon, 1992, p.116].

Perché sia giunto a rovesciare l'impostazione polemica trattando della retorica progressista, Hirschman lo spiega qualche anno più tardi (nel 1993) in un articolo apparso

¹⁷ Scritto che, infatti, non a caso Boudon non ha trascurato di prendere in considerazione quando scrisse *Effetti perversi dell'azione sociale*, in cui tenta di «fare l'inventario degli studi sociologici che mettono in evidenza effetti di questo tipo». Cfr. Boudon [1981, p.15]

¹⁸ La teoria della concorrenza, infatti, insegna che le imprese, se vogliono evitare la fuga dei consumatori verso le imprese concorrenti, devono pensare necessariamente a soluzioni che consentano loro di essere competitive sul mercato.

¹⁹ Cfr. Hirschman [1982].

²⁰ Cfr. Hirschman [1993].

sulla rivista francese *Commentaire*²¹ e poi confluito in *Autoverzione*, una raccolta di saggi in cui l'autore torna sulle opere di una vita aprendo nuove strade alla ricerca²².

Riadattando un termine che Nietzsche aveva usato nel pamphlet contro Wagner, di cui in passato era stato un grande ammiratore, egli definisce quest'“arte di rovesciare se stessi” un'impresa “autosovversiva”, in quanto dimostrazione della sua inclinazione a scovare e a inseguire elementi che contraddicono o che sono, comunque, in tensione con affermazioni e tesi sostenute in precedenza.

Nel caso specifico, lungi dal trattarsi del bisogno di affermare la propria imparzialità, come ritiene Boudon, o di dar prova di un eccessivo “virtuosismo intellettuale”, come è stato scritto in una recensione del 1991 su *Le Monde*²³, per Hirschman, che rifiuta l'approccio di quegli scienziati che «nei loro lavori successivi tendono ad esplorare, lungo linee di kuhniana “scienza normale” tutti gli ambiti suscettibili di *confermare* i loro risultati originari» [Hirschman, 1997, p.119], si tratta semmai di una questione di coerenza, ma anche, soprattutto, del «vantaggio sostanziale di riuscire a concludere il libro su una nota ampia e positiva» [Ivi, p.78]., dando il suo contributo a una cultura più democratica, in cui i cittadini non soltanto abbiano il diritto alle loro opinioni e convinzioni, ma, cosa più importante, siano pronti a metterle in questione alla luce di nuovi argomenti e di nuovi elementi di prova.

Fermo restando, tuttavia, che la sua convinzione è che «tirate le somme, le nuove dinamiche in cui si è imbattuto (...) non cancellano né confutano i risultati precedenti, ma si limitano a definire ambiti del mondo sociale in cui le relazioni originariamente postulate non sono valide»[Ivi, p.120].

Un'altra questione che, secondo Boudon, Hirschman avrebbe sottostimato riguarda la mancata distinzione tra pensiero reazionario e pensiero conservatore.

Non c'è dubbio che, da questo punto di vista, il sociologo francese abbia ragione. Stipando indistintamente in un unico grande cassetto tutti i “non-progressisti”, al fine di rilevare il carattere intransigente della retorica reazionaria, Hirschman compie un'operazione che non è corretta sul piano storico-politico, tanto più in riferimento alla tesi dell'effetto perverso²⁴. Infatti, mentre nella versione reazionaria, le conseguenze delle riforme sono controproducenti perché l'uomo non può cambiare le cose con le sue forze e tutti i tentativi che potrebbe fare in tal senso risultano essere vanificati da una “provvidenza vendicativa”, nella versione conservatrice, le conseguenze sono controproducenti perché i risultati dell'interazione umana non sono prevedibili, né pianificabili.

Dunque, nel primo caso, l'individuo è in balia di una volontà diabolica che sfugge al suo controllo e, perfino, alla sua consapevolezza; nel secondo, invece, l'individuo è autonomo,

²¹ L'articolo, intitolato “La rhétorique progressiste et le réformateur”, è la relazione presentata alla Conferenza, organizzata a Parigi, nel novembre del 1992, dal Commissariat Général du Plan del governo francese sul tema “Giustizia sociale e ineguaglianze”, un argomento che allora occupava un posto centrale nell'agenda del Commissariat. La sua traduzione in italiano è apparsa, nel 1993, sulla rivista *Il Mulino*. Cfr. Hirschman [1993a]

²² Cfr. Hirschman [1997].

²³ In particolare, l'espressione è stata usata da René Rémond nella sua recensione su *Le monde* del 19 aprile del 1991.

²⁴ A tal riguardo, cfr. Ceri [1992].

ma, in ogni caso, fallibile, dal momento che i limiti costitutivi della ragione umana e la consapevolezza della dispersione delle conoscenze, gli impediscono di prefigurare con assoluta certezza quale possano essere le conseguenze del suo interagire con altri individui.

Pertanto, fa bene Boudon a insistere sulle differenze tra un De Maistre e un Tocqueville: per De Maistre, infatti, nella rivoluzione non è l'individuo ad agire, bensì la Provvidenza, per cui il comportamento umano può essere spiegato mediante cause che agirebbero senza che se ne abbia veramente coscienza. Da questo punto di vista, il controrivoluzionario francese può essere collocato, a giusto titolo, nell'ambito della tradizione collettivistica, peraltro ben radicata in Francia, che offre un'immagine del mondo sociale come intersezione di forze misteriose, di processi e di funzioni, dove gli esseri umani sono solo dei corpi passivi, anzi a rigore neppure esistono al di fuori delle relazioni che li istituiscono, li costituiscono e ne specificano il comportamento.

Al contrario, Tocqueville appartiene alla tradizione dell'individualismo metodologico²⁵, dell'individualismo "vero", per dirla con Hayek²⁶, che restituisce dignità e autonomia agli individui – i soli a cui è possibile attribuire esistenza concreta –, i quali agiscono sulla base delle loro conoscenze fallibili, parziali e disperse, determinando una cascata di eventi causali, che non sempre sono esiti di scelte progettuali e consapevolmente finalizzate, bensì, spesso, il risultato non premeditato delle interazioni individuali.

Tocqueville, infatti, ne *L'antico Regime e la Rivoluzione* (1856), non mette mai in discussione che ad agire siano gli individui e proprio ai rivoluzionari, eccessivamente fiduciosi nei poteri della ragione, imputa la responsabilità di avere, sia pur inintenzionalmente, rafforzato alcuni tratti di quell'Antico regime che intendevano spazzare via.

Ha ragione, però, lo stesso Hirschman, quando lamenta «un travisamento» [Hirschman, 1992, p.148] della sua posizione, non avendo mai accostato nel suo libro i due filosofi politici: de Maistre, infatti, viene trattato come il rappresentante più puro delle tesi dell'effetto perverso, mentre Tocqueville viene preso in considerazione per argomentare la tesi della futilità, di cui la Rivoluzione francese offre un esempio notevole, rappresentando nei fatti una rottura col passato molto meno radicale di quanto si fosse comunemente pensato.

Ciò nonostante, non è, come commenta piuttosto acidamente Hirschman²⁷, che Boudon non abbia compreso la differenza tra i due argomenti retorici: sembra più plausibile pensare che su queste distinzioni non abbia voluto soffermarsi se non con poche battute, ritenendo di fondo, innanzitutto, che la retorica non possa essere ricondotta a tre procedimenti specifici²⁸; inoltre, che essa abbia una natura essenzialmente formale, per cui «è difficile per

²⁵ Cfr., a questo riguardo, Boudon-Infantino [2002].

²⁶ Nell'*Individualismo: quello vero e quello falso*, Hayek contrappone l'individualismo "vero" della tradizione dell'Illuminismo scozzese e della Scuola austriaca di economia, all'individualismo "falso", riconducibile alla tradizione della Scuola cartesiana che nutre un'esagerata fiducia nel potere della ragione e il conseguente disprezzo per qualsiasi cosa non intenzionalmente progettata da essa. Cfr. Hayek [1997].

²⁷ Cfr. Hirschman [1992, p.148].

²⁸ Volendo fornire un'interpretazione teorica dell'analisi di Hirschman, Ceri ha tentato di spiegare perché vi sono tre principali argomenti retorici, riconducendoli ai loro specifici riferimenti sociologici, ossia «a) al tipo di rapporti sociali considerati minacciati dallo sviluppo dei diritti di cittadinanza, e b) al tipo di pubblico cui il discorso retorico è principalmente diretto» [Ceri, 1992, p.124]. Quanto al primo punto, egli spiega che i moduli

principio concepire che possa darsi una retorica specifica per ogni tendenza politica, [dal moneto che] ogni tecnica retorica può essere rintracciata in ogni discorso o in ogni teoria politica quali che siano l'orientamento e il contenuto». E che, pertanto, non c'è una retorica "reazionaria" e una retorica "progressista", ma solo una retorica *tout court*» [Boudon, 1992, pp.115-116]; ma soprattutto, ritenendo, in definitiva, retoriche, dunque un po' sospette, le stesse considerazioni di Hirschman, dal momento che «qualsiasi sociologo sa (...) che il procedimento retorico più corrente consiste nel lasciare intendere che la retorica è una caratteristica degli altri» [Ibid.].

In questo senso, sembrerebbe piuttosto retorico suggerire che la tesi dell'effetto perverso venga usata per «schernire quanti aspirano a cambiare il mondo in meglio» [Hirschman, 1991, p.31]. Infatti, non è contro chi aspira a *migliorare* il mondo, che può e deve essere usato l'argomento della perversità, semmai contro chi coltiva l'ambizione utopistica di *riplasmare* il mondo. E allora, è vero che richiamare all'attenzione della politica, e della pratica politica, l'ineliminabilità di conseguenze non volute di determinate azioni si accompagna alla raccomandazione di usare cautela nel riformare le istituzioni; tuttavia tale cautela non è rivolta contro ogni istanza di cambiamento, bensì verso (o contro) i tentativi utopistici miranti a plasmare l'intera società, secondo un progetto deliberato prestabilito.

Seguendo l'insegnamento di Popper, e prima ancora di Hayek, il quale delle conseguenze inintenzionali ha fatto lo strumento per criticare le pretese del costruttivismo razionalista in tutte le sue versioni²⁹, possiamo affermare che alla ingegneria utopica del

reazionari sono tre perché «1) tre sono i tipi di rapporti sociali fondamentali – la comunità, l'istituzione e il mercato [che rappresentano il riferimento normativo, rispettivamente della messa a repentaglio, della futilità e della perversità]- alla base di qualsiasi ordine sociale; 2) ogni individuo è moralmente legato ad essi in modo variabile, così che un tipo di rapporti viene a costituire il suo riferimento normativo prevalente in situazioni di crisi e di cambiamento sociale; c) ciascun tipo di rapporto e di riferimento normativo è sollecitato in misura particolare (ma non esclusiva) dalle spinte allo sviluppo di uno dei tre tipi di cittadinanza» [Ibid.]. Tre sono, inoltre, e qui viene al secondo punto, i "pubblici" a cui si rivolge il discorso reazionario: in particolare, «l'argomento della messa a repentaglio è riferito a una base sociale difensiva e conservatrice, timorosa e refrattaria al cambiamento e, perciò stesso, mobilitabile contro le azioni di riforma. L'argomento della futilità è rivolto a una base sociale moderata e incerta, influenzabile dalle mete riformistiche e perciò mobilitabile per il cambiamento. L'argomento degli effetti perversi, infine, ha il più diretto riferimento nei riformatori, attuali o potenziali, e, più in generale, nelle persone disposte alle azioni di riforma» [Ivi, p.125]. Rispetto a questo tipo di costruzione teorica, Hirschman, in una replica a Ceri, ebbe modo di dichiararsi «scettico» [Hirschman, 1992a, p.156], ritenendo di avere ampiamente dimostrato che i tre argomenti sono esaustivi delle possibilità logiche. A suo parere, infatti, una politica pubblica o una "riforma" si imbatte in una difficoltà o in un fallimento, in genere, per due ragioni: o non ha adempiuto alla sua missione – e questo si può spiegare con l'argomento della perversità o della futilità – oppure i suoi costi hanno superato i benefici – e questo si può spiegare con la tesi della messa a repentaglio. Cfr. Hirschman [1991, pp.138-140].

²⁹ Hayek riassume il costruttivismo con queste parole: «L'uomo, dato che ha creato egli stesso le istituzioni della società e della civiltà, deve anche poterle alterare a suo piacimento in modo che soddisfino i suoi desideri e le sue aspirazioni» [Hayek, 1988, p.11].

Tre sono le versioni del costruttivismo: lo *psicologismo*, secondo cui, essendo gli eventi e le istituzioni sociali, il frutto della progettazione deliberata dell'uomo, dovrebbero essere proprio le intenzioni l'oggetto specifico della sociologia, la quale, dunque, non sarebbe una scienza autonoma, ma parte della psicologia²⁹; la *teoria cospiratoria* della società, che si fonda sul convincimento che, se gli eventi sociali sono esiti di piani intenzionali, allora gli eventi sociali negativi (guerre, carestie, ecc.) sono il risultato della cospirazione di qualche individuo malvagio; l'*utopismo*, in quanto la pretesa di poter progettare e, conseguentemente, manipolare gli eventi a proprio piacimento spinge il costruttivista a credere nella reale possibilità di edificare una società perfetta, secondo un progetto *a priori* che viene difeso a tutti i costi anche con l'uso della violenza²⁹. Tuttavia, se si riconosce che «soltanto un piccolo numero di istituzioni sociali sono coscientemente progettate, mentre la stragrande maggioranza di esse è semplicemente "cresciuta", come risultato imprevisto di azioni umane» [Popper, 1996, vol.II, p.112], sia lo psicologismo che la teoria cospiratoria non hanno ragione di esistere.

meccanico olistico, che «pretende di pianificare razionalmente per la società nella sua interezza, benché non si disponga neanche in minima parte della conoscenza fattuale che sarebbe necessaria per legittimare una pretesa così ambiziosa» [Popper, 1996, p. 226], si deve, dunque, contrapporre l'ingegneria gradualistica del "meccanico a spizzico", il quale, conscio dei limiti, della parzialità e della fallibilità delle conoscenze umane, «sa che è soltanto dai nostri errori che possiamo imparare. Perciò, avanza un passo alla volta, confrontando con cura i risultati previsti con quelli effettivamente raggiunti e stando sempre in guardia per avvistare le inevitabili conseguenze non volute di ogni riforma» [Popper, 1975, p.70]. Cioè, avanza tentando soluzioni ai problemi che di volta in volta gli si pongono, a cui fanno seguito la critica e l'eventuale eliminazione degli errori.

Per tutte le ragioni che abbiamo detto, a proposito – lo ripeto – dei limiti, della parzialità e della fallibilità della conoscenza umana, il meccanico a spizzico sa che la prassi politica non può che essere riformistica. Lo è per ragioni scientifiche.

Pertanto, – incalza Boudon – mettere in guardia sul fatto che «l'azione volontaria, per quanto possa essere ben ispirata, può avere l'effetto di un impacco che non serve a nulla»[Ivi, p.117] o generare conseguenze controproducenti «equivale a essere reazionario e retorico»[Ibid.]? E, per esempio, «quando Tocqueville dichiara che la Rivoluzione francese ha rafforzato alcuni tratti dell'Antico Regime (...), piuttosto che averli corretti, si abbandona alla retorica o, invece, enuncia un fatto controllabile»[Ibid.]?

Ecco, dunque, la questione centrale, sulla quale forse Boudon non si è soffermato abbastanza: richiamando l'attenzione sui fenomeni che sono il prodotto di azioni individuali che mirano a ben altri obiettivi si enunciano innanzitutto dei fatti. Fatti che sono controllabili, su dati oggettivi e ben vagliati, dal momento che la loro spiegazione non si appella a "leggi ineluttabili", alla "provvidenza", al "destino", ecc., ma muove dagli effetti di aggregazione di motivazioni, di preferenze e di azioni individuali comprensibili e razionali.

4. Il mestiere dello scienziato sociale

«I problemi cui le scienze sociali tentano di rispondere sorgono in relazione al fatto che l'azione di molti individui produce risultati non previsti, nella misura in cui sono osservabili regolarità prodotte da alcun disegno» [Hayek, 1967, p.39]³⁰.

Infatti, posto che molte istituzioni ed eventi sociali sono l'esito inintenzionale di azioni umane intenzionali, la psicologia, che ha per oggetto le analisi delle intenzioni, non sarà più in grado di dare conto di tali eventi, per i quali, d'altra parte, non sarà neppure possibile individuare, perciò, un cospiratore. Quanto all'utopismo, va detto che il progetto di edificare di una società perfetta è vanificato dall'impossibilità di studiare e controllare tutti gli elementi e tutti i rapporti (e le conseguenze derivanti) che costituiscono la società stessa, «se non altro perché ogni volta che controlliamo i rapporti sociali ne creiamo degli altri in una quantità che va a sua volta controllata»[Popper, 1975, p.79].

³⁰ E' questa la convinzione che accomuna tutti i sostenitori dell'individualismo metodologico, secondo cui non vi può essere adeguata spiegazione dei fenomeni sociali ed economici se non quella che procede

Ebbene, per affermare l'uso scientifico della nozione di "effetto perverso" non è sufficiente ricollocarlo nella categoria più ampia delle conseguenze inintenzionali dell'azione umana intenzionale. Ciò significherebbe, infatti, restare ancorati alla dimensione descrittiva del fenomeno.

Per affermare l'uso scientifico della nozione di effetto perverso – lo ripeto – bisogna subordinare il momento descrittivo alla finalità esplicativa. Il che comporta la ricerca delle "cause" a cui imputare la genesi di conseguenze non anticipate dell'azione intenzionale.

La principale di queste è sicuramente riconducibile ai limiti costitutivi della conoscenza umana, che è fallibile, parziale e dispersa tra milioni di individui; limiti, per i quali è possibile individuare, come fa Robert Merton [1998, p.9], alcune "cause concrete". Innanzitutto il carattere "stocastico" – cioè ampiamente congetturale – della previsione nelle scienze del comportamento umano, per cui «l'insieme delle conseguenze di ogni atto ripetuto non è costante, ma c'è una serie di conseguenze, ognuna delle quali può seguire l'azione in ogni caso dato»[*Ibid.*]. Per esempio, sappiamo che la decisione di aumentare i tassi di interesse ha effetti sul tasso di inflazione. Tuttavia, è probabile che ogni qualvolta tale decisione venga ripetuta avrà conseguenze differenti sul tasso di inflazione. In questo senso la conseguenza può essere considerata stocastica e non certa, in quanto non è possibile, in linea di principio, controllare tutti – e proprio tutti – i fattori che influenzano il tasso di inflazione. Pertanto, considerato che «1) (...) le conseguenze di un'azione umana sono infinite», che «infinite sono le possibili interazioni tra le diverse conseguenze delle differenti azioni umane e cioè (...) infiniti sono i possibili incontri casuali di catene causali indipendenti», e che «3) (...) in sistemi aperti a flussi d'informazione vengono moltiplicate le possibilità delle iniziative e quindi delle interazioni»[Antiseri, 1989, p.92], è evidente che la conoscenza parziale con cui è compiuta un'azione favorisce un complesso variabile di risultati inintenzionali di comportamento.

Talora lo stato della conoscenza non è, tuttavia, condizionato solo dalla necessaria finitezza della condizione umana, bensì dai limiti posti da condizionamenti "ambientali", che vanno ad incidere sulle informazioni che possono essere plausibilmente ottenute. Un secondo fattore di ignoranza deriva, infatti, dalle «esigenze della vita pratica che ci spingono frequentemente ad agire con una certa sicurezza, anche se è chiaro che l'informazione su cui basiamo le nostre azioni non è completa»[*Ibid.*]. E un terzo fattore è da rintracciare nella "scarsità di tempo e di energia" [*Ibid.*] da impiegare nell'acquisizione di conoscenza necessaria a predire i risultati di un azione.

Anche l'errore [Ivi, p.10] è considerato un elemento produttivo di conseguenze inattese, che può emergere in vari momenti durante il corso dell'azione: nel valutare una situazione, nell'extrapolare il futuro dal presente, nello scegliere una linea d'azione o nell'esecuzione dell'azione stessa. L'errore è frequente, in particolar modo, nei comportamenti abitudinari,

dall'analisi delle risultanze, per lo più non intenzionali, delle azioni e delle interazioni individuali. Per esempio, Carl Menger ha sostenuto che «la soluzione dei più importanti problemi delle scienze sociali teoriche e dell'economia teorica è correlata con la questione della comprensione teoretica (vale a dire "generalizzante") delle origini e della trasformazione degli istituti sociali sorti per via "organica", cioè per via non intenzionale ma spontanea» [Menger, 1937, p.112] e raccomandava l'impiego del metodo "compositivo" per la spiegazione della genesi delle istituzioni sociali, che non sempre sorgono ad opera di accordi, ma per via «irriflessa» [Ivi, p.122]³⁰. Per Friedrich von Hayek, «negare l'esistenza e lo studio dell'emergenza dell'ordine spontaneo significa negare l'esistenza di un oggetto proprio delle scienze teoriche della società» [Hayek, 1967, p.43]. E quanto a Karl Popper, «il compito principale delle scienze sociali teoriche (...) consiste nel delineare le ripercussioni sociali non intenzionali che seguono dalle azioni umane intenzionali» [Popper, 1972, p.580].

laddove è radicata la presunzione secondo cui le azioni che in passato hanno avuto successo continueranno ad averlo. Infatti, la ripetizione continuata di quel comportamento, automatica e non intenzionale, fa sì che «l'attore non riesca a riconoscere che quelle procedure, che hanno avuto buon esito in certe circostanze, *non necessariamente devono averlo in ognuna e in tutte le condizioni*» [Ibid.].

L'insorgenza di conseguenze non anticipate può essere dovuta anche ad un parziale o mancato uso dell'informazione di cui l'individuo dispone: vale a dire che l'interesse dell'attore per le conseguenze previste e immediate può escludere la considerazione di altre o ulteriori conseguenze della stessa azione. E ciò a causa, per esempio, di un «bisogno impellente di soddisfare un interesse immediato» o del fatto di «compiere una determinata azione imposta da certi valori» [Ivi, p.11]. Nel primo caso, infatti, nell'interesse al soddisfacimento di un'esigenza immediata intervengono generalmente degli elementi di carattere psicologico, da cui possono scaturire indecisione e incapacità di valutare tutte le possibili conseguenze di un'azione. Nel secondo, l'attività orientata verso certi valori può sviluppare processi che finiscono per retroagire con gli stessi valori che hanno sollecitato l'azione, producendo conseguenze inattese di quell'azione stessa. Da questo punto di vista, è esemplare la spiegazione fornita da Max Weber [1977] della genesi dello spirito del capitalismo come risultato dell'influenza esercitata dall'etica protestante di ispirazione calvinista. Infatti, la dottrina calvinista della predestinazione, fondata sull'incertezza dell'uomo riguardo la propria salvezza (che è grazia di Dio nel suo imperscrutabile giudizio), implicando un impegno attivo del credente ad espletare nel mondo la vocazione che Dio gli ha dato, ha favorito, indirettamente (cioè, inintenzionalmente), il formarsi di quello "spirito" che è il fondamento della società capitalistica.

Un ultimo fattore genetico di conseguenze inintenzionali è legato alle difficoltà della previsione nelle scienze sociali, data la possibile interferenza reciproca della previsione con altri avvenimenti sociali fra i quali quello che essa prevede. A tal proposito, Merton ha introdotto i concetti di profezia che si autodistrugge (*self-defeating prophecy*) e di profezia che si autoadempie (*self-fulfilling prophecy*). Quanto alla profezia che si autodistrugge, una previsione corretta di effetti indesiderati può venire presa in seria considerazione e stimolare iniziative adeguate ad impedire il verificarsi della previsione stessa, eliminando con ciò la prova diretta della correttezza della previsione. E' questo il caso della predizione di Karl Marx, relativa alla progressiva concentrazione della ricchezza e del conseguente impoverimento delle masse, che finì per potenziare l'organizzazione dei lavoratori, i quali «nella consapevolezza di occupare una posizione di scarsa influenza nei casi di contrattazione individuale, si organizzò per sfruttare i vantaggi della contrattazione collettiva, rallentando così, se non eliminando, gli sviluppi che Marx aveva predetto» [Ivi, p.13].

Quanto, invece, alla profezia che si autoadempie, «una definizione *falsa* della situazione determina un nuovo comportamento che rende *vera* quella che originariamente era una concezione *falsa*» [Merton, 1992, p.768]. Se, per esempio, si diffondono voci circa l'insolvenza di una banca, i clienti si precipitano a ritirare i loro risparmi, determinando il fallimento della banca, cioè realizzando lo stesso risultato che la previsione stessa annunciava.

Le conseguenze delle interazioni individuali risultano, pertanto, «mediate (1) dalla struttura sociale, (2) dalla cultura e (3) dalla civiltà» [Merton, 1998, p.8], concetti questi ultimi che sono interpretati, dallo stesso Merton, in chiave di individualismo metodologico.

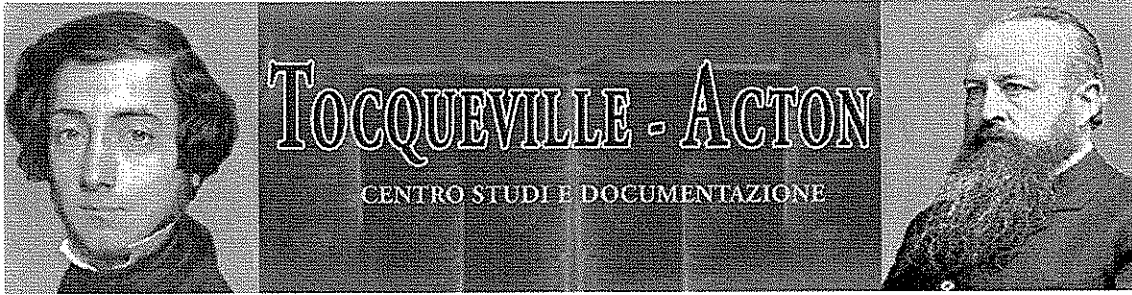
Ciò vuol dire che la ricerca sociologica non ha a che fare con rapporti di determinazione necessitante, che possano essere spiegati con l'azione di forze o leggi immutabili e divenire, quindi, infallibilmente prevedibili. Piuttosto, la ricerca sociologica «incontra scelte condizionate e condizioni che delimitano le scelte, uniformità relativamente prevedibili e insorgenza di atteggiamenti nuovi e imprevedibili; azione condizionante del gruppo sociale sulla persona e reazione della persona al gruppo sociale» [Abbagnano, 1959, p.51].

Ecco perché, tra le strategie retoriche tipizzate, la nozione di "effetti perversi" e, più in generale, quella delle conseguenze inintenzionali, è la più «impressionante» [Hirschman, 1997, p.64]: essa risulta essere la più distruttiva tra tutte le obiezioni a ciò che Merton chiama "azione sociale finalizzata". Come tale, non può essere considerata semplicemente alla stregua di una strategia retorica specifica di chi cerca un argomento decisivo da opporre ad una data proposta di riforma. Al contrario, la scoperta di conseguenze inintenzionali di azioni umane intenzionali va assunta come il principio cardine che deve sovrintendere l'analisi dei fenomeni sociali e politici, indipendentemente dalle finalità ideologiche di chi si deve occupare di spiegarli.

In questo senso, la polemica tra Hirschman e Boudon, per quanto sotto alcuni aspetti superflua, tenuto conto degli equivoci che hanno impedito loro di cogliere correttamente le argomentazioni dell'uno e dell'altro, risulta essere preziosa, nella misura in cui, ribadendo il rilievo epistemologico della nozione di conseguenze inintenzionali, ci ricorda quale sia il mestiere dello scienziato sociale.

Bibliografia

- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1971.
- Abbagnano N., *Problemi di sociologia*, Torino, Taylor, 1959.
- Antiseri D., *Teoria della razionalità*, Roma, Borla, 1989.
- Berti E., "Il procedimento logico-formale e l'argomentazione retorica", *Quaderni di storia*, 1993, pp.88-99, n.37.
- Bosetti G., *Intervista a Albert O. Hirschman: la retorica reazionaria dell'effetto perverso*, in *Il legno storto e altre cinque idee per ripensare la sinistra*, Venezia, Marsilio, 1991.
- Boudon R. – Infantino L., *Alexis de Tocqueville: metodo, conoscenza e conseguenze politiche*, Roma, Luiss Edizioni, 2002.
- Boudon R., "E' reazionaria la retorica?", in *Quaderni di Sociologia*, 1992, pp.109-119.
- Boudon R., *Effetti perversi dell'azione sociale*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- Bourricaud F., "La rhétorique réactionnaire selon Hirschman", *Commentaire*, 1991, pp.589-591, n.59.
- Burke E., *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, Torino, utet, 1963.
- Ceri P., "Le retoriche della reazione: coazione a ripetere", in *Quaderni di sociologia*, 1992, pp.121-127.
- Fallocco S., *La "serendipity" nella ricerca sociale e politica: cercare una cosa e trovarne un'altra*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.
- Fedel G., "Retorica e tradizione: una postilla ad Albert O. Hirschman", *Quaderni di Scienza politica*, 2002, pp.183-197
- Hayek F.A., *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.
- Hayek F.A., *Nuovi studi di filosofia, politica e storia delle idee*, Roma, Armando, 1988.
- Hayek F.A., *L'abuso della ragione*, Firenze, Vallecchi, 1967.
- Hirschman A.O., *Autosoversione*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Hirschman A.O., *Passaggi di frontiera*, Milano, Donzelli, 1994.
- Hirschman A.O., "L'argomento intransigente come idea ricevuta", in *Quaderni di sociologia*, 1992, pp.147-154.
- Hirschman A.O., "Replica a Paolo Ceri", in *Quaderni di Sociologia*, 1992a, pp.155-156.
- Hirschman A.O., "La rhétorique progressiste et le réformateur", in *Commentaire*, 1993a, pp.303-309 [trad.it. "Retorica reazionaria e retorica progressista, *Il Mulino*, 1993, 5, pp.837-853].
- Hirschman A.O., *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, futilità, messa a repentaglio*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Infantino L., *Ignoranza e libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.
- Marshall T.H., *Cittadinanza e classe sociale*, Torino Utet, 1976.
- Menger C., *Il metodo della scienza economica*, Torino, Utet, 1937.
- Merton R.K., "Le conseguenze non anticipate dell'azione sociale intenzionale", trad. it. in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 1998, pp.7-14.
- Merton R.K., *Teoria e struttura sociale*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Murray C., *Losing Ground: America's Social Policy 1950-1980*, New York, Basic Books, 1984.
- Perelman Ch. - Olbrechts Tyteca L., *Trattato dell'argomentazione*, Torino, Einaudi, 1967.
- Popper K.R., *La società aperta e i suoi nemici* vol.2, Roma, Armando, 1996.
- Popper K.R., *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Popper K.R., *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Vickers B., *Storia della retorica*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977.



CHI SIAMO

Il Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton nasce dalla collaborazione tra la **Fondazione Novae Terrae** ed il **Centro Cattolico Liberale** al fine di favorire l'incontro tra studiosi dell'intellettuale francese Alexis de Tocqueville e dello storico inglese Lord Acton, nonché di cultori ed accademici interessati alle tematiche filosofiche, storiografiche, epistemologiche, politiche, economiche, giuridiche e culturali, avendo come riferimento la prospettiva antropologica ed i principi della Dottrina Sociale della Chiesa.

PERCHÈ TOCQUEVILLE E LORD ACTON

Il riferimento a Tocqueville e Lord Acton non è casuale. Entrambi intellettuali cattolici, hanno perseguito per tutta la vita la possibilità di avviare un fecondo confronto con quella componente del liberalismo che, rinunciando agli eccessi di razionalismo, utilitarismo e materialismo, ha evidenziato la contiguità delle proprie posizioni con quelle tipiche del pensiero occidentale ed in particolar modo con la tradizione ebraico-cristiana.

MISSION

Il Centro, oltre ad offrire uno spazio dove poter raccogliere e divulgare documentazione sulla vita, il pensiero e le opere di Tocqueville e Lord Acton, vuole favorire e promuovere una discussione pubblica più consapevole ed informata sui temi della concorrenza, dello sviluppo economico, dell'ambiente e dell'energia, delle liberalizzazioni e delle privatizzazioni, della fiscalità e dei conti pubblici, dell'informazione e dei media, dell'innovazione tecnologica, del welfare e delle riforme politico-istituzionali. A tal fine, il Centro invita chiunque fosse interessato a fornire materiale di riflessione che sarà inserito nelle rispettive aree tematiche del Centro.

Oltre all'attività di ricerca ed approfondimento, al fine di promuovere l'aggiornamento della cultura italiana e l'elaborazione di public policies, il Centro organizza seminari, conferenze e corsi di formazione politica, favorendo l'incontro tra il mondo accademico, quello professionale-imprenditoriale e quello politico-istituzionale.