

Antonio Campati

L'altra democrazia

(doi: 10.4479/96894)

Storia del pensiero politico (ISSN 2279-9818)

Fascicolo 1, gennaio-aprile 2020

Ente di afferenza:

Università Cattolica (unicatt)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Recensioni

UTOPIA E VERITÀ EFFETTUALE SULLE TRACCE DI MACHIARELLI

di Pietro Sebastianelli

Gennaro Maria Barbuto, *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019, pp. 190.

Il saggio di Gennaro Maria Barbuto, dal titolo *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, si concentra sull'eredità di Machiavelli e sul condizionamento che il suo pensiero ha esercitato in modo decisivo su alcuni pensatori politici e filosofi della prima età moderna. Da Leonardo a Guicciardini, a Montaigne a Campanella, dai gesuiti Ribadeneyra e Gracián, per finire a Pascal e Vico, l'Autore scorge le tracce di Machiavelli seguendo due direttrici fondamentali: il *realismo politico* e la *tensione utopica*, due aspetti compresenti nell'opera del Fiorentino e che trovano convergenze e accoglimenti in autori e contesti diversi.

Com'è noto, lo scandalo prodotto dal pensiero di Machiavelli ha provocato in molte parti d'Europa un movimento di attrazione e repulsione, che non ha escluso il presentarsi di zone d'ombra, in cui il rigetto si è fatto segreta operazione di assorbimento e, viceversa, la ricezione ha espulso o neutralizzato parti significative dell'opera del Segretario. Su tali zone d'ombra si concentra il saggio di Barbuto, che mette in campo un'originale chiave interpretativa servendosi di un lavoro di ricognizione volto a svelare le trame del machiavellismo in epoca moderna.

Nella prospettiva dell'Autore, realismo e utopia, verità effettuale e tensione riformatrice non vengono contrapposte, ma fatte convergere in modo da definire la proposta politico-teorica del fiorentino nei termini di un pensiero che non si arrende alla contingenza, ma la assume come punto di partenza per farsi concreta modalità dell'agire (politico). È dall'angolo visuale creato

Pietro Sebastianelli, Università degli studi di Perugia, Dipartimento di Scienze Politiche, Via Pascoli 20, 06123 Perugia, psebastianelli@libero.it.

da questa tensione tra realismo e utopia che si dipana *All'ombra del Centauro*: il realismo della costruzione machiavelliana, che viene in evidenza attraverso il riconoscimento del ruolo positivo svolto dai *tumulti*, non deve infatti tralasciare di porre in evidenza anche l'aspetto ordinativo – o istitutivo – del suo pensiero, la cui originalità consiste proprio nella funambolica e precaria compresenza di ordine e conflitto, non garantita da alcun fondamento. Secondo Barbuto, è proprio per restare fedele al metodo della «verità effettuale» che il pensiero di Machiavelli si apre ad una dimensione utopica, che non è mai vagheggiamento, ma istanza trasformatrice, innovatrice dell'agire politico. È la stessa infondata consistenza dell'«occasione», che segnala la dimensione tragica dell'esperienza umana, a venire in luce attraverso la tensione tra realismo e utopia. Dal neoplatonismo fiorentino, secondo l'Autore, Machiavelli recupera «il dissidio, la dissonanza, la conflittualità» (p. 18) come cifra fondamentale del suo pensiero, tale da renderlo, dunque, un «platonico selvaggio» (p. 19). L'eredità del disincanto platonico si presenta nelle pagine machiavelliane come riconoscimento della necessità di fare i conti con il limite, con «l'impraticabilità di ogni seduzione faustiana», con la *mala contentezza* che sempre avvolge il destino dell'umano agire. Lo Stato è, in questa prospettiva, certamente un prodotto artificiale (un'opera d'arte, secondo l'intuizione di Burckhardt richiamata da Barbuto), ma senza che tale prodotto si possa dare come effetto di un calcolo razionale, di una ragione ordinativa che tutto avvolge e comanda. Al contrario, nella storia operano «forze irrazionali e ferine, centauresche» (p. 20), cosicché il dover essere machiavelliano (ovvero la sua tensione utopica) «non si costruisce in isole fuori del tempo e dello spazio. Ma si radica nelle necessità della storia» (p. 23).

Definita la prospettiva di ricerca nel saggio iniziale, nei successivi Barbuto mette in campo la sua chiave ermeneutica, partendo dal confronto con Guicciardini. Nell'opera dello storico fiorentino si evidenzia la rinuncia ad ogni tensione utopica (in particolare nel passaggio dal *Dialogo* alla *Storia d'Italia*), che testimonia (sullo sfondo di eventi storici traumatici, come il sacco di Roma) il ripiegarsi di ogni istanza trasformatrice nella cornice di un realismo che identifica la storia con l'accidente, con un insieme di eventi in cui non è possibile scorgere alcuna trama o tendenza sulla quale l'agire politico possa avere presa. Non si può discutere per *universalia* (è il rimprovero che Guicciardini formulava all'indirizzo di Machiavelli), ma solo «caso per caso, particolare per particolare, accidente per accidente» (p. 57).

La stessa tensione tra verità effettuale e utopia si ritrova, secondo Barbuto, nel contesto della ricezione francese dell'opera del Segretario fiorentino, in quell'attento lettore che fu Montaigne. La traccia machiavelliana si presenta tuttavia in Montaigne filtrata attraverso il metodo storiografico di Guicciardini. Con quest'ultimo, Montaigne polemizza con Machiavelli riguardo al metodo della «verità effettuale». Infatti, l'istanza normativa (utopica) presente in Machiavelli, intesa come volontà di piegare la realtà a un dover essere che

classifica nei «reticoli concettuali la realtà mutevole delle cose e gli infiniti avvenimenti della storia» (p. 94), secondo Montaigne non è accettabile ed è in contraddizione proprio con la verità effettuale. La realtà è infatti così mutevole da essere refrattaria a ogni proposta di ordine, fosse anche nel campo dell'arte della politica. «Crisi e ordine, rimuovendo il conflitto» (p. 99): è questa, secondo Barbuto, la strategia messa in campo da Montaigne per digerire il machiavellismo e far fronte alla crisi storica apertasi in Francia con le guerre di religione, anestetizzando la politica da ogni contaminazione con la sua dimensione tragica, conflittuale e utopica.

Impiantata sull'istanza di una «ragion metafisica» denunciata come assente in Machiavelli è invece l'opera di neutralizzazione svolta da Tommaso Campanella nei riguardi del pensiero politico del Segretario fiorentino. Neutralizzazione che, come sottolinea Barbuto, non si confonde con il semplice rifiuto, ma diventa confronto dinamico e creativo che evidenzia, in Campanella, la «compresenza di machiavellismo e antimachiavellismo». Sul rifiuto del carattere infondato della ragione umana, Campanella innesta il principio (machiavelliano) del *pro bono malorum*, che tuttavia acquista senso, nell'ottica del filosofo calabrese, solo all'interno dell'ordine divino del mondo. In questo modo, scrive Barbuto, «tecniche machiavelliche e ragion di Stato erano adottate da Campanella, che non era affatto inconsapevole della concretezza e della ruvidezza della politica» (p. 115). A partire da Campanella si definisce ciò che l'Autore chiama il «paradigma della mediazione», che trova nell'antimachiavellismo gesuitico di fine Cinquecento e inizio Seicento un momento di particolare rilevanza. Da Machiavelli i pensatori gesuiti trassero gli elementi per elaborare una «forma cattolica della politica moderna» e rinsaldare l'esercizio del governo sugli uomini da parte della Chiesa cattolica, messo a repentaglio dalla Riforma. Da qui il riconoscimento (ma si potrebbe anche dire l'invenzione) da parte gesuitica di due *ragioni di Stato*, una «falsa ed apparente, un'altra solida e veritiera»; la prima, che essi presumono diretta filiazione del Segretario; e la seconda, che viene piegata all'istanza cattolica nel servizio che Dio rende ai governanti che seguono i provvidenziali ammonimenti divini come bussola per «entrare nel male». Barbuto definisce come indebita l'associazione che i gesuiti instaurarono tra Machiavelli e la ragion di Stato, dando vita a quel «paradigma della mediazione» individuato in autori come Ribadeneyra e Gracián.

All'ombra del Centauro segnala anche la presenza di un antimachiavellismo dissimulato e anti-utopico in Pascal, mentre a chiudere la raccolta di saggi è il confronto tra Machiavelli e Vico, il «più grande machiavelliano degli antimachiavellici» (p. 6). Nel caso di Pascal, la politica, sulla scia dell'insegnamento agostiniano, rappresenta in sé quel «male necessario» funzionale a far regnare l'ordine nella società degli uomini: il confronto di Pascal con Machiavelli riguarda dunque la testimonianza del carattere tragico dell'esistenza. Nel caso di Vico, invece, il confronto con Machiavelli si segnala riguardo

all'uso della metafora nella costruzione del sapere politico, che ne privilegia il momento immaginativo su quello logico. Tuttavia, mentre Machiavelli, ad esempio con la metafora del *Centauro*, ricorre all'immaginazione come strumento conoscitivo che rinforza il campo di azione definito dalla politica come istanza autonoma, in Vico la metafora-mito del «tuono» serve a inaugurare il processo di civilizzazione a partire da un evento traumatico, che introduce il *timor Dei* nella vita degli uomini e li spinge a vivere insieme, dandosi regole e ordinamenti. Questa comune caratterizzazione metaforica del politico, lontana da ogni istanza esclusivamente razionalistica (come in Cartesio e in Hobbes), rende Vico particolarmente ricettivo nei confronti dell'idea che la politica è riconoscimento del carattere insopprimibilmente conflittuale dell'esperienza umana. Tuttavia, come segnalato da Barbuti, il riconoscimento in Vico del carattere conflittuale dell'esistenza umana spinge il filosofo napoletano a rifiutare l'occasionalismo machiavelliano al fine di salvaguardare il carattere provvidenziale dell'accadere storico.

In definitiva, *All'ombra del Centauro* si segnala con particolare riguardo in un tempo storico come il nostro, che sembra aver smarrito la bussola capace di orientare l'agire politico verso una progettualità che non sia ostaggio della contingenza. Non si dovrebbe infatti tornare ad investigare, oggi, sulle tracce dell'insegnamento del Segretario fiorentino, proprio quella tensione irrisolta (e forse irrisolvibile), ma necessaria, tra utopia e verità effettuale?

L'ALTRA DEMOCRAZIA

di Antonio Campati

Alessandro Mulieri, *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, Roma, Donzelli, 2019, pp. 215.

Nel 1952, Jacob L. Talmon – storico di origine polacca che studiava alla London School of Economics e che in seguito avrebbe insegnato storia all'Università di Gerusalemme – dà alle stampe un libro destinato ad accendere interessanti discussioni per la storia del pensiero politico: *The Origins of Totalitarian Democracy* (tradotto in Italia da Il Mulino nel 1967 e riproposto in una nuova edizione nel 2000). L'obiettivo della ricerca è chiaro sin dalle prime righe dell'introduzione ed è quello di «dimostrare che accanto alla democrazia di tipo liberale nel diciottesimo secolo sorse dalle stesse premesse una tendenza verso quella che noi definiremo democrazia di tipo totalitario». Tale dualismo non è in grado di riassumere tutti i conflitti sorti nel corso dei due secoli precedenti, però la polarizzazione tra «democrazia empirica e democrazia liberale da una parte e democrazia totalitaria e messianica dall'altra» appare agli oc-

Antonio Campati, Università Cattolica del Sacro Cuore, Dipartimento di Scienze Politiche, Largo A. Gemelli 1, 20123 Milano, antonio.campati@unicatt.it.

chi di Talmon come il fondamento della «crisi mondiale» dell'epoca. Perché rievocare questo testo di quasi settant'anni fa? Perché il lavoro di Alessandro Mulieri si concentra proprio su di esso non solo per fare una puntuale ricostruzione dei nodi teorici che sviluppa, ma soprattutto per valutare l'influenza che il concetto di «democrazia totalitaria» ha avuto su altri pensatori che si sono interrogati circa la natura e le forme della democrazia. Infatti, Talmon è, per così dire, l'ideologo del concetto di «democrazia totalitaria», ma certamente non ne è l'inventore in quanto il termine ha una storia propria (è forse Bertrand de Jouvenel il primo a usarlo), così come l'idea di fondo che lo permea affonda le sue radici nel pensiero liberale del XIX secolo (e qui è inevitabile il richiamo ad Alexis de Tocqueville, autore tutt'altro che marginale nella formazione di Talmon) e, ancor prima, soprattutto nelle opere di Jean-Jacques Rousseau. Tutte queste annotazioni vengono puntualmente riportate da Mulieri nell'introduzione, dove chiarisce anche le due principali ragioni di fondo che rendono utile oggi un'analisi a partire dal libro di Talmon: innanzitutto, questo libro permette di tornare a fare chiarezza su uno degli aspetti più dibattuti nelle analisi sulle democrazie contemporanee, ossia il rapporto critico tra liberalismo e democrazia «intesi nella loro "purezza" concettuale»; e, in secondo luogo, consente di circoscrivere e ridefinire in termini del tutto nuovi «il problema dello studio della natura dei totalitarismi di sinistra come realtà specifiche e separate dai loro corrispettivi di destra» (p. 5).

Avendo tali obiettivi, lo sforzo alla base di questo lavoro è sicuramente ambizioso e, per non incorrere in semplificazioni di sorta, nel primo capitolo vengono puntualizzati due dati fondamentali. Il primo riguarda l'appartenenza di Talmon al gruppo dei *Cold War Liberals*: se forse appare improprio considerarli promotori di una «scuola» ben definita, è allora più utile, per Mulieri, far riferimento a quello specifico contesto nel quale operano, che si sviluppa principalmente nel quarto di secolo immediatamente successivo alla fine della Seconda guerra mondiale, ribattezzato da molti come «l'epoca del consenso keynesiano» (p. 18). Il secondo dato è legato, invece, al programma generale del progetto di Talmon, che è quello di costruire una trilogia di opere per descrivere gli stadi di espansione della democrazia totalitaria e del messianesimo politico nella storia dei movimenti rivoluzionari moderni. *The Origins of Totalitarian Democracy* è dunque solo il primo libro di questa serie, al quale seguiranno, nel 1960, *Political Messianism. The Romantic Phase* (che si occupa di tutto il periodo romantico fino al 1860 circa) e *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: Ideological Polarization in the Twentieth Century*, pubblicato postumo nel 1981 e dedicato al periodo compreso tra il 1860 e i primi vent'anni del Novecento. Oltre a questi riferimenti di contesto, vale la pena di sottolineare anche un altro aspetto legato all'utilizzo delle nozioni di «democrazia totalitaria» e di «messianesimo politico». Queste infatti vengono assunte con un significato filosofico e politico e non teologico e, mentre nel volume del 1952 i due concetti si identificano e quasi di fon-

dono nell'interpretazione dei totalitarismi di sinistra, nelle opere successive tendono a differenziarsi e la seconda «diventa una categoria decisamente più orientata a comprendere le dinamiche del nazionalismo all'interno dei regimi totalitari di destra» (p. 14).

Poste queste fondamentali premesse, il lavoro di Mulieri si sofferma sulla democrazia totalitaria, che si contraddistingue dalla sua versione liberale perché «preferisce, almeno sulla carta, le forme plebiscitarie e dirette del potere democratico e, quanto meno in linea teorica, non accetta, se non al minimo possibile, logiche di rappresentanza e alienazione della sovranità» (p. 31; anche qui è utile notare, *en passant*, come Mulieri riconosca la paternità di tale distinzione alla *Dottrina della Costituzione* di Carl Schmitt, ma ritiene improbabile che lo studioso israeliano l'abbia ereditata dal pensatore tedesco, dato che, tra le altre cose, questa opera non viene mai citata). Fondando la sua ricostruzione specialmente sulle analisi di Hippolyte Taine e di Carl Becker, Talmon utilizza dunque il concetto di «democrazia totalitaria» per costruire una categoria da contrapporre a quella di «democrazia liberale» e, allo stesso tempo, un «paradigma storiografico» per spiegare fenomeni storici come il Terrore giacobino del 1793-1794 e la congiura di Babeuf (p. 71). Tale operazione comporta inevitabilmente delle problematicità, messe in evidenza dallo stesso Mulieri, dal momento che la categoria di democrazia totalitaria non è più solamente un «paradigma storiografico», ma coincide anche con «un ideale pratico e psicologico di alcuni capi rivoluzionari e un tipo specifico di governo che si è affermato in determinate situazioni storiche» (p. 72). Gli aspetti problematici crescono ulteriormente se si aggiunge il dato che registra una sorta di sacralizzazione del concetto di sovranità popolare attraverso un astratto riferimento agli organi della democrazia diretta (p. 149).

Senza dunque nascondere le più evidenti criticità insite nella ricerca talmondiana, nel secondo capitolo, l'autore mette a confronto le prospettive di Karl Popper, Friedrich von Hayek, Norberto Bobbio e, soprattutto, di Isaiah Berlin circa la possibilità di un'alternativa «totalitaria» alla democrazia liberale, avendo come metro di paragone il lavoro di Talmon. È innegabile che gli approcci sono differenti, ma viene rilevato come questi autori «non si accontentano di rivendicare la giustezza di un astratto concetto di democrazia», ma ne confermano un'interpretazione «dualista», che vede contrapposti per l'appunto una versione «aperta», pluralista e rispettosa dell'individuo e una forma «etica», monistica e dunque totalitaria (p. 81). In tal senso, la democrazia totalitaria diviene così un paradigma idealtipico e storiografico utile per inquadrare la riflessione dei *Cold War Liberals* su concetti chiave come socialismo, liberalismo e democrazia (*ibidem*). Ma se questo ragionamento può essere fatto per gli autori summenzionati (seppur con dei distinguo), Mulieri si spinge, nel terzo capito, a considerare Hannah Arendt – in un senso del tutto specifico e originale – una pensatrice della «democrazia totalitaria», nonostante nelle sue opere non si trovino citazioni né di questo termine, né

dei lavori di Talmon (p. 150). Occorrerebbe una trattazione più distesa per evidenziare le ragioni di tale scelta. Ci limitiamo a sottolineare il motivo principale, che è legato al fatto che Arendt pone, accanto alla democrazia totalitaria e a quella liberale, un terzo modello, quello della «democrazia consiliare», ossia «il vero modello positivo dell'ideale e della pratica del governo popolare» (p. 202). Per l'autore, tale conclusione è il frutto di una vera e propria evoluzione del pensiero arendiano, che – specie dopo la Rivoluzione ungherese del 1956 – propone il «sistema dei consigli» come opposto a quello dei partiti, quasi a testimoniare il fallimento della concezione rappresentativa della democrazia liberale, ormai superabile con questa particolare «democrazia diretta» (pp. 201-202). Se, dunque, per quanto riguarda l'interpretazione di pensatori come Rousseau, Marx ed episodi storici come il Terrore giacobino e la Rivoluzione bolscevica, l'approccio di Arendt e quello di Talmon hanno evidenti punti di convergenza, per quanto riguarda la «dualità» della democrazia le consonanze sono decisamente minori (p. 203).

Ad ogni modo, questo libro ha dunque il pregio di riportare l'attenzione sulla categoria concettuale di «democrazia totalitaria» che può contribuire a fare chiarezza anche sul più recente dibattito dedicato alla «democrazia illiberale», come viene suggerito nelle conclusioni. Ma forse il dato ancor più significativo che emerge dall'analisi di Mulieri lo indica l'autore stesso nelle pagine finali quando scrive che «la battaglia tutta politica sul significato di democrazia è ricominciata di nuovo e che ne siamo tutti parte integrante» (p. 214). In effetti, i significati con i quali Talmon e gli altri pensatori ricordati hanno rivestito le parole democrazia e libertà durante la Guerra fredda sono forse da ripensare e, per farlo, è necessaria l'elaborazione di un nuovo capitolo da aggiungere alla complessa storia tra democrazia e liberalismo.

IL LIBERALISMO CONSERVATORE DI RÖPKE: TRA ETICA ED ECONOMIA DI MERCATO

di Matilde Ciolli

Patricia Commun, Stefan Kolev (eds.), *Wilhelm Röpke (1899-1966). A Liberal Political Economist and Conservative Social Philosopher*, Berlin, Springer, 2018, pp. 272.

Pur non avendo ottenuto la stessa fama di figure come Hayek, Mises o Friedman, Wilhelm Röpke (1899-1966) può essere senza dubbio annoverato fra le figure portanti della storia del pensiero neoliberale. Economista e sociologo ordoliberal, Röpke ha avuto un ruolo di primo piano all'interno del dibattito intellettuale che ha segnato le origini del neoliberalismo. Il volume

Matilde Ciolli, Università degli studi di Milano, Dipartimento di Filosofia «Piero Martinetti», Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano, matilde.ciolli@unimi.it.

collettaneo curato da Patricia Commun, docente in studi germanici presso l'università di Cergy-Pointoise e Stefan Kolev, docente di politiche economiche presso l'università di Zwickau e direttore dell'Istituto Wilhelm Röpke di Erfurt, raccoglie un insieme di saggi che hanno il merito di illuminare il plastico connubio di liberalismo e conservatorismo all'interno del pensiero di Röpke. Il libro si articola in tre sezioni. Nella prima si individuano i momenti genetici del «liberalismo conservatore» di Röpke in alcuni incontri avvenuti agli esordi della sua carriera: il confronto avuto durante l'esilio in Turchia con Alexander Rüstow, lo scambio coltivato a Ginevra con diversi pensatori neoliberali, il carteggio con Luigi Einaudi e il confronto critico con Ludwig von Mises. Nella seconda parte viene offerta una panoramica della produzione economico-politica di Röpke, individuando già nei primi testi economici i punti di innesto delle riflessioni sociologiche di stampo più conservatore proprie del suo pensiero maturo. I contributi dell'ultima sezione, dedicata alla sua filosofia sociale, pur essendo divisi fra quelli consacrati al conservatorismo e quelli riservati al liberalismo, denotano lo sforzo di tenere insieme entrambe le anime del pensiero di Röpke, mostrando in che modo la loro articolazione gli abbia permesso di ripensare, dopo la crisi attraversata dall'Occidente con la Grande Depressione, un ordine sociale che garantisca la tenuta dell'economia di mercato.

Se il neoliberalismo è comunemente identificato con le logiche del libero mercato, della libertà individuale e del progresso, questo testo è di particolare interesse perché ne complica la lettura mettendo in luce un nucleo concettuale conservatore non solo nel pensiero di Röpke, ma anche nei suoi interlocutori internazionali. Come spiegano Antonio Masala e Ozge Kama in «Between Two Continents: Wilhelm Röpke's Years in Istanbul» (pp. 11-30), fondamentale è stato per Röpke il confronto con Alexander Rüstow, il quale, già nel 1934, affermava l'importanza di ravvivare i valori che il sistema capitalista eredita dalla religione e di ricostituire, all'interno della società liberale, un senso della comunità. La legittimazione da entrambi conferita all'intervento statale per garantire la concorrenza e impedire i monopoli trova eco, durante il noto *Colloque Walter Lippmann* del 1938, nel «liberalismo costruttore» di Luis Rougier e nella critica di Lippmann stesso al *laissez-faire*. Ugualmente, spiega Alberto Giordano, la «terza via» röpkeiana trova riscontro nella critica di Luigi Einaudi alla società di massa, nell'invocazione di un intervento giuridico per assicurare tanto la concorrenza, quanto strutture e convenzioni sociali che ne allevino gli effetti sociali disgreganti ed educino a una corretta condotta sul mercato. Meno lineare è invece il rapporto con Hayek, del quale, come riporta Stefan Kolev in «Paleo- and Neoliberals: Ludwig von Mises and the Ordo-interventionists» (65-90), Röpke critica la spontanea armonia attribuita all'ordine del mercato e il conseguente immobilismo di fronte agli effetti negativi della crisi, da cui deriva la pericolosa incapacità di frenare il sentimento anti-capitalista che tali effetti fanno scaturire. Benché Röpke accusi Mises e

Hayek di aver contribuito con la loro interpretazione dell'economia di mercato alla crisi in corso, in realtà, sottolinea Kolev, la politica economica e sociale di Hayek non è poi così distante da quella röpkeiana. Oltre a condividere il ricorso alla tradizione per fissare la condotta cui gli individui devono conformarsi, Hayek e Röpke si trovano in accordo rispetto alla critica del razionalismo e della pretesa onniscienza della ragione, di cui, secondo entrambi, il socialismo e lo statalismo sono un deprecabile effetto. Il conservatorismo di Röpke si consolida a Ginevra, città nella quale si stabilisce a partire dal 1937 fino alla sua morte, dove assume il modello svizzero della piccola azienda agricola e della proprietà privata diffusa come paradigma socio-economico ed entra in contatto con una rete di studiosi neoliberali fautori di politiche poco distanti, secondo Andrea Franc, da quelle neoconservatrici. La radicalizzazione del conservatorismo di Röpke è resa evidente dagli scambi sempre più intensi con Russell Kirk, figura di spicco del conservatorismo americano, e dall'aperto sostegno al candidato repubblicano Barry Goldwater.

La ricostruzione dei punti di contatto fra il conservatorismo liberale di Röpke e le dottrine economico-politiche di molti teorici neoliberali permette di riconoscere nella necessità di un quadro morale e di convenzioni sociali che non solo stabilizzino, ma più propriamente rendano possibile l'economia di mercato, un pilastro comune difficilmente trascurabile. I curatori del volume dichiarano però di non voler definire in termini sostanziali il neoliberalismo e di leggere quello «emergente dalla generazione degli anni Trenta e Quaranta», cui Röpke appartiene, come «solo uno fra i molti neoliberalismi» (p. 2). A ben vedere, la scelta dei curatori di non fare del nucleo concettuale conservatore un prisma mediante cui guardare il neoliberalismo può essere spiegato dalla complessiva tendenza che si registra nel testo a leggere il conservatorismo röpkeiano attraverso una lente liberale che ne smussa le specificità, al punto da rendere più corretto parlare di «liberalismo conservatore».

Nell'insieme, i diversi contributi si muovono nel solco della definizione che Röpke stesso fornisce della sua prospettiva teorica: «radicale e conservatrice». Radicale è la critica rivolta agli elementi a suo avviso disfunzionali del «liberalismo storico», in particolare il *laissez-faire* e la fede nella mano invisibile, mentre conservatrice è la preservazione dei capisaldi liberali: la libertà individuale, la proprietà privata, la concorrenza, il libero scambio internazionale. Le sue opere principali – *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* (1942), tradotto in italiano nel 1946 come *La crisi sociale del nostro tempo*, *Civitas Humana* (1944), tradotto in italiano con lo stesso titolo nel 1947, *Jenseits von Angebot und Nachfrage* (1958) tradotto nel 1965 come *Al di là della domanda e dell'offerta* – da un lato analizzano gli elementi della cultura occidentale che hanno portato alla crisi, dall'altra definiscono la «terza via»: un modello economico-sociale che, prendendo le distanze tanto del *laissez-faire* quanto dal socialismo, preservi l'economia di mercato, ma all'interno di un quadro morale e giuridico che le ponga dei limiti e la stabilizzi. Come riporta Jean

Solchany in «Wilhelm Röpke: Why He Was a Conservative» (pp. 165-174), secondo Röpke l'economia di mercato ha bisogno di una *Rahmenpolitik*, un quadro normativo che salvaguardi la concorrenza, la proprietà privata e il meccanismo dei prezzi e che impedisca la formazione di monopoli. I valori tradizionali e i legami comunitari sono però presentati come la vera *conditio sine qua non* della preservazione dell'ordine di mercato poiché pongono un argine alle dinamiche competitive con cui esso altrimenti dissolverebbe la compagine sociale. Henrique Schneider sottolinea la duplice natura attribuita da Röpke ai «valori borghesi»: se da un lato essi sono inquadrati come «costanti antropologiche» integrate in uno «statico ordine naturale delle cose» (pp. 225-226), dall'altro vi è in essi una storicità e un dinamismo legati alla necessità di aprirsi alle circostanze poste dal mercato al fine di orientarle. Nell'analisi di Schneider lo scarto fra liberalismo e conservatorismo è ridotto al minimo: il secondo è infatti letto come mera leva del liberalismo volta a istituzionalizzare la «società libera» di cui il mercato ha bisogno per funzionare. Una prospettiva affine emerge dal contributo di Marcelo Resico e Stefano Solari, i quali, pur sottolineando che «la salute della struttura sociale è per Röpke prioritaria all'efficienza economica» (p. 101), non possono negare che la prima sia pensata in vista della seconda e che quindi il conservatorismo sia uno strumento attraverso cui l'ordine proprietario e concorrenziale, ricorrendo alla moralizzazione dell'organizzazione sociale ed economica di cui esso necessita, si autolegittima. Il mercato è un'istituzione plasmata dalla cultura in cui si radica, quindi, se orientato da solidi principi, può anch'esso rivelare un carattere etico-pedagogico: «educa alla responsabilità e a fare un uso corretto della libertà» (p. 98). Alan S. Kahn presenta l'economia sociale di mercato come un insieme di politiche sociali combinate a un programma di valorizzazione della vita rurale e delle piccole città, che, decentralizzando il potere e assicurando a ciascuno la piccola proprietà, ricostituisce l'equilibrio della *civitas humana*. Colpisce che l'economia sociale di mercato sia descritta meramente come insieme di politiche concernenti «le pensioni, la salute, le assicurazioni per infortuni e la disoccupazione» (p. 161), cioè un programma di *welfare* acriticamente ricompreso in una lettura etica dell'ordine socio-economico. Kolev riporta infatti le critiche rivolte da Röpke a Hayek rispetto all'incapacità dello spontaneo ordine economico da lui teorizzato di neutralizzare l'insofferenza per le disuguaglianze che il mercato produce. In questo senso, se si tiene presente che il punto di vista adottato da Röpke è quello del mercato, cioè di un ordine che distribuisce secondo il meccanismo della concorrenza e fa concessioni nell'ottica di una pacificazione sociale funzionale alla sua stessa tenuta, l'economia sociale di mercato difficilmente può essere ridotta al catalizzatore della giustizia sociale.

Complessivamente il conservatorismo non è qui pensato meramente come invocazione di un ordine passato da riportare in auge, ma piuttosto come quadro morale e istituzionale che serve a tutelare i fondamenti della società libe-

rale. Se da un lato l'interpretazione liberale del conservatorismo röpkiiano che emerge dal testo permette di vederne la perfetta compatibilità con l'economia di mercato, dall'altro essa apre lo spazio per approfondire il fondamentale ruolo che il conservatorismo ha nell'istituzione dell'architettura sociale gerarchica di cui il meccanismo neoliberale della concorrenza si alimenta. Mentre il ruolo che la morale e le istituzioni societarie come la famiglia, la comunità e la chiesa svolgono nella conservazione dell'ordine sociale è messo chiaramente in luce, il volume lascia al lettore il compito di interrogare ulteriormente quei meccanismi di disciplinamento della libertà degli individui e di gerarchizzazione dei rapporti sociali attraverso cui le istituzioni conservatrici rendono tale ordine funzionale al mercato.

RELIGIONE E POLITICA: ASPETTI DEL NUOVO DIBATTITO SULLA SECULARIZZAZIONE

di Stella Casola

Paolo Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Editrice Queriniana, 2019, pp. 217.

Sono oramai diversi decenni che studiosi di differenti discipline si confrontano sul ruolo delle religioni nella società contemporanea, mettendo in questione l'approccio e le teorizzazioni che, a partire da Durkheim e Weber, avevano sostenuto l'ineluttabilità del declino della religione. Nel suo recente lavoro *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Paolo Costa ricostruisce la disputa che nel secondo Novecento si è concentrata sul rapporto tra la dimensione religiosa e quella secolare, sfociando nel cosiddetto dibattito sulla post-secolarizzazione. Costa, ricercatore presso il centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler, si occupa da diversi anni di religioni e secolarizzazione (si veda a questo proposito il testo scritto insieme a Davide Zordan: *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, Trento, FBK Press, 2014) e ha curato l'edizione italiana di testi, tra gli altri, di Charles Taylor, Hans Joas e Harvey Cox.

In *La città post-secolare*, lo studioso propone una ricostruzione che fa propri apporti provenienti dalla filosofia, dalla sociologia, fino ai *religious studies* e all'antropologia, nel tentativo di rispondere ad una domanda cardine, formulata in apertura del testo: «perché la teoria classica non funziona più come descrizione e spiegazione dell'esperienza del sacro nella società contemporanea?» (p. 14). Nella *Conclusione*, Costa torna su questo interrogativo sottolineando l'importanza di utilizzare il concetto di secolarizzazione in modo «prudente, parsimonioso e circostanziato» (p. 211), per dare conto del

Stella Casola, Dipartimento di Filosofia «Piero Martinetti», Università degli studi di Milano, via Festa del Perdono 7, 20122 Milano, stella.casola@unimi.it.

contesto entro cui questo concetto si inserisce, senza tralasciare i riferimenti ai singoli casi e all'esperienza pratica.

Gli otto capitoli del volume sono raccolti in due parti. La prima, intitolata *La decostruzione del teorema della secolarizzazione*, ricostruisce i passaggi che hanno portato a mettere in crisi la teoria classica della secolarizzazione, che considerava la dimensione religiosa estranea tanto alla pratica politica moderna quanto alle sue categorie. Costa identifica nella *querelle* tra i due filosofi tedeschi Hans Blumenberg e Karl Löwith un momento significativo del dibattito sulla secolarizzazione e nel primo capitolo analizza i loro approcci alla questione della presenza del religioso nel mondo moderno. Lo studioso mette in luce le argomentazioni con cui Blumenberg rigetta l'uso della categoria di secolarizzazione proposta da Löwith – basata sull'identificazione di un'assenza quasi dogmatica del religioso dal mondo – definendola un'operazione «più opinativa che epistemica» (p. 39). Costa fa emergere come dalla proposta di Blumenberg, delineata in particolare nell'opera *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), emerga una genealogia positiva in grado di rintracciare la metamorfosi del religioso nella modernità: in questa nuova prospettiva, la secolarizzazione è interpretabile come processo di rimaneggiamento che si è concretizzato in maniera contingente e storicamente situata.

Se con Blumenberg viene dato il primo colpo al complesso ideologico della secolarizzazione, è con il sociologo David Martin che l'opera di demolizione e ricostruzione del teorema compie un passo significativo. Nel secondo capitolo, Costa ricostruisce lo straordinario intreccio tra biografia, produzione teorica e itinerario accademico del sociologo inglese: emergono così le argomentazioni con cui Martin, ad esempio in *The Religious and the Secular* (1969), *A General Theory of Secularization* (1978) fino al più recente *On secularization* (2005), rifiuta come aprioristica l'affermazione «Dio è morto» e delinea una teoria della secolarizzazione «storicamente contingente» (p. 55). La condizione di *outsider* rispetto al mondo accademico inglese, il suo «impulso al *fact-checking*» (p. 53) e il suo sguardo interno alle comunità religiose (Martin fu infatti un predicatore metodista, poi convertito alla Chiesa Anglicana per la quale fu ordinato sacerdote nel 1984), sono alcune delle caratteristiche che hanno reso la proposta di Martin unica nel panorama accademico dell'epoca e ancora oggi illuminante.

Nella scansione cronologica proposta da Costa, il terzo capitolo è dedicato al filosofo Charles Taylor e, in particolare, alla sua considerevole opera *A Secular Age* (2007). Sulla scia di Blumenberg e Martin, Taylor si è concentrato su quelle pratiche sociali e culturali che permettono di comprendere che cosa significhi vivere un'epoca secolare. Per il filosofo canadese, il *fil rouge* di queste pratiche è la nascita dell'*immanent frame*, quella cornice che, trattenendo l'esperienza quotidiana dal riferimento a una dimensione trascendente, diventa la cifra del processo di secolarizzazione. Costa dedica poi il quarto capitolo al sociologo Hans Joas, il quale si pone nella prospettiva aperta da

Blumenberg, Martin e Taylor e raccoglie la sfida di abbandonare i concetti astratti di religioso e secolare in favore di un approccio «contingente» alla secolarizzazione. Nella sua proposta vigorosamente pragmatista e antidealistica, elaborata in particolare in *Faith as an Option* (2014) e *Valori, società, religione* (2014), la religione è quel modo di conferire una «forma riconoscibile [...] all'esperienza tipicamente umana della valutazione» (p. 88), e la secolarizzazione è quell'innovazione storica che porta con sé un'opportunità spirituale inedita.

In quest'ottica di «contestualizzazione» dei concetti e nel solco della riflessione dello storico Dipesh Chakrabarty, Costa si domanda provocatoriamente: «l'interesse per la secolarizzazione può sopravvivere alla provincializzazione dell'Europa che deriva dall'assunzione di una prospettiva globale e non stadiale (*developmental*) sulla storia umana?», e ancora: «Con quali argomenti si può sostenere che la questione della secolarizzazione sia qualcosa di più che una mera questione di potere?» (p. 81). Secondo lo studioso, prendere sul serio queste domande significa poter «fuoriuscire dalla gabbia dell'etnocentrismo» (p. 98) ed evitare la trappola di un approccio eurocentrico alla secolarizzazione. La «guida migliore» (p. 110) per indagare la secolarizzazione in un'ottica post-coloniale è quella fornita, secondo Costa, dalla riflessione dell'antropologo Talal Asad in particolare in testi come *Genealogies of Religion* (1993) e *Formations of the Secular* (2003). L'antropologo si concentra sulla natura storica, prima ancora che teorica, del processo di costituzione della dicotomia secolare-religioso; come messo in luce da Costa, Asad legge nella modernità secolare un progetto politico e coloniale dell'Occidente e nel paradigma del liberalismo politico l'orizzonte teorico dell'intreccio tra religione e politica, tipico del colonialismo europeo.

Se nella prima sezione del testo il lettore viene guidato attraverso autori e opere che hanno contribuito in maniera paradigmatica alla messa in discussione della teoria classica della secolarizzazione, nella seconda parte di *La città post-secolare* si dà conto di un cambio di prospettiva, significativamente sintetizzato dal titolo: *La manutenzione del teorema della secolarizzazione*. Questa sezione si apre con un capitolo (il sesto) dedicato al filosofo Marcel Gauchet. A differenza dei pensatori presi in esame nella prima sezione, il filosofo francese si muove all'interno dell'approccio weberiano alla secolarizzazione, che egli reinterpreta con un obiettivo: superarne i limiti, per poter spiegare la nascita della democrazia moderna. La ricostruzione proposta dal filosofo francese in *Le désenchantement du monde* (1985), *La religion dans la démocratie* (1998) fino a *La condition politique* (2005) è definita da Costa come un «deliberato e mastodontico esercizio di semplificazione [che propone una] diagnosi del presente di tenore schiettamente politico» (pp. 132-133), afferma il primato antropologico della politica e descrive una storia politica della religione. Costa mette in luce fedelmente come nelle pagine di Gauchet si enunci la tesi per la quale, se la modernità è stata caratterizzata dal «primato

storicamente inedito dell'al di qua (*autonomia*)» (p. 148), la contemporaneità rappresenti un momento inedito in cui gli individui, pur emancipati dalla religione, diventano «metafisicamente democratici» (p. 145): la permanenza di un elemento di alterità e di trascendenza all'interno dell'impianto democratico è uno dei motivi per cui Gauchet propone di abbandonare i concetti di secolarizzazione e laicità in favore dell'espressione «uscita dalla religione» (p. 148). Dopo Gauchet, Costa prende in considerazione la posizione di Jürgen Habermas, a cui dedica il settimo capitolo. Riproponendo momenti ed esiti dello sforzo genealogico con cui Habermas mostra il ruolo delle religioni rispetto al pensiero moderno e interpreta la resilienza delle religioni in contesti laici, lo studioso mette in luce come la secolarizzazione abbia per il filosofo tedesco una natura eminentemente dialogica e sia il risultato di un processo di linguisticizzazione (*Versprachlichung*) del sacro nel profano all'interno della sfera pubblica.

Costa conclude il suo volume (capitolo 8) prendendo le mosse dalla nietzschiana «morte di Dio» e dall'interpretazione «metafisica» che ne fornisce Heidegger, per soffermarsi su quelle più recenti riflessioni che si sono allontanate dalla novecentesca lettura della secolarizzazione come mitostoria della modernità. Dopo aver preso in considerazione l'interpretazione non trionfalistica del «presente come epoca della de-sacralizzazione o della profanazione universale» (p. 192) proposta, tra gli altri, da Giorgio Agamben (*Elogio della profanazione*, 2005) e Peter Sloterdijk (*Du mußt dein Leben ändern*, 2009), Costa conclude il capitolo analizzando le tesi di Gianni Vattimo, che, nel testo *Crede di credere* (1996), interpreta il processo di secolarizzazione come esito del cristianesimo e ne propone così una «celebrazione» (p. 196). Costa porta all'attenzione del lettore la riflessione con cui il filosofo torinese auspica un recupero della dimensione religiosa all'interno del processo di secolarizzazione e in alternativa all'approccio «nichilistico del postmoderno [...]»: una volta sgretolati i due idoli moderni della Scienza e della Storia [...] la strada è spianata allora per il recupero di una relazione con il proprio passato religioso» (p. 202).

Per concludere: *La città post-secolare* è un utile testo che ripercorre le grandi tappe che, a partire dagli anni Sessanta del Novecento fino ai giorni nostri, hanno articolato la riflessione sul rapporto tra religione, politica e modernità. Il volume ha prevalentemente un approccio storico-ricostruttivo che, grazie all'accurata scelta di autori e opere, e alla loro analisi, mette bene in luce gli specifici contributi di pensatori appartenenti a diverse aree culturali: da quella tedesca a quella anglosassone, fino a quella francese e italiana. Il risultato è un testo che delinea in maniera precisa i momenti centrali di quello che il sottotitolo definisce «il nuovo dibattito sulla secolarizzazione».

DEMOCRAZIA E VERITÀ: UN BINOMIO VIRTUOSO

di Matteo De Toffoli

Franca D'Agostini, Maurizio Ferrera, *La verità al potere. Sei diritti atletici*, Torino, Einaudi, 2019, pp. XII-144.

Nelle poche pagine di questo saggio si cela un proposito ambizioso: riabilitare il concetto di verità all'interno della contemporanea politica democratica. Nelle rispettive parti del testo (*Diritti atletici* e *Una nuova politica della verità*) Franca D'Agostini e Maurizio Ferrera reinterpretano intelligentemente il ruolo della verità in un presente politico che le riserva un trattamento controverso: da un lato, essa è osteggiata in virtù della sua parvenza illiberale e, dall'altro, è rivendicata come un bene necessario a fronte dell'«anarchia cognitiva» (p. 7) che pervade il dibattito pubblico. La sfida degli autori consiste nel risolvere questa apparente contraddizione mantenendo ferma la seconda prospettiva, senza cadere nella trappola della prima.

Fin dall'«Introduzione», la centralità del concetto di verità in democrazia è presentata attraverso la formula, volutamente provocatoria, per cui «la democrazia è verità al potere», ove con ciò s'intende che «il potere democratico non è tanto del popolo, o dei suoi rappresentanti, ma di ciò che l'uno e gli altri credono e fanno, di come ragionano e decidono in base a quel che fanno e credono essere vero» (p. VII). L'importanza della verità dal punto di vista pratico viene poi ribadita – ormai si potrebbe dire, classicamente – a partire dall'odierna «emergenza-verità» segnalata dall'insistente utilizzo delle espressioni «post-verità» e «fake news». Proprio in risposta a questa emergenza si manifesta la spiccata originalità del saggio.

Invece che considerare il problema nei termini, a suo avviso disfunzionali, della lotta alla disinformazione, Franca D'Agostini propone «una diversa diagnosi, che inaugura una diversa terapia» (p. 9). Essa consiste, da un lato, nel vedere il «decadimento» della verità non come una responsabilità di una qualche classe o parte sociale, bensì come il naturale effetto della democratizzazione dei processi sociali; e, dall'altro, quel che è più importante, nell'intendere il concetto di verità in modo peculiare, come «un generatore di beni [...] e di conseguenza di diritti» (p. VIII).

Con la consueta combinazione di chiarezza e accessibilità che la contraddistingue – già dimostrata, ad esempio, in *Disavventure della verità* (Torino, Einaudi, 2002) e in *Menzogna* (Torino, Bollati Boringhieri, 2012) – l'autrice apre il secondo capitolo della prima sezione («Di cosa parliamo quando parliamo di verità») sgombrando fin da subito il campo da possibili incomprensioni. Nel parlare di «verità», scrive, non ci si occuperà dei «contenuti veri» che di volta in volta possiamo acquisire, ma del concetto di verità, ossia la

Matteo De Toffoli, Università di Pisa, Dipartimento di Scienze Politiche, Via Serafini 3, 56126 Pisa, matteo.detoffoli@phd.unipi.it.

funzione concettuale [...] che attiviamo quando diciamo o pensiamo “è vero”, “è falso”, “non è vero”» (p. 20). Questo primo snodo teorico permette di riallacciare il concetto all'*aletheia* socratico-platonica, all'«atto del dis-velare» ciò che di illusorio si frappone tra il pensiero, il linguaggio e il mondo (p. 32). Sottolineando il carattere sempre precario di questo rapporto, l'idea che esso contenga in sé la possibilità dell'errore, D'Agostini ha dunque buon gioco nel sostenere che il suo corretto esercizio può, e deve, essere pensato come un gesto eminentemente «scettico». In questo modo, liberandola dalla fama dogmatica che classicamente le è attribuita, l'autrice pone le basi per concepire la verità come «un “bene” in senso realistico» (p. 26-28). La «funzione» verità, in quanto deputata a correlare le credenze al mondo, funge infatti da condizione imprescindibile per l'amministrazione della giustizia, per la cooperazione sociale e per il coordinamento della fiducia.

Da qui la proposta centrale del saggio: la tutela del bene-verità attraverso lo strumento del diritto; o più precisamente, la costruzione di un sistema di «*diritti aletici*» (p. 43). D'Agostini ne fornisce uno schema articolato in tre coppie, ciascuna delle quali tutela il corretto uso della verità in uno specifico campo: l'informazione, la scienza e la cultura. L'elenco è costruito in modo tale che, in ciascun ambito, il secondo diritto fornisca «le *condizioni* di una corretta salvaguardia del primo» e, in generale, i sei diritti siano «*progressivamente correttivi*» (p. 45): «Diritto di essere informati correttamente e di non essere ingannati o fuorviati (DA1); Diritto di ricevere un'educazione tale da metterci in grado di discriminare, per quanto possibile, il vero dal falso (DA2); Diritto di essere riconosciuti come fonti affidabili di verità, dunque di non subire un deficit di credibilità (DA3); Diritto di disporre di un sistema scientifico e in generale di autorità epistemiche affidabili (DA4); Diritto di vivere in un ambiente culturale (politico e sociale) in cui questi diritti vengano riconosciuti e tutelati (DA5); Diritto di vivere in una cultura e in una società in cui sia riconosciuta l'importanza della verità nella vita privata e pubblica degli esseri umani (DA6)».

In modo più o meno evidente, i primi quattro diritti occupano già un ruolo nella discussione pubblica, tantoché esistono strategie, sistemi di controllo e istituzioni predisposte per tutelarli (pp. 45-52). In ragione di ciò, l'autrice dedica maggiore attenzione a chiarire il ruolo e l'importanza degli ultimi due diritti. Questi, infatti, fungono non solo da condizione di possibilità dei precedenti, ma anche da chiave di volta per la linea argomentativa del saggio.

Il quinto e il sesto diritto «riguardano la “svolta culturale” che chiediamo in questo libro», ovvero la costituzione di un contesto culturale consapevole dell'importanza, dei rischi e delle potenzialità della funzione «verità». Nello specifico, il quinto diritto aletico riguarda la promozione e la salvaguardia dell'esercizio della verità, ponendosi come condizione essenziale per la tutela dei quattro precedenti. Mentre il sesto, che punta al riconoscimento dell'importanza pubblica e privata dell'uso scettico della verità, evita che la sola tu-

tela del quinto diritto conduca alla «dittatura della verità (del creduto vero)» (p. 52) che si vorrebbe evitare.

Da qui l'idea di soddisfare «il bisogno di ciascun cittadino di ricevere un'educazione alla verità» (p. 54): non nel senso di educazione alla conoscenza delle «cose vere», ma di un corretto esercizio del concetto, di consapevolezza del suo ambiguo potere, delle sue regole di utilizzo e della sua natura costitutivamente scettica. Con questo appello D'Agostini chiude la prima sezione del saggio, lasciando a Maurizio Ferrera il compito di trovare una giustificazione politica alla proposta dei diritti aletici.

L'idea che sta a fondamento della seconda sezione del saggio è piuttosto chiara: il decadimento della verità conduce al decadimento della democrazia; pertanto la tutela dell'una sta a fondamento della salvaguardia dell'altra. Allontanandosi dal campo delle politiche pubbliche e sociali, l'autore di *Governance e politiche nell'Unione Europea* (Bologna, Il Mulino, 2008) e *Le politiche sociali* (Bologna, Il Mulino, 2019) si pone l'obiettivo di presentare delle ragioni per non ritenere indesiderabile questo legame.

Innanzitutto Ferrera sottolinea che nell'alveo della politica liberaldemocratica, ove il conflitto nasce dalla differenza di vedute intorno a «come stanno le cose», il rapporto tra politica e verità è davvero fondativo. D'altro canto, l'autore rileva acutamente che tra il principio di maggioranza e il principio di verità esiste un profondo conflitto, conciliabile soltanto per mezzo delle garanzie liberali della tolleranza e della libertà d'espressione.

L'utilità del sistema dei diritti aletici risiede nel fatto che, pur fungendo da condizioni necessarie all'esistenza del dibattito pubblico, le garanzie di tolleranza e libertà non sono sufficienti ad assicurare «standard aletici decenti» al suo interno (p.82). Nel garantire a chiunque la libertà di esprimersi, infatti, «i pesi e i contrappesi del libero mercato delle idee» possono conferire anche la licenza di mentire, conducendo al decadimento della distinzione tra vero e falso e alla progressiva trasformazione della sfera pubblica in un'inconcludente guerra di opinioni «credute vere». Ad avviso di Ferrera, in questa prospettiva il riconoscimento e la tutela del corretto esercizio dell'*aletheia* possono rappresentare il nucleo germinale di un rinnovato «ethos» (p. 97) in grado di fungere da argine contro l'illusione dogmatica della completezza e l'oppressione di un'autorità ingiustificata.

Facendo propria la caratterizzazione scettica del concetto di verità, l'autore dimostra non solo che esso è profondamente pro-democratico, ma in larga misura compatibile con il liberalismo. Il riferimento a *Sulla libertà*, di John Stuart Mill, consente anzi a Ferrera di evidenziare la naturale connessione tra antidogmatismo, fallibilismo e realismo aletico (pp. 114-116) e ribadire che il riferimento alla realtà come «idea regolativa» non conduce affatto a limitare il pluralismo, la libertà di espressione o la tolleranza.

In conclusione, la teoria dei diritti aletici non punta a denunciare o correggere le credenze false, bensì a evidenziare l'importanza della «cornice aletica»

in cui tutte le credenze si situano (p. 126). Ribadendo, e non tralasciando, il potere del concetto di verità, D'Agostini e Ferrera mettono in luce i rischi e le potenzialità legate al suo utilizzo, ponendo le basi per gestirlo in modo politicamente consapevole e non abbandonarlo alle derive «an-aletiche» o «anti-aletiche» che trascinano il dibattito pubblico nella sfiducia e nell'odio (p. 125).

A questo proposito, l'obiettivo pratico di una politica aletica – si potrebbe dire, di qualunque politica che voglia evitare la disgregazione del dibattito pubblico – dovrebbe essere quello di educare alla verità, riportando Socrate tra le strade della *polis*.

IL FALLIMENTO DELLA DEMOCRAZIA LIBERALE AMERICANA ALLA PROVA DELLA POLITICA ESTERA

di Corrado Stefanachi

John Joseph Mearsheimer, *La grande illusione. Perché la democrazia liberale non può cambiare il mondo* (2018), Roma, Luiss U.P., 2019, pp. 328.

Il nuovo volume di John Mearsheimer – politologo tra i più noti nel panorama attuale delle Relazioni internazionali, ed esponente di spicco della scuola realista – è, essenzialmente, due cose. È, in primo luogo, una severissima requisitoria contro la politica estera condotta dagli Stati Uniti nel dopo-Guerra fredda – una politica estera votata, secondo Mearsheimer, a obiettivi irrealistici, e perciò necessariamente fallimentare e gravemente dannosa, per gli interessi fondamentali dell'America e per il mondo intero. In secondo luogo, *The Great Delusion* è una serrata confutazione della concezione liberale della politica internazionale, una «fucina» di sogni (pericolosi), secondo l'Autore, che cozzano contro la realtà politica internazionale (*Liberal Dreams and International Realities* è, non a caso, il sottotitolo originale del saggio). Il piano dell'*analisi* (della politica estera americana) e quello della *teoria* (delle relazioni internazionali) risultano d'altronde strettamente intrecciati nella trama del libro. La concezione liberale della politica è stata infatti, secondo Mearsheimer, la principale guida dell'azione politica degli Stati Uniti nel mondo, da Clinton a Obama; essa ha fornito alla politica estera americana lo schema interpretativo della politica mondiale, e ne ha orientato l'agenda. Sfruttando l'inedita libertà d'azione prodotta dalla scomparsa dell'Urss, gli Stati Uniti hanno abbracciato una politica di egemonia globale liberale, cioè «una strategia ambiziosa per mezzo della quale uno stato mira a trasformare il maggior numero possibile di paesi in democrazie liberali ricalcate sul proprio modello, promuovendo nel contempo un'economia internazionale aperta e costruendo istituzioni internazionali» (p. 21). Il che si è rivelato un «sogno impossibile», come recita il titolo del primo capitolo, soprattutto in virtù della

Corrado Stefanachi, Università degli studi di Milano, Dipartimento di Studi Internazionali, Giuridici e Storico-Politici, via Conservatorio 7, 20122 Milano, corrado.stefanachi@unimi.it.

persistente forza del nazionalismo nel mondo e della perdurante «vigenza» del canone di condotta del realismo (*realpolitik*). Nazionalismo e realismo, afferma Mearsheimer, sono i due «scogli» – entrambi invisibili alla teoria politica liberale – su cui è andata a sbattere la velleitaria nave della politica estera americana.

Punto di partenza e base della critica alla politologia e alla politica estera liberali sono le considerazioni che Mearsheimer svolge nel secondo capitolo («Natura umana e politica») intorno alle radici antropologiche della politica. È questa forse la parte più originale del saggio, in quanto si distacca dal realismo strutturalista a cui l'Autore essenzialmente aderiva nel suo principale lavoro teorico precedente, *The Tragedy of Great Power Politics* (2001); se quella declinazione del realismo ritiene infatti che la teoria delle RI possa, e anzi *debba*, fare a meno di un'antropologia politica, Mearsheimer pensa oggi che alcune «caratteristiche permanenti e distintive» degli esseri umani debbano «costituire le micro fondamenta di una [...] teoria della politica» (p. 35). Ma di quali caratteristiche si tratta? Mearsheimer ne indica due di decisiva importanza teorica. La prima è che gli uomini hanno «facoltà critiche» – ovvero «capacità di ragionamento» (*ibidem*) – certo straordinarie ma comunque limitate; la seconda è che essi hanno una «natura sociale». Orbene, quei limiti nella loro capacità di servirsi della ragione per «rispondere a interrogativi fondamentali su ciò che costituisce una buona vita» (*ibidem*) comportano l'inevitabilità di dissidi sui valori fondamentali, a volte tanto profondi da spingere gli «individui e i gruppi sociali a odiare e tentare di eliminare altri soggetti» (p. 41), sollevando già, peraltro, un problema di sicurezza, dunque connaturato alla convivenza umana. Non la ragione ma la socializzazione (i valori assorbiti fin dalla nascita dall'ambiente sociale) è il fattore che conta di più nella formazione dei principi di base sui quali gli uomini regolano la propria vita; nella misura in cui gli uomini non sono interamente «programmati» dalla società, un ruolo importante viene svolto inoltre dai «sentimenti innati», anch'essi comunque «impermeabili alla ragione» (pp. 49-50).

Ciò conduce già al secondo elemento dell'antropologia di Mearsheimer. In polemica con le concezioni individualistiche della società (che vedono quest'ultima come un «costrutto artificiale creato volontariamente da un insieme di individui» che preesistono alla società stessa, p. 54), Mearsheimer assume che gli uomini «sono esseri sociali fin dall'inizio» (*ibidem*). Essi vengono al mondo come «infanti indifesi» e rimangono «fortemente dipendenti da altri quantomeno per i primi dieci anni [di] vita» (*ibidem*), per cui quegli «altri» così importanti ne segnano indelebilmente il modo di guardare il mondo e la tavola dei valori. Gli uomini sono portati ad aggregarsi e a cooperare se non altro perché questo è il fondamentale presupposto della loro sopravvivenza e del loro benessere, e la cultura, aggiunge l'Autore, funge da «collante» dei gruppi sociali, facilitando l'approdo a «principi di base» condivisi. Essa però non basta a eliminare completamente la possibilità di conflitti intragruppo (per cui servono le istituzioni politiche, cioè regole e apparati incaricati a farle

rispettare), né è pensabile che si sviluppi una cultura universale, in quanto la storia e la geografia hanno prodotto molteplici traiettorie identitarie e culturali. Il mondo è – e resterà – un «pluriverso» di identità e società differenti, non tutte riassorbibili in una *cosmopolis* globale (sia essa un impero o una federazione) (pp. 173-75). Ne discende che l'anarchia internazionale è un dato strutturale, permanente, della politica; e anarchia significa insicurezza, che vincola gli Stati (ecco ricomparire lo strutturalismo, ma «rifondato» su un'antropologia politica) alla ricerca del potere come mezzo di sicurezza, il che fa della *power politics* una fedele approssimazione della condotta degli Stati nell'arena internazionale (pp. 61-63).

Mearseheimer può mostrare a questo punto tutta l'inadeguatezza teorica del liberalismo politico, che «sottovaluta la natura sociale dell'uomo quasi al punto di ignorarla» (p. 27). E che, se conviene che la ragione umana non è in grado di eliminare la possibilità di conflitti sui valori fondamentali e la «buona vita» (di qui la necessità, riconosciuta dai liberali, dello «Stato guardiano»), tende però a dare per scontato un ampio consenso tra gli uomini sull'esistenza, e l'assoluta importanza, di diritti umani naturali e inalienabili (p. 69). Ciò facendo, il liberalismo si condanna in particolare a non cogliere la persistente forza del nazionalismo, che deriva non soltanto dal fatto che i gruppi nazionali costituiscono la base della sopravvivenza degli individui ma anche dal fatto che essi appagano il bisogno emotivo di appartenenza dell'uomo «essere sociale» (p. 118 e p. 130). L'enfasi sull'evidenza dell'esistenza dei diritti umani e sull'importanza a questi attribuita dagli uomini in ogni parte del mondo spinge inoltre i liberali a trascurare la possibilità che sorgano conflitti intorno all'esatta definizione dei contenuti di quei diritti (e alla gerarchia tra i diversi diritti), e a dimenticare che, in molte circostanze, gli individui e i gruppi sociali possono – ragionevolmente – dare la precedenza ad altri obiettivi, come la stabilità, l'ordine o la sicurezza (pp. 132-39).

Preso il timone della politica estera americana dopo la fine della Guerra fredda, il liberalismo (nella sua prevalente versione progressista, munita di una concezione «espansiva» dei diritti e di tanta fiducia nell'«ingegneria sociale»), si è rivelato una vera e propria «fonte di guai» (sesto capitolo). Gli Stati Uniti si sono prefissi come «fine principale» (p. 143) «diffondere la democrazia liberale, rovesciando i regimi autoritari, con l'obiettivo di creare un mondo popolato unicamente da democrazie liberali» (p. 144). Lo hanno fatto spinti dall'obbligo morale di salvaguardare un valore assoluto come i diritti umani, ma anche dalla convinzione che questo fosse il modo più efficace (assieme alla promozione dell'economia aperta e alla costruzione di istituzioni internazionali) di mantenere la pace e la sicurezza nel mondo. I liberali infatti pensano (erroneamente, come argomentato dall'Autore nel capitolo sette) che le democrazie siano regimi intrinsecamente inclini alla cooperazione, e che l'interdipendenza economica e le istituzioni contribuiscano a moderare ulteriormente la competizione internazionale. Il bilancio di questo interven-

tismo democratico è però fallimentare. Il fatto è che «le culture estere hanno radici profonde e sono difficili da manipolare», e che «nel mondo c'è tantissima gente che non privilegia i diritti umani» (p. 145); il problema inoltre è che il nazionalismo, «che si fonda sull'autodeterminazione, spinge i paesi a resistere all'interferenza straniera nei loro affari interni» (*ibidem*). Infine, interventismo ed egemonismo, per quanto a tinte liberali, sono destinati – in anarchia – a suscitare condotte «realistiche» da parte degli altri attori della politica mondiale, cioè guidate dall'obiettivo di bilanciare il potere del più forte (*ibidem*). Pertanto, la politica dell'egemonia liberale non soltanto ha fatto del mondo un luogo più conflittuale e pericoloso; essa ha anche danneggiato la democrazia americana: «i diritti individuali e il principio di legalità non ve[ngono] rispettati più tanto in un paese assuefatto alla guerra», come appunto l'America del «momento unipolare» (p. 258).

Coerentemente con la migliore tradizione del realismo politico Mearsheimer rammenta insomma ai suoi lettori che il mondo è un posto semplicemente troppo complesso, vario e irriducibilmente plurale perché qualcuno possa pensare di ricrearlo a propria immagine e somiglianza – di uniformarlo a un unico modello politico, fosse anche quello della democrazia liberale. Mearsheimer pensa tuttavia che, nonostante la pessima prova data dalla politica dell'egemonia liberale, l'establishment americano sia tutt'oggi restio ad abbandonarla: «[L]o spirito crociato è profondamente insito nelle democrazie liberali, specie nelle loro élite» (p. 244). Ad imporre all'America una politica realistica di selezione degli impegni all'estero, sulla base di uno spassionato calcolo dei costi e dei benefici in termini di sicurezza nazionale, potrà essere semmai la fine della «vacanza» geopolitica dell'unipolarismo e il ritorno a un sistema multipolare. Si tratta però di uno scenario che Mearsheimer non auspica (perché comunque diminuirebbe la sicurezza americana) né ritiene inevitabile (la Cina, l'unico attore davvero in grado di riequilibrare il mondo, potrebbe interrompere la sua crescita). Detto altrimenti, Mearsheimer raccomanda all'America di mantenere una politica (egemonica) di prolungamento del «momento unipolare»: ma di depurarla dalle velleità e dalle illusioni «trasformative» dei liberali.

DA HENRY FORD AGLI «IMPRENDITORI DI SE STESSI»

di Giovanni Borgognone

Giuseppe Berta, *L'enigma dell'imprenditore (e il destino dell'impresa)*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 216.

Dopo essersi eclissata nel corso del Novecento a causa del prevalere della «razionalità manageriale», la figura dell'imprenditore è riemersa all'inizio

Giovanni Borgognone, Università di Torino, Dipartimento di Culture, Politica e Società, Lungo Dora Siena 100, 10154 Torino, giovanni.borgognone@unito.it.

del terzo millennio, grazie al frenetico impulso che la tecnologia ha impresso all'innovazione e grazie alla «distruzione creatrice» dell'economia globale. Questo è lo scenario di fondo in base al quale il volume di Giuseppe Berta intende mettere a fuoco i «contorni sfuggenti» dell'imprenditore, muovendosi prevalentemente sul piano della storia del pensiero economico. Fin dalle prime pagine, l'autore riprende le tesi classiche di Joseph Schumpeter, che costituiscono l'asse interpretativo del libro, per distinguere tra la tendenza all'innovazione propria dell'«imprenditorialità» e quella alla continuità, alla gestione e all'organizzazione propria della «managerialità». In tale prospettiva, il Novecento, oltre a essere stato il «secolo americano», lo è stato anche del management; dagli anni Novanta in avanti, invece, con la *technological wave*, la figura dell'imprenditore-innovatore, per molti versi, si è progressivamente riappropriata della scena (p. 9).

Il volume si compone di due parti. Nella prima vengono ripercorse le tesi di filosofi e scienziati sociali sulle funzioni dell'imprenditorialità e del management; nella seconda, invece, il focus si sposta sui leader economici, imprenditori e manager, che con le loro visioni hanno impresso nuove direzioni alla storia dei processi economici. Berta prende le mosse dai «classici» Adam Smith e David Ricardo, nelle cui opere – egli osserva – la figura dell'imprenditore è sostanzialmente assente e prevale l'impressione che il processo economico «vada avanti da solo» (p. 18). Non è così, invece, nelle riflessioni di economisti continentali come Jean-Baptiste Say e Melchiorre Gioia, i quali aprono la via, dunque, alle teorie sul ruolo creativo e sul «pensiero animatore» degli imprenditori: per loro – spiega Berta – «non si può concepire un circuito economico che non sia attivato dall'intelligenza e dall'impulso dell'*entrepreneur* o dell'*intraprenditore*» (p. 21). Se poi John Stuart Mill lamenta l'assenza di un equivalente in lingua inglese del termine francese *entrepreneur*, di fatto, tuttavia, egli adopera *undertaker* in un senso che evoca più le funzioni manageriali e di gestione che quelle imprenditoriali (pp. 23-24). La vera e propria scoperta della figura dell'imprenditore come «forza motrice» (p. 29) e «mente guida» (p. 32) del processo produttivo inizia, piuttosto, con Walter Bagehot e Alfred Marshall. La narrazione si sposta, a questo punto, in ambito germanofono, con Max Weber, Werner Sombart e Joseph Schumpeter. Quest'ultimo, se da un lato descrive la «gioia della funzione creatrice» (p. 53) quale movente dell'azione imprenditoriale, dall'altro delinea un progressivo declino di tale azione di fronte alla crescente complessità delle strutture aziendali, all'estensione delle burocrazie e all'imporsi della «razionalità di calcolo» al posto dell'istinto imprenditoriale. Di tutto questo Schumpeter trova conferma empirica in America.

Alla cultura economica statunitense Berta dedica un intero capitolo, prendendo le mosse da Frederick Taylor e Thorstein Veblen. Nei loro testi non vi è più spazio per l'iniziativa individuale dell'imprenditore: decisiva appare, piuttosto, la funzione organizzatrice del management, in una prospettiva che

vede discendere l'innovazione dall'organizzazione e non viceversa. Il capitano d'industria di un tempo si è tramutato per Veblen in un'escrecenza finanziaria parassitaria. Un passaggio inevitabile nel libro è poi rappresentato dalla *Managerial Revolution* di James Burnham, opera del 1941 che teorizza il superamento del capitalismo tradizionale e l'avvento della società manageriale a livello globale. L'ex-trockista Burnham assimila in questa tendenza «tecnoburocratica» stalinismo, nazismo e New Deal rooseveltiano, in un'ottica che Berta giudica «irrealistica e fuorviante nella prospettiva storica» (p. 90), ma che in realtà ha trovato, per certi versi, riflessi storiografici nei parallelismi (non equazioni) tra quei regimi degli anni Trenta proposti da lavori importanti degli ultimi decenni, come i volumi di Wolfgang Schivelbusch (*Three New Deals*, 2006) e Kiran Klaus Patel (*The New Deal. A Global History*, 2016).

Nella seconda parte del libro, Berta prende le mosse dalle biografie di due imprenditori del Novecento, Walter Rathenau e Henry Ford, entrambi portatori di «soluzioni razionali» ai problemi della società industriale di massa (p. 115). Del primo mette in evidenza l'elaborazione di un modello di capitalismo organizzato nel quale il consolidamento burocratico «avvicina l'universo aziendale al mondo della decisione pubblica» (p. 121). Analogamente il «fordismo» ha rappresentato, a suo giudizio, una concezione della produzione industriale «capace di sopravvivere al mercato, fino a plasmarlo» (p. 145). Dopo avere descritto l'evoluzione ulteriore della struttura di impresa inaugurata dal presidente di General Motors Alfred P. Sloan (con dimensioni più articolate rispetto alla sola produzione in fabbrica organizzata da Ford) e la celebrazione della grande *corporation* da parte di Peter F. Drucker, «analista e profeta del managerialismo» (p. 148), Berta giunge, nell'ultimo capitolo, a riflettere sugli sviluppi del capitalismo digitale e sulle nuove figure di imprenditori che ne hanno contrassegnato lo sviluppo, da Steve Jobs a Mark Zuckerberg. È quest'ultimo, per molti versi, a ispirare le considerazioni finali del libro, prendendo le mosse dal discorso tenuto dal fondatore di Facebook a Harvard, in occasione del conferimento della laurea *honoris causa* nel 2017. Zuckerberg individuò nel «nichilismo» il male del mondo contemporaneo, a cui si sarebbe potuto porre rimedio, a suo avviso, riattivando un «senso di appartenenza a qualcosa di più grande». Un tempo, esso era derivato «dal lavoro, dalla chiesa, dalla comunità»; ora, invece, poteva provenire da un mondo «connesso» (pp. 190-191). Questa è, in effetti, la parola chiave della missione imprenditoriale di Zuckerberg. Ma al di là dell'afflato universalistico, come osserva opportunamente Berta, la comunicazione di Facebook è in realtà atomizzata, genera frammentazione: ogni utente cerca isolatamente di rafforzare la propria identità ricevendo il conforto di chi la pensa come lui. Il risultato «non è dunque lo sviluppo della socialità, piuttosto il suo contrario: una sorta di misantropia coltivata in gruppo invece che singolarmente» (p. 193). Questo è, in ultima analisi, un segnale della fine dell'epoca incentrata sul primato dell'organizzazione, la quale aveva svolto quanto meno la funzione di surro-

gato della comunità, nel tentativo di attribuirne i valori a strutture fredde e impersonali. Il primato dell'organizzazione – scrive Berta nelle ultime pagine del libro – è stato sconfitto in favore di un nuovo individualismo, in base al quale «tutti sono sollecitati a diventare imprenditori di se stessi» (p. 209).