

Droit, Études Politiques, Philosophie (DEPP)

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités – Fonds Yan Thomas (LIER-FYT)

Thèse de Doctorat préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'École des Hautes Études en  
Sciences Sociales et l'Université de Milan

Discipline : Études politiques

**MATILDE CIOLLI**

**IL MOMENTO CONSERVATORE DEL NEOLIBERALISMO.  
FAMIGLIA, COMUNITÀ E TRADIZIONE TRA EUROPA E  
AMERICHE**

**Thèse dirigée par:** Paolo Napoli, Michele Spanò, Mauro Simonazzi

**Date de soutenance : le 30/09/2022**

Rapportrices: 1. Maria Laura Lanzillo, Université de Bologne  
2. Verónica Gago, Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires)

Jury 1. Paolo Napoli, EHESS  
2. Michele Spanò, EHESS  
3. Judith Revel, Université Paris-Ouest Nanterre  
4. Mauro Simonazzi, Università degli Studi di Milano  
5. Manuela Ceretta, Università di Torino  
6. Gabriella Silvestrini, Università del Piemonte Orientale



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Corso di Dottorato in

FILOSOFIA E SCIENZE DELL'UOMO, XXXIV ciclo

Dipartimento di FILOSOFIA 'PIERO MARTINETTI'

COORDINATORE: Prof. Andrea Pinotti

Tesi di Dottorato in co-tutela con:

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Formation Doctorale DROIT, ÉTUDES POLITIQUES, PHILOSOPHIE

## **IL MOMENTO CONSERVATORE DEL NEOLIBERALISMO. FAMIGLIA, COMUNITÀ E TRADIZIONE TRA EUROPA E AMERICHE**

Tesi di Dottorato di MATILDE CIOLLI

Matr. R12280

SSD: SPS/02

Tutor presso l'Università degli Studi di Milano: Prof. Mauro Simonazzi.

Tutor presso l'EHESS: Prof. Paolo Napoli; Co-tutor: Prof. Michele Spanò.

A.A. 2020/2021

*A mia nonna Pia, che mi ha incoraggiata  
ad “andare sempre avanti”*

## INDICE

<b>Abstract</b> .....	<b>1</b>
-----------------------	----------

<b>Introduzione</b> .....	<b>6</b>
---------------------------	----------

### **PARTE I. Il momento conservatore del neoliberalismo in Europa**

<b>Capitolo 1 - Il radicalismo conservatore di Wilhelm Röpke</b> .....	<b>20</b>
--	-----------

1. Alle origini del conservatorismo röpkeiano. Il Colloque Walter Lippmann, la «questione sociale» e l'interventismo liberale.....	25
2. Pensare nella crisi: le origini sociali, politiche e culturali della crisi europea nel dopoguerra.....	32
2.1. Il disordinato individualismo della massa proletaria .....	33
2.2 I germi del disordine: rivoluzione, saint-simonismo eterno e <i>hubris</i> della ragione .....	40
2.3. L'anomia del <i>laissez-faire</i> e lo Stato dispotico della massa.....	44
3. Umanesimo economico: libertà, proprietà e etica dell'impresa.....	47
4. Stato forte e democrazia dei consumatori.....	53
5. L'ordine razziale globale e le alleanze atlantiche: dal Sud America al Sud Africa.....	60
6. L'architettura sociale del radicalismo conservatore: comunità, famiglia e proprietà.....	69
6.1. Comunità.....	70
6.2. Famiglia .....	76
6.3. Proprietà.....	82

<b>Capitolo 2 - Tradizione e ordine di mercato. Hayek e il conservatorismo neoliberale</b> .....	<b>90</b>
--	-----------

1. Da Vienna a Londra: genesi dell'antisocialismo hayekiano.....	93
2. La tirannia della pianificazione e la via verso la libertà di mercato.....	101
3. L'individualismo metodologico e la frantumazione del collettivo .....	109
4. La guerra ideologica per la rinascita del liberalismo .....	120
5. Reinventare la tradizione: le fonti teoriche del conservatorismo liberale hayekiano.....	123
6. Il nucleo conservatore della dottrina «liberale» hayekiana.....	141

6.1. Il dinamismo conservatore della teoria evoluzionista .....	146
6.2. Ordine di mercato e autorità della tradizione .....	151
6.3. La democrazia limitata, lo Stato e l'eccezione dittatoriale.....	159
6.4. La disciplina morale dell'ordine proprietario.....	170
6.5. Il pensiero della diseguaglianza: differenze, gerarchie e mercato .....	173

## **PARTE II. Il momento conservatore del neoliberalismo nelle Americhe**

### **Capitolo 3 - Irving Kristol e il neoconservatorismo americano. Istituzionalizzare l'ordine di mercato in tempi turbolenti..... 181**

1. Le origini liberali del neoconservatorismo di Kristol .....	184
2. La risposta neoconservatrice al «liberismo» e al «libertarismo» di Hayek e Friedman .....	191
3. Il dibattito conservatore fra tradizionalismo, fusionismo e apologia del mercato di fronte al disordine sociale.....	204
4. L' <i>ethos</i> borghese del bene comune. Alle origini dell'etica del capitalismo.....	211
5. Cultura e controculture: uno scontro attorno ai fondamenti della società di mercato.....	218
6. Autorità della scienza, autoritarismo delle istituzioni universitarie: contestazioni e reazioni.....	224
7. Il movimento di liberazione delle donne e la famiglia come baluardo dell'ordine morale ed economico.....	230
8. Il <i>welfare</i> conservatore .....	239
9. Virtù repubblicana e limiti della democrazia.....	246

### **Capitolo 4 - Il neoliberalismo alla prova della dittatura argentina. Alvaro Alsogaray, José Alfredo Martínez de Hoz e Ricardo Zinn .....**

1. Le specificità del neoliberalismo argentino .....	260
2. Il neoliberalismo ortodosso. Álvaro Alsogaray e l'economia sociale di mercato tra democrazia forte e dittatura .....	267
2.1. La minaccia totalitaria e la paura delle masse: peronismo e <i>desarrollismo</i> nella lettura di Alsogaray.....	269
2.2. Economia sociale di mercato ed evoluzionismo istituzionale: le influenze di Röpke ed Hayek sulla concezione del mercato di Alsogaray .....	275
2.3. Democrazia forte e dittatura .....	281
3. Il neoliberalismo pragmatico. Martínez de Hoz, la finanziarizzazione dell'economia e la negoziazione con i militari.....	293

4. L'integrazione di elementi neoliberali da parte del liberal-conservatorismo. Sanchez Sañudo, il grupo Azcuénaga e Ricardo Zinn.....	305
4.1. Sanchez Sañudo e il grupo Azcuénaga. Usi costituzionalisti e conservatori del neoliberalismo.....	308
4.2. Rifondare la Repubblica mediante il <i>Proceso</i> . Ricardo Zinn e le contraddizioni del neoliberalismo autoritario .....	313
4.3. Populismo, demagogia e guerra comunista: Zinn e la storia della decadenza argentina ..	315
4.4. Zinn e il regime della libertà.....	319
4.5. Costituzionalizzazione della violenza e libertà capovolta: lo schema politico e lo schema socioeconomico di Zinn.....	324

<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>332</b>
---------------------------	------------

<b>Ringraziamenti.....</b>	<b>361</b>
----------------------------	------------

<b>Resumé.....</b>	<b>363</b>
--------------------	------------

## Abstract

### **Il momento conservatore del neoliberalismo. Famiglia, comunità e tradizione tra Europa e Americhe**

Questa ricerca indaga la presenza, all'interno del neoliberalismo, di una tensione conservatrice costante anche se variamente articolata, che permette di leggerlo come dottrina politica e non semplicemente come teoria economica. In questo senso, parafrasando John G. A. Pocock, questa tesi identifica un «momento» conservatore del neoliberalismo, ovvero un nucleo concettuale che, declinandosi diversamente a seconda dei contesti storici e geografici, teorizza la società come un ordine gerarchico istituzionalizzato attraverso strutture come la famiglia, la comunità e la tradizione. In questo senso, questa ricerca indaga in che modo, il neoliberalismo si sia affermato storicamente a partire da una costitutiva necessità di difendere l'ordine di mercato prima contro le istanze collettiviste del socialismo e del riformismo socialdemocratico o social-liberale e poi contro le pretese dei movimenti sociali che ne minacciavano la tenuta. All'interno di questo conflitto teorico-politico, l'apparato concettuale conservatore diviene lo strumento privilegiato per riaffermare le gerarchie funzionali alla valorizzazione del capitale e al governo della libertà degli individui. L'ipotesi di questo lavoro è vagliata attraverso una prospettiva necessariamente globale, che indaga dapprima la genesi europea e poi la trasmissione transatlantica del neoliberalismo in tre contesti differenti, selezionati in virtù della loro rilevanza nella declinazione conservatrice del neoliberalismo. La prima parte della tesi si concentra sull'Europa del periodo compreso fra gli anni Trenta e la fine degli anni Cinquanta, con particolare attenzione a Germania, Austria e Inghilterra, dove la dottrina neoliberale di emerge in risposta alla crisi degli anni Trenta all'affermarsi di una società di massa, all'avanzare di partiti socialisti e alla diffusione di modelli statali interventisti nel secondo dopoguerra. Il primo capitolo è dedicato al «radicalismo conservatore» di Wilhelm Röpke (1899-1966), che teorizza la necessità di un mercato giuridicamente regolato e di istituzioni come famiglia e comunità quali strumenti per garantire un ordine sociale minacciato, e ristabilire così l'armonia e l'equilibrio dell'economia di mercato. Egli elabora un modello di *civitas humana*, animata da un'etica della cooperazione sociale che produce obbligazione morale verso l'ordine di mercato, presentando le gerarchie sociali da esso riprodotte come necessarie tanto alla libertà individuale quanto alla stabilità sociale. Il secondo capitolo indaga il neoliberalismo conservatore di Friedrich August Von Hayek (1899-1992) che, come Röpke, assiste alle trasformazioni portate dalla Grande Depressione e dall'avanzata di sistemi social-democratici di regolazione statale dell'economia e della società. Proprio in opposizione a essi, egli delinea una «costituzione della libertà» fondata sull'ordine di mercato e legittimata mediante

l'autorità inappellabile della tradizione. Gli scritti di Hayek sono quindi centrali nell'indagine sul momento conservatore nel neoliberalismo, in quanto ingaggiano una «battaglia delle idee» contro il socialismo e le sue varianti di governo impiegando gli strumenti concettuali del conservatorismo classico come operatori ideologici necessari ad affermare la cogenza dell'ordine del mercato. La rilevanza delle dottrine di Röpke e Hayek non deriva però soltanto dalla loro centralità nell'elaborazione teorica della dottrina neoliberale, ma anche e soprattutto dal loro ruolo decisivo nella diffusione transatlantica del momento conservatore nel neoliberalismo. Seguendo le tracce di Hayek negli Stati Uniti e di entrambi in Argentina, la seconda parte della tesi si sposta oltre Atlantico. Qui, il momento conservatore del neoliberalismo viene indagato tra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta, prima negli Stati Uniti e poi in Argentina. Nel terzo capitolo, l'attenzione è posta in particolare sul neoconservatorismo di Irving Kristol (1920-2009) che, di fronte allo sconvolgimento dell'ordine statunitense da parte dei movimenti sociali e della *Great Society*, si pone il problema di ripristinare la tradizione liberale e insieme di riaffermare la legittimità dell'ordine di mercato. In questo senso, pur registrandone le differenze, dal confronto tra neoconservatori e neoliberali emerge una comune, benché non omogenea, individuazione di istituzioni sociali conservatrici, come necessarie a riaffermare il principio di autorità e le gerarchie indispensabili al funzionamento dell'ordine di mercato. Infine, il quarto capitolo è dedicato all'analisi degli scritti di Àlvaro Alsogaray (1913-2005), José Alfredo Martínez de Hoz (1925-2013) e Ricardo Zinn (1926-1995), che costituiscono il punto prospettico da cui interrogare l'incontro teorico e istituzionale fra il neoliberalismo di derivazione europea e il regime dittatoriale argentino. Questi autori riconoscono nel neoliberalismo l'unico possibile paradigma da opporre ai modelli politici collettivisti e dirigisti (peronismo e *desarrollismo*) e nella dittatura uno strumento, eccezionale, per imporre l'ordine di mercato. Il caso argentino è quindi centrale nello sviluppo del «momento» conservatore nel neoliberalismo perché ne porta all'estremo limite la costitutiva contraddizione fra la libertà promessa dal mercato e la sua costante limitazione attraverso strutture societarie conservatrici. Attraverso differenti percorsi teorici, i tre autori analizzati permettono di mostrare come in Argentina, il neoliberalismo non solo abbia dovuto sistematicamente servirsi di un apparato teorico conservatore per potersi affermare, ma abbia fatto della dittatura la condizione politica dell'ordine di mercato.



**The Conservative Moment of Neoliberalism.**  
**Family, Community and Tradition between Europe and the Americas**

The hypothesis of this research is that a fundamental conservative tension exists within neoliberalism, allowing to read it not simply as an economic theory, but as a political doctrine. Paraphrasing John G. A. Pocock, this thesis identifies a conservative «moment» of neoliberalism, that is, a conceptual core that, according to historical and geographical contexts, theorizes society as a hierarchical order, institutionalized through structures such as the family, the community and tradition. In this respect, this thesis investigates how historically neoliberalism emerged from a constitutive need to defend the market order against the collectivist demands of socialism and against the claims of social movements that were threatening its hold. Within this theoretical-political conflict, the conservative conceptual apparatus became the privileged instrument for reaffirming the hierarchies functional to the valorization of capital and to the government of individual freedom. The hypothesis of this work is examined through a necessarily global perspective, which first investigates the European genesis and then the transatlantic transmission of neoliberalism in three different contexts, selected because of their relevance in the conservative declination of neoliberalism. The first part of the thesis focuses on Europe in the period between the 1930s and the end of the 1950s, with particular attention to Germany, Austria and England, where neoliberal doctrines emerged in response to the crisis of the 1930s, the rise of a mass society, the advance of socialist parties and the spread of interventionist state models after World War II. The first chapter is devoted to the «conservative radicalism» of Wilhelm Röpke (1899-1966), who theorized the need for a legally regulated market and institutions such as the family and the community as instruments to ensure the obedience of individuals to a threatened social order, thus restoring the harmony and balance of market economy. He thus elaborated a model of *civitas humana*, animated by an ethic of social cooperation that could produce moral obligation towards the market order, presenting social hierarchies as necessary for both individual freedom and social stability. The second chapter investigates the conservative neoliberalism of Friedrich August von Hayek (1899-1992) who, like Röpke, witnessed the transformations brought about by the Great Depression and the advance of social-democratic systems of state regulation of society and the economy. It was precisely in opposition to these that he outlined a «constitution of freedom» based on the market order and legitimized by the unquestionable authority of tradition. Hayek's writings are thus central to the investigation of the conservative moment of neoliberalism, as they engaged in a «battle of ideas» against socialism and its variants of government by employing the conceptual tools of conservatism as the ideological operators necessary

to assert the cogency of the market order. The relevance of Röpke and Hayek, however, derived not only from their centrality in the theoretical elaboration of the neoliberal doctrine, but also and above all from their decisive role in the transatlantic diffusion of the conservative moment of neoliberalism. Following in the footsteps of Hayek in the United States and of both in Argentina, the second part of the thesis moves across the Atlantic. Here, the conservative moment of neoliberalism is investigated between the 1950s and the 1980s, first in the United States and then in Argentina. In the third chapter, the focus is on the neoconservatism of Irving Kristol (1920-2009) who, against social movements and the Great Society, faced the problem of restoring the liberal tradition and at the same time of reaffirming the legitimacy of the market order. In this sense, while recording the differences between neoliberals and neoconservatives, it will be possible to highlight a common, though not homogeneous identification of conservative social institutions as necessary to reaffirm the principle of authority and hierarchies indispensable to the functioning of the market order. Finally, the fourth chapter is devoted to the writings of Àlvaro Alsogaray (1913-2005), José Alfredo Martínez de Hoz (1925-2013) and Ricardo Zinn (1926-1995), through which it will be possible to interrogate the theoretical and institutional encounter between European-derived neoliberalism and the Argentinean dictatorial regime. In fact, these authors recognized neo-liberalism as the only possible paradigm to oppose collectivist and dirigiste political models (peronism and *desarrolism*) and the dictatorship as an exceptional instrument to impose the market order. The Argentine case is therefore central to the development of the conservative «moment» of neo-liberalism because it took to its extreme limit the constitutive contradiction between the freedom promised by the market and its constant limitation through conservative societal structures. Through different theoretical paths, the three authors allow to show how in Argentina, neoliberalism not only used a conservative theoretical apparatus in order to assert itself but identified dictatorship as the political condition of the market order.



## Introduzione

Negli ultimi anni, l'emergere sulla scena politica globale di governi populistici e sovranisti capaci di combinare un discorso politico conservatore con politiche economiche neoliberali ha spinto all'elaborazione di nuove ipotesi interpretative della dottrina neoliberale, nel tentativo di dare conto di tale convergenza. Diversi studi, concentrandosi prioritariamente sulla storia politica statunitense hanno iniziato a interrogare il rapporto fra neoliberalismo, conservatorismo e neoconservatorismo, permettendo di superare l'approccio che aveva a lungo descritto il neoliberalismo come mera teoria del «*market fundamentalism*», cioè dell'autosufficienza dei mercati nell'organizzare la società globale<sup>1</sup>. Già a partire dai primi anni Duemila, una serie di interpretazioni ha messo in rilievo, sulla scia della lettura del neoliberalismo offerta da Michel Foucault in *Naissance de la biopolitique*, il ruolo nient'affatto marginale dello Stato nel funzionamento del mercato<sup>2</sup>. Foucault aveva descritto il neoliberalismo come una «razionalità governamentale»<sup>3</sup>, cioè come una tecnica di «conduzione delle condotte» che gioca sulla libertà degli individui e su meccanismi di «assoggettamento sotto la forma della desoggettivazione»<sup>4</sup>, facendo in modo che siano essi stessi a interiorizzare e a conformarsi alle norme del mercato. Lungi dall'affidarsi a un meccanismo del tutto spontaneo del mercato, il

---

<sup>1</sup> Si veda la ricostruzione offerta in D. Plehwe, Q. Slobodian, P. Mirowski (a cura di), *Nine lives of neoliberalism*, London ; New York, Verso, 2020. L'interpretazione del neoliberalismo come «market fundamentalism» prende le mosse dalla definizione critica di Karl Polanyi nel 1944, in *La grande trasformazione*. Polanyi individua un doppio movimento nella storia del capitalismo: uno è rappresentato dalle pretese del *market liberalism* del XIX secolo di subordinare la società – in particolare lavoro, terra e denaro – a mercati autoregolantesi, l'altro è, invece, costituito dal tentativo di proteggere l'ordine sociale dagli eccessi del *laissez-faire*. Per quanto Polanyi tenti di tenere insieme la politica e l'economia nell'analizzare la società di mercato, il capitalismo tende a essere identificato con la sola logica del libero mercato mentre l'intervento istituzionale volto a contenerlo è individuato in un secondo momento, opposto e distinto. La conservazione dell'ordine sociale non è, nella lettura di Polanyi, il presupposto ma l'effetto del funzionamento del mercato. Si veda K. Polanyi, *La grande trasformazione*. Einaudi paperbacks, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>2</sup> In questo filone si possono collocare, fra le altre, le importanti opere di P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, Paris, Découverte, 2009; W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Brooklyn, New York, Zone Books, 2015; W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism: the Rise of Antidemocratic Politics in the West*, The Wellek Library lectures, New York, Columbia University Press, 2019. Aihwa Ong legge il neoliberalismo come razionalità e tecnica di governo, ma fa particolare attenzione alle logiche istituzionali e discorsive «regionali» evitando così di applicare un paradigma globale omogeneo. Inoltre, Ong mostra come la governamentalità neoliberale trasformi razionalità politiche che l'hanno preceduta riorganizzandola entro nuovi assemblaggi come strumenti di intervento locale e facendo, come nota Michele Spanò nell'introduzione al volume, dell'«anacronismo politico» un effetto fondamentale per la tenuta del regime governamentale. Si veda Aihwa Ong, *Neoliberalismo come eccezione. Cittadinanza e sovranità in mutazione*, Firenze-Lucca, La casa Usher, 2013. Fra le interpretazioni foucaultiane del neoliberalismo rientra anche V. Gago, *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2014, che, ibridando l'approccio foucaultiano con analisi politiche ed etnografiche «sitate» che danno centralità alla specificità del contesto e alle differenze che in esso emergono, è attenta a evitare problema dell'universalizzazione e dell'omogeneizzazione degli individui e delle loro condizioni, registrato per le altre letture di matrice foucaultiana.

<sup>3</sup> Per un'analisi del concetto di governamentalità neoliberale in Foucault si veda G. Commisso, *La genealogia della governance: dal liberalismo all'economia sociale di mercato*, Trieste, Asterios editore, 2016. Invece, per una critica del concetto di governo biopolitico applicato da Foucault all'ordoliberalismo si veda: J. L. Villacañas Berlanga, *L'ultima neutralizzazione. L'ordoliberalismo e Foucault*, in «Filosofia politica», n. 1, 2019, pp. 103–122.

<sup>4</sup> J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 135.

neoliberalismo prevede, secondo Foucault, un interventismo di natura prioritariamente giuridica<sup>5</sup> volto a istituzionalizzare la norma della concorrenza facendone la *ratio* non solo del mercato ma anche della società, dello Stato e degli individui. Se la razionalità governamentale, il regime di veridizione economico e i dispositivi normativi individuati da Foucault hanno permesso di cogliere un costitutivo tratto disciplinare del neoliberalismo<sup>6</sup>, questo approccio ha, però, finito per riproporre una rappresentazione del mercato come spazio di interazione fra individui disposti simmetricamente e ridotti al loro capitale umano, mancando di cogliere nel costante intervento politico per produrre gerarchie materiali e impedire il livellamento della società una condizione di possibilità dell'ordine di mercato stesso<sup>7</sup>.

Quest'ultimo aspetto è stato affrontato più direttamente da un filone di studi che ha iniziato a interrogarsi sulla natura politica del neoliberalismo prendendo in analisi gli esiti materiali non solo delle misure economiche teorizzate<sup>8</sup>, ma anche delle istituzioni extra-economiche impiegate per conservare l'ordine di mercato. Studiando il neoliberalismo più come politica di governo che come dottrina, Nancy Fraser ha stabilito una distinzione fra un «neoliberalismo progressista» e un «neoliberalismo reazionario» individuando nel piano culturale l'elemento di scarto e indicando nella strutturazione di «un ordine sociale gerarchico» l'elemento costante<sup>9</sup>. La convergenza, negli Stati Uniti, fra neoliberali e *social conservatives* è stata invece messa in luce da Melinda Cooper in un importante volume, *Family Values*, nella comune opposizione, negli anni Settanta, all'espansionismo del *welfare State* e nella difesa condivisa della famiglia in quanto fonte di assicurazione privata

---

<sup>5</sup> Sulla globalizzazione giuridica e la governamentalità neoliberale si veda M. Spanò, *Azioni collettive. Soggettivazione, governamentalità, neoliberalismo*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2013.

<sup>6</sup> Per un'analisi della lettura foucaultiana del neoliberalismo si veda M. Tazzioli, *Politiche della verità: Michel Foucault e il neoliberalismo*, Verona, Ombre corte, 2011; A. Zanini, *Invarianza neoliberale. Foucault e l'economia politica*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Verona, Ombre Corte, 2006.

<sup>7</sup> Fra le critiche alla concezione dello Stato di Foucault va nominata quella di Pierre Dardot e Christian Laval, che ne avevano precedentemente sposato la lettura. In *Dominer* affermano che lo Stato non può essere ridotto, come fa Foucault, a un insieme di pratiche, né la sovranità può essere letta come rapporto comando-obbedienza fra due volontà, quella del sovrano e quella dei sudditi. È proprio questa riduzione della sovranità a rapporto fra volontà che permetterebbe a Foucault di opporre il problema della sovranità e dell'obbedienza a quello del dominio e della sottomissione, impedendogli di cogliere il «la sovranità come forma di dominio». Per Dardot e Laval il «governo attraverso la crisi», che è il segno distintivo del modo neoliberale di gestire le società, presuppone e impone un costante richiamo al principio di sovranità. Come fulcro delle discipline istituzionali e dei vincoli della concorrenza di mercato, la sovranità rimane la chiave di volta di un sistema di poteri eterogenei, composto da sedimenti di epoche diverse che coesistono, non senza tensione, P. Dardot, C. Laval, *Dominer : enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020, p. 29. Per una critica dell'uscita foucaultiana dai concetti di sovranità, legge e istituzione e dell'equazione di Foucault fra diritto e sovranità, cioè del diritto come comando della legittima autorità politica (che trascura l'originaria dimensione privata della legge) si veda P. Napoli, *La sovranità mutilata. Considerazioni su un'esperienza post-foucaultiana*, in «Scienza & Politica», vol. 27, n. 52, 2015, pp. 67–83.

<sup>8</sup> Su questi aspetti si era già soffermato il filone interpretativo marxista, il quale, leggendo il neoliberalismo come progetto politico di classe, ne aveva messo in luce la ristrutturazione sociale da esso operata. L'opera più significativa di questo filone è D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, New York, Oxford University Press, 2005.

<sup>9</sup> N. Fraser, *From Progressive Neoliberalism to Trump—and Beyond*, in «American Affairs», v. 1, n. 4, 2017; N. Fraser, *Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Choice that Feminists Should Refuse*, in «NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research», vol. 24, n. 4, pp. 281-284.

alternativa ai sussidi statali<sup>10</sup>. Nel suo ultimo libro, *In the Ruins of Neoliberalism*, Wendy Brown ha ripreso il lavoro avviato nel 2006 sul rapporto fra neoliberalismo e neoconservatorismo<sup>11</sup> e ha individuato alle origini dottrinarie del primo, in particolare nel pensiero di Friedrich Von Hayek, un'articolazione costitutiva fra libertà, morale e tradizione, la cui tensione anti-egualitaria si ritroverebbe, a suo avviso, nella concezione gerarchica e privatistica della libertà degli odierni populismi di destra. Questi ultimi, dunque, non sarebbero un'involuzione o un'anomalia di un neoliberalismo sempre caratterizzato dal liberalismo politico, ma ne metterebbero in luce costitutivi tratti repressivi. Questo filone è stato ampliato da importanti ricerche che hanno preso in esame, al di là della genealogia specificatamente statunitense del neoconservatorismo, la natura più propriamente politica che la dottrina neoliberale assume anche negli Stati Uniti, mostrando il carattere artificiale dell'ordine di mercato e mettendo in luce gli interventi istituzionali diretti a ostacolare il collettivismo e a depoliticizzare le regole di mercato<sup>12</sup>. Articolando la storia intellettuale con la storia istituzionale, Quinn Slobodian ha ricostruito in *Globalists* il progetto politico, che definisce «ordoglobalismo», avviato da un insieme di neoliberali con base a Ginevra al fine di costruire istituzioni operanti a livello statale e sovrastatale per incasellare il mercato mondiale in uno spazio giuridico sovranazionale<sup>13</sup>. *The Political Theory of Neoliberalism*<sup>14</sup> di Thomas Biebricher getta luce su quella che definisce la «problematica neoliberale», ovvero sull'originario quesito relativo alle condizioni politiche e sociali del funzionamento del mercato. In quest'ottica, ricostruisce la «teoria politica del neoliberalismo» facendo della sfida alla sovranità democratica, delle trasformazioni statali finalizzate ad arginare le pretese redistributive delle masse e dell'autoritarismo i suoi punti nevralgici<sup>15</sup>. Con un approccio simile, infine, Pierre Dardot, Christian Laval, Pierre Sauvêtre e Haud Gueguen, in *Le choix de la guerre civile*, hanno individuato nel corpus teorico neoliberale una trasversale razionalità strategica, che ha alimentato una «guerra civile» contro ogni forma di politicizzazione dell'economia e di

---

<sup>10</sup> M. Cooper, *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*, Zone Books, New York, 2019.

<sup>11</sup> Nel 2006 Wendy Brown, analizzando foucaultianamente il neoliberalismo come razionalità politica, aveva sostenuto in un breve saggio, dal titolo *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, che il neoliberalismo e il neoconservatorismo, pur nelle loro convergenze, collisioni e simbiosi, non potessero essere pensati in maniera disgiunta al fine di comprendere l'odierna razionalità politica del potere negli Stati Uniti. Si veda W. Brown, *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, in «Political Theory», vol. 34, fasc. 6, 2006, pp. 690–714.

<sup>12</sup> Si veda W. Callison, Z. Manfredi (a cura di), *Mutant neoliberalism: market rule and political rupture*, New York, Fordham University Press, 2020.

<sup>13</sup> Q. Slobodian, *Globalists: the End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2018.

<sup>14</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, Stanford, California, Stanford University Press, 2018.

<sup>15</sup> Un altro importante contributo di Biebricher, che muove però da riflessioni centrate soprattutto sul presente, viene dal saggio *Neoliberalism and Authoritarianism*, dove Biebricher mette in relazione, senza derivarne un rapporto consustanziale, neoliberalismo, politiche autoritarie, conservatorismo sociale e «populismo di destra», individuando nei leaders populistici le figure incaricate di implementare in maniera autoritaria le riforme necessarie alla riproduzione dell'ordine neoliberale. Si veda T. Biebricher, *Neoliberalism and Authoritarianism*, in «Global Perspectives», vol. 1, n. 1, maggio 2020.

egualitarismo (dalla pianificazione sovietica al *welfare state* americano) per imporre – se necessario anche con la violenza – la disciplina di mercato<sup>16</sup>.

Inserendosi in questo filone interpretativo, questo lavoro non intende tracciare una nuova storia del neoliberalismo<sup>17</sup>, né pretende di offrire una lettura universalmente esplicativa delle voci, estremamente eterogenee, che hanno contribuito a plasmarlo su scala globale. Esso muove piuttosto da quella che Biebricher ha definito «problematica neoliberale» e avanza l'ipotesi che sia possibile rinvenire all'interno della teoria neoliberale una fondamentale tensione conservatrice che permette di leggerla come dottrina politica e non semplicemente come teoria economica. In questo senso, parafrasando John G. A. Pocock, è possibile parlare di un «momento» conservatore del neoliberalismo. Ricalcando la definizione pocockiana del «momento machiavelliano», qui il termine indica il «momento e il modo»<sup>18</sup> in cui il nucleo conservatore del neoliberalismo è emerso. Esso, dunque, non traccia una «storia del pensiero politico» neoliberale, ma è definito «selettivamente e tematicamente», in quanto nucleo concettuale che affronta storicamente il «problema» posto dal disordine sociale rispetto alla conservazione dell'ordine di mercato. Il «momento» conservatore del neoliberalismo può essere, allora, definito come un apparato concettuale che, declinandosi diversamente a seconda dei contesti storici e geografici, intende la società come un ordine gerarchico istituzionalizzato attraverso strutture conservatrici come la famiglia, la comunità e la tradizione. Come il «momento machiavelliano», anche il momento conservatore del neoliberalismo ha una «storia continua»<sup>19</sup>, seguire la quale ha implicato, in questo lavoro, analizzare il modo in cui, di fronte alla contestazione dei suoi pilastri politici e istituzionali, il neoliberalismo ha affrontato, nei momenti

---

<sup>16</sup> P. Dardot et al., *Le choix de la guerre civile: une autre histoire du néolibéralisme*, Montréal (Canada), Lux éditeur, 2021.

<sup>17</sup> La scelta del termine «neoliberalismo» anziché «neoliberismo» si deve alla necessità di impiegare un concetto non connotato esclusivamente come logica economica, ma che tenga conto delle condizioni politiche della riproduzione dell'ordine di mercato. Come noto, Benedetto Croce ha criticato la pretesa del «liberismo» di elevare i principi dell'utilitarismo a «regola e legge suprema della vita sociale». Un sistema sociale, cioè, non può, a suo avviso, fondarsi esclusivamente sui principi economici, né questi possono essere innalzati a valori etici universali. Per Croce il problema può essere risolto riconoscendo il primato non all'economico liberismo ma all'etico liberalismo, e col trattare i problemi economici della vita sociale sempre in relazione con la prospettiva etico-politica liberale. È da notare che figure come Luigi Einaudi e Wilhelm Röpke hanno osteggiato questa definizione. In particolare, Röpke ha criticato la subordinazione crociana dell'economico al politico-spirituale, sostenendo che una «società, in tutte le sue manifestazioni e i suoi aspetti, forma una unità nella quale tutte le parti sono legate da un rapporto di interdipendenza». Per Röpke l'ordine economico deve essere inteso come una parte dell'ordinamento globale della società che deve corrispondere all'ordine spirituale e politico, esattamente come questo deve armonizzarsi a sua volta con l'ordinamento economico. In questo lavoro il termine neoliberalismo sarà utilizzato per indicare la dottrina elaborata a partire dagli anni Trenta per istituzionalizzare l'ordine di mercato, ricorrendo tanto a strumenti giuridici, quanto a strutture politiche, morali e religiose. Si vedano B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, Milano, Ricciardi, 1988; W. Röpke, *L'errore di Croce: la distinzione fra liberalismo e liberismo*, in Id., *Umanesimo liberale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000, pp. 121-127.

<sup>18</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975, p. VII.

<sup>19</sup> Ibid., p. VIII.

salienti del suo sviluppo teorico su scala transatlantica<sup>20</sup>, il problema della riproduzione di un ordine societario gerarchico adatto al mercato.

La teoria neoliberale – in particolare quella elaborata dall'ordoliberalismo tedesco e dalla Scuola austriaca – nasce negli anni Trenta in Europa e si consolida nel secondo dopoguerra dovendo fare i conti con l'avvento di una massa di individui svincolati da gerarchie prestabilite e tenuti insieme dallo Stato. A partire dagli anni Sessanta essa trova ulteriore sviluppo all'interno della Scuola di Chicago e nel dibattito con il nascente neoconservatorismo negli Stati Uniti, dove l'ordine di mercato è minato dalle radicali pretese dei movimenti sociali che investono la società nel suo complesso e da un *welfare State* sempre più invasivo. Negli stessi anni, questa dottrina inizia a diffondersi anche in America Latina, dove si trova a fare i conti, in particolare in Cile e Argentina (ma non solo), con democrazie di massa, politiche stataliste e dirigiste e con masse di lavoratori organizzati. L'avanzare di questi «moti disordinati», ma pervasivi e radicali, mostra chiaramente l'inadeguatezza del paradigma liberale dominante nel XIX secolo nel rispondere o almeno quietare le istanze avanzate da questi soggetti politici «imprevisti». Il «pensiero d'ordine» neoliberale assume allora il compito di rinnovare la tradizione liberale e mettere in luce i limiti del *laissez-faire* che, rifiutando qualsiasi forma di intervento statale, non aveva saputo impedire la formazione di ostacoli al funzionamento del mercato (tanto monopoli e cartelli, quanto sindacati). Per il neoliberalismo, invece, il mercato non può essere il semplice spazio dello scambio mercantile, ma deve diventare il luogo di una concorrenza istituzionalizzata dallo Stato, il quale smette di essere un guardiano notturno per diventare un attivo catalizzatore di dinamiche economiche che eccedono e insieme informano lo spazio nazionale. In quest'operazione di riadattamento della tradizione liberale a un contesto globale in transizione, si gioca il tentativo di rilegittimare l'economia di mercato. A tale scopo il neoliberalismo ingaggia – tanto fra le due Guerre, quanto poi negli anni Sessanta e Settanta – quella che lo stesso Hayek ha definito una «battaglia delle idee» per difendere, contro il paradigma politico socialista, collettivista e dirigista, l'ordine di mercato. Si assiste, così, alla contesa, alla risemantizzazione e alla critica dei concetti di uguaglianza, Stato sociale, democrazia, giustizia sociale, agitati da queste nuove forze politiche e assunti come oggetto polemico dai neoliberali. La necessità di ristabilire l'ordine e insieme giustificarlo all'interno di questo conflitto teorico-politico porta il neoliberalismo, da un lato, a promettere libertà individuale, diritti, libero mercato e progresso, dall'altro a minare sistematicamente le condizioni della loro possibile appropriazione da parte di soggetti collettivi. Il rischio di livellamento sociale prodotto dall'economia pianificata e dallo Stato sociale pone infatti l'esigenza alla dottrina neoliberale di riaffermare limiti e gerarchie funzionali alla valorizzazione del capitale e

---

<sup>20</sup> A. Brennetot, *Géohistoire du « néolibéralisme*, in «Cybergeog: European Journal of Geography», 2013, [online].



al governo della libertà degli individui. L'apparato concettuale conservatore diventa in questo senso lo strumento privilegiato per difendere l'ordine di mercato e insieme contenerne le trasformazioni. Il conservatorismo impiegato dal neoliberalismo non va considerato come una mera dottrina passatista, nostalgica di uno *status quo ante* da restaurare e radicalmente ostile a qualsiasi forma di mutamento. Esso è piuttosto, burkianamente, una *ratio* riformista, cioè un pensiero del cambiamento organico, della continuità del complesso istituzionale di un ordine sociale, necessaria a non sconvolgerne la stabilità. Il cambiamento è comunque possibile, ma è finalizzato all'adeguamento di individui, istituzioni e società a un ordine che deve essere di volta in volta riaffermato, non sovvertito. Se l'ordine di mercato, pur trasformandosi in funzione del contesto in cui si dispiega, ha bisogno di conservare le sue gerarchie interne<sup>21</sup>, il riformismo conservatore diventa lo strumento per disinnescare, nello spazio di riadattamento del mercato, la possibilità di processi rivoluzionari e di nette rotture con il passato. In quanto «contro-movimento» reattivo rispetto al «processo di spoliticizzazione [...] dell'antica società civile-politica cetuale»<sup>22</sup>, il conservatorismo si offre così al neoliberalismo come *ratio* reintegrativa degli individui all'interno dell'ordine sociale. Se l'«individuo moderno» si sottrae a gerarchie prestabilite, si svincola dalla consuetudine e si progetta in un futuro aperto, cessando di identificarsi come «frammento di un destino comune di una totalità alla quale appartiene»<sup>23</sup>, il conservatorismo si presenta come pensiero gerarchico che riporta fede nella disciplina e obbedienza irriflessa. Fondandosi sulla regolarità dell'agire e sull'aspettativa di comportamenti futuri prevedibili, l'ordine di mercato necessita di dispositivi che assicurino l'obbedienza alle regole che lo strutturano. Per questo esso fa leva su strutture societarie conservatrici, come la famiglia o la comunità, che ripristinano riferimenti trans-storici normativi in funzione dei quali dispongono gli individui secondo rapporti gerarchici, insegnando loro a rispettarli. Nell'ordine neoliberale la gerarchia non figura come «catena di comandi imposti», ma al contrario è «la forma cosciente di riferimento delle parti all'intero»<sup>24</sup>, dove i ranghi più bassi sono ricompresi da quelli più alti<sup>25</sup>. La gerarchia è la categoria, concettuale e organizzativa del sociale, che permette di disporre gli individui asimmetricamente – non solo rispetto a un criterio funzionalista, ma anche rispetto a specifici assi di dominio, come il patriarcato o il razzismo – portando ciascuno a concepirsi e accettarsi come parte di un sistema che assegna ruoli e posizioni.

---

<sup>21</sup> Sulla necessità delle gerarchie sociali per lo sviluppo del capitalismo si veda F. Braudel, *La dinamica del capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 1988.

<sup>22</sup> S. Chignola, voce *Conservatorismo*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico: autori, concetti, dottrine*, Roma, Laterza, 2005, p. 165.

<sup>23</sup> V. Franco, *Individuo moderno, frantumazione delle gerarchie sociali, responsabilità*, in A. Alimento, C. Cassina (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa (XVIII-XIX secolo)*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 307-324, p. 310.

<sup>24</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1967, p. 65.

<sup>25</sup> D. E. Brown, *Hierarchy, history, and human nature: the social origins of historical consciousness*, Tucson, University of Arizona Press, 1988.

Parlare di *momento conservatore* del neoliberalismo permette, quindi, di mostrare che, lungi dall'appartenere a un passato remoto, concetti e istituzioni come la tradizione, la famiglia, la comunità occupano nell'epoca contemporanea un ruolo di primo piano. In tal senso, questa ricerca vuole illustrare in che modo il neoliberalismo utilizzi materiali della tradizione classica del conservatorismo, riconfigurandoli in maniera del tutto originale proprio per il contesto globale in cui si dispiega. Il *momento conservatore* del neoliberalismo, dunque, non è trattato come una sua temporanea o contingente «degenerazione» dovuta a fasi economiche e politiche particolarmente critiche, ma come un suo aspetto costitutivo di cui si può dare conto solo in una prospettiva globale. Il neoliberalismo è infatti una teoria e un'ideologia eminentemente globale, che fa riferimento a un ordine di mercato le cui leggi agiscono su scala planetaria inserendosi «in un sistema più ampio di rapporti sociali e politici» coincidenti con la «società globale»<sup>26</sup>. Il ruolo dello Stato viene alterato nella politica nazionale e internazionale dalla «denazionalizzazione dello spazio economico e dalla rinazionalizzazione del discorso politico»<sup>27</sup>: mentre continua ad affermare di proteggere i cittadini dagli effetti del mercato mondiale, esso ne diviene un agente fondamentale, slittando da Stato-nazione a Stato globale<sup>28</sup>. Per tale motivo, l'ipotesi di questo lavoro è vagliata attraverso una prospettiva inevitabilmente globale, che indaga dapprima la genesi europea e poi la trasmissione transatlantica del neoliberalismo in tre contesti differenti, selezionati in virtù della loro rilevanza nell'affermazione conservatrice del neoliberalismo.

La prima parte della tesi si concentra sull'Europa del periodo compreso fra gli anni Trenta e la fine degli anni Cinquanta, con particolare attenzione alla Germania, l'Austria e l'Inghilterra, dove la dottrina neoliberale di Wilhelm Röpke e Friedrich August Von Hayek emerge in risposta alla crisi degli anni Trenta all'affermazione definitiva della società di massa, all'avanzata di partiti socialisti e alla diffusione di modelli statali interventisti nel secondo dopoguerra. È in questo contesto, in particolare tra Germania e Svizzera, che Röpke elabora il proprio «radicalismo conservatore», teorizzando la necessità di un mercato giuridicamente regolato e di istituzioni come famiglia e comunità quali strumenti per garantire l'obbedienza degli individui a un ordine sociale che egli percepisce sempre più minacciato, e ristabilire così l'armonia e l'equilibrio dell'economia di mercato. Egli elabora, così, un modello di *civitas humana*, animata da un'etica della cooperazione sociale che produce obbligazione morale verso l'ordine di mercato, presentando le gerarchie sociali da esso riprodotte come necessarie tanto alla libertà individuale quanto alla stabilità sociale. Come Röpke, anche Hayek assiste, tra Austria e Inghilterra, alle trasformazioni portate dalla Grande Depressione e

---

<sup>26</sup> M. Ricciardi, L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società, G. Corni (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo, XIV: Culture, ideologie, religioni*, Roma, Salerno Editore, 2017, p. 746.

<sup>27</sup> W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, Bari, Laterza, 2013, p. 63.

<sup>28</sup> Si veda M. Ricciardi, *Dallo Stato moderno allo Stato globale. Storia e trasformazione di un concetto*, in «Scienza & Politica», vol. XXV, n. 48, 2013, pp. 75-93.

dall'avanzare di sistemi social-democratici di regolazione statale dell'economia e della società. È proprio in opposizione ad essi – e al fascismo e al nazismo –, che Hayek delinea la propria produzione intellettuale, prima sul piano della teoria economica, poi sul piano filosofico-politico, per contrapporre all'egualitarismo, al collettivismo e alla giustizia sociale una «costituzione della libertà» fondata sull'ordine di mercato e legittimata mediante l'autorità inappellabile della tradizione. Gli scritti di Hayek sono quindi centrali nell'indagine sul momento conservatore del neoliberalismo, in quanto ingaggiano una «battaglia delle idee» contro il socialismo e le sue varianti di governo impiegando gli strumenti concettuali del conservatorismo come operatori ideologici necessari ad affermare la cogenza dell'ordine del mercato. La necessità di indagare gli scritti di Röpke e Hayek, a cui sono dedicati rispettivamente primo e secondo capitolo, non deriva però soltanto dalla loro centralità nell'elaborazione teorica della dottrina neoliberale, ma anche e soprattutto dall'impatto globale dei loro scritti nella fase dell'affermazione politica del neoliberalismo tra anni Sessanta e Ottanta. Entrambi presidenti della Società di Mont Pèlerin (il primo fra il 1961 e il 1962, il secondo fra il 1947 e il 1961), Röpke e Hayek hanno infatti un ruolo decisivo nella diffusione transatlantica del momento conservatore del neoliberalismo.

È infatti seguendo le tracce di Hayek negli Stati Uniti e di entrambi in Argentina, che la seconda parte della tesi si sposta oltre Atlantico. Qui, il momento conservatore del neoliberalismo viene indagato tra anni Cinquanta e anni Ottanta, prima negli Stati Uniti segnati dai movimenti, dall'avanzata della *New Left* e dalle politiche redistributive della *Great Society*, dove si manifesta una convergenza tra la risposta del neoconservatorismo e quella dei neoliberali europei. E poi nell'Argentina dell'ultima dittatura, in cui l'affermazione teorica e politica del neoliberalismo all'interno di un regime militare permette di farne emergere più da vicino il rapporto decisivo non solo con il conservatorismo, ma anche con l'autoritarismo. Questa ultima sezione del lavoro permette di fare luce su una parte della storia del neoliberalismo – quella del suo sviluppo nel Sud globale – rimasta pressoché inesplorata<sup>29</sup>. Nel contesto statunitense, l'attenzione è posta in particolare sugli scritti di Irving Kristol, non un liberale, ma il padre del neoconservatorismo. Tale scelta è resa necessaria dal fatto che, di fronte allo sconvolgimento dell'ordine statunitense degli anni Sessanta e Settanta, è il neoconservatorismo a porsi il problema di ripristinare la tradizione liberale e insieme di riaffermare la legittimità dell'ordine di mercato. In questo senso, pur registrandone le differenze, dal confronto tra neoconservatori e liberali emerge, nonostante le accuse di libertarismo rivolte da Kristol ad Hayek, una comune, benché non omogenea, individuazione di istituzioni sociali conservatrici, prima fra tutte la famiglia, come necessarie a riaffermare il principio di autorità e le gerarchie indispensabili

---

<sup>29</sup> Un lavoro che tenta di offrire una ricostruzione della storia intellettuale del neoliberalismo che vada oltre l'Europa e gli Stati Uniti è Q. Slobodian et al., *Market Civilizations: Neoliberals East and South*, Princeton University Press, 2022.

al funzionamento del mercato. Kristol è dunque interpretato in quanto figura chiave per ricostruire lo sviluppo globale del «momento» conservatore del neoliberalismo nella sua specifica e peculiare declinazione statunitense. Infine, nel contesto argentino, le opere di Àlvaro Alsogaray, José Alfredo Martínez de Hoz e Ricardo Zinn costituiscono il punto prospettico da cui interrogare l'incontro teorico e istituzionale fra un neoliberalismo di derivazione europea e il regime dittatoriale. Di fronte a un panorama istituzionale costantemente instabile e all'avanzare sulla scena politica delle masse e dei sindacati peronisti, questi autori riconoscono nel neoliberalismo l'unico possibile paradigma da opporre ai modelli politici collettivisti e dirigisti (il peronismo e il *desarrollismo*) e nella dittatura uno strumento, eccezionale, per imporre l'ordine di mercato. Il problema della legittimazione, primario in Europa e negli Stati Uniti, viene qui subordinato all'urgenza di mettere fine – con tutti i mezzi a disposizione – a un sistema economico e politico statalista. Il caso argentino è quindi centrale nello sviluppo del «momento» conservatore del neoliberalismo perché ne porta all'estremo limite la costitutiva contraddizione fra la libertà promessa dal mercato e la sua costante limitazione attraverso strutture societarie conservatrici. L'articolazione fra neoliberalismo e autoritarismo dittatoriale trova, infatti, nell'istituzionalizzazione della violenza, il punto cieco contro cui si sgretola la libertà individuale su cui fa perno l'intero ordine neoliberale. Ciascuno dei tre autori è così selezionato in quanto rappresentativo di uno specifico connubio fra neoliberalismo e conservatorismo. In primo luogo, Alsogaray che, facendosi portatore di un «neoliberalismo ortodosso» fedele al modello röpkiiano e hayekiano e difendendo le tradizionali istituzioni liberal-conservatrici argentine, afferma la necessità di una «democrazia forte» articolata con un impianto disciplinare repressivo e che può essere temporaneamente sospesa da un regime dittatoriale, laddove l'ordine sociale richiesto dal mercato risulti minacciato. In secondo luogo, Martínez de Hoz, Ministro dell'economia di Jorge Rafael Videla, il quale propone un «neoliberalismo pragmatico» per trasformare strutturalmente l'economia argentina – finanziarizzandola, aprendola al mercato globale, privatizzando i servizi, sistematizzando la norma della concorrenza – senza però modificare la struttura gerarchica della società e la «mentalità» responsabile che il mercato richiede. Infine, Zinn, il quale, pur partendo da posizioni liberal-conservatrici più che neoliberali, individua tuttavia nelle politiche neoliberali un imprescindibile strumento economico in grado di rifondare l'economia di mercato e le sue gerarchie nel quadro di un più ampio progetto politico di rifondazione dell'ordine repubblicano. Complessivamente, quindi, attraverso differenti percorsi teorici i tre autori analizzati permettono di mostrare come in Argentina, il neoliberalismo non solo abbia dovuto sistematicamente servirsi di un apparato teorico conservatore per potersi affermare, ma abbia fatto della dittatura la condizione politica dell'ordine di mercato.

Analizzando il modo in cui il neoliberalismo ricorre ai concetti della tradizione conservatrice, che vengono risignificati in riferimento al nuovo contesto non solo storico-politico, ma anche semantico in cui sono applicati, dal punto di vista metodologico la mia ricerca articola lo sguardo diacronico della storia concettuale<sup>30</sup> con quello sincronico della filosofia politica, al fine di restituire la stratificazione e gli slittamenti semantici dei concetti presi in esame<sup>31</sup>. Tramite questi strumenti, il tentativo è in particolare quello di individuare la funzione politica e la dimensione ideologica<sup>32</sup> del momento conservatore del neoliberalismo. In questo senso, si dovrà porre l'accento sul modo in cui la ripresa e la risignificazione dei concetti di famiglia, comunità e tradizione risponda all'esigenza di costruire un «tessuto connettivo» che definisca i parametri della tenuta dei rapporti sociali e materiali dell'epoca globale<sup>33</sup>. La ricerca illuminerà in questo modo il campo di tensione aperto dalla necessità di integrare a un'ideologia liberista in campo economico concetti propri del conservatorismo, leggendo in questi ultimi dei «fattori» che da un lato determinano gli «orizzonti, ma anche i limiti di un'esperienza possibile e di una teoria pensabile»<sup>34</sup> e dall'altro producono veri e propri cambiamenti sociali. Mettendo in tensione costante il piano teorico e i rapporti materiali<sup>35</sup>, si ritiene di poter fornire un'analisi critica della dottrina politica neoliberale e dei suoi concetti fondamentali, cogliendo sotto lo spazio liscio del mercato, lo spazio «striato», cioè gerarchico, dell'ordine sociale che costruisce le condizioni di possibilità del mercato stesso. La ricerca individua, così, nel momento conservatore del neoliberalismo un inedito strumento analitico per leggere le trasformazioni sociali dell'epoca globale e se ne serve per rovesciare l'autonarrazione della libertà neoliberale, mostrando come essa non si dia se non come «libertà ordinata», esercitabile all'interno di una società organizzata gerarchicamente. Così pure, la ricerca sarà fondamentale per indagare le trasformazioni neoliberali del concetto moderno di Stato<sup>36</sup>, illuminandone da un lato il decentramento e la subordinazione a strutture di governance sovranazionali, dall'altro la sua rinnovata, benché rimodulata, centralità nell'organizzare gerarchicamente l'ordine sociale.

Il primo capitolo individua all'interno del *Colloque* Lippmann – consesso che, nel 1938, segna formalmente la nascita della dottrina neoliberale – la genesi di alcune delle principali questioni cui le

---

<sup>30</sup> R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986.

<sup>31</sup> S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Per la storia della filosofia politica 22, Milano, F. Angeli, 2008; L. Scuccimarra, *Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*, in «Storica», vol. XI, n. 32, 2005, pp. 1-26.

<sup>32</sup> P. Schiera, *Strutture costituzionali e storia del pensiero politico*, in R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.

<sup>33</sup> P. Schiera, *Lo Stato moderno: origini e degenerazioni*, Bologna, CLUEB, 2004.

<sup>34</sup> L. Scuccimarra, *La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali*, «Storica», v. 4, n. 10, 1998, pp. 7-100.

<sup>35</sup> J. W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, «The American Historical Review», vol. 91, fasc. 5, dicembre 1986, p. 1053.

<sup>36</sup> Si vano i capitoli VI e VII di C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

opere di Röpke cercano pochi anni dopo di dare risposta: la ristrutturazione del liberalismo, l'interventismo giuridico, la «questione sociale», il problema dei salari e dei sussidi e della dissoluzione delle gerarchie sociali. Si mostra, quindi, come il conservatorismo neoliberale röpkeiano, lungi dall'essere un'anomalia o un'eccezione, sia, sin dall'inizio, il frutto di posizioni discusse e, in buona parte, condivise dai primi teorici del neoliberalismo. Si passa dunque a inquadrare il problema di ordine politico che Röpke individua nell'avvento storico della massa, prendendo poi in esame i fenomeni filosofico-politici che hanno, a suo avviso, posto le basi, a partire dalla Rivoluzione francese, della crisi sociale degli anni Trenta. La soluzione che egli propone da un lato prevede il reinserimento della massa all'interno del mercato promuovendo un'«economia umana» che capillarizza la proprietà facendone la relazione d'ordine primaria. Dall'altro, essa viene reintegrata all'interno di un ordine gerarchico vincolando ciascun individuo a organi societari conservatori, deputati non solo ad assegnare a ognuno una posizione specifica, ma anche a tramandare norme, valori, tradizioni necessari a produrre al contempo la legittimazione e il rispetto delle gerarchie imposte. Il primo capitolo si conclude prendendo in analisi i concetti conservatori di comunità, famiglia e proprietà elaborati da Röpke, illustrando per ciascuno l'origine teorica, la funzione normativa e il modo in cui sono messi al servizio della conservazione dell'ordine neoliberale.

Il secondo capitolo, dedicato ad Hayek, ricostruisce, innanzitutto, la genesi del suo antisocialismo, interpretato come elemento centrale per dar conto della sua lettura del concetto di ordine, tanto dal punto di vista della sua architettura anti-egualitaria, quanto dal punto di vista della sua insondabilità epistemica e della sua non progettabilità istituzionale. Esso viene indagato attraverso i suoi primi interventi di carattere economico-politico – la *querelle* con Keynes e il dibattito sul calcolo socialista – e in quelli filosofico-politici – in particolare la tesi avanzata in *The Road to Serfdom* in merito alle origini socialiste del totalitarismo. Vengono poi messi in luce gli strumenti epistemologici dell'attacco hayekiano al pensiero socialista, contrapponendo l'individualismo metodologico allo scientismo rivenuto alla radice dell'ingegneria sociale collettivista. L'intento di Hayek di difendere un nuovo liberalismo è perseguito tanto da un lato istituzionale, con la fondazione della Società di Mont Pèlerin, quanto dal lato dottrinale, attraverso la «reinvenzione della tradizione liberale» che lo porta a fare della commistione dell'illuminismo scozzese con il pensiero dell'*Old Whig* Edmund Burke la sua fonte teorica privilegiata. Una volta illustrate le fonti del conservatorismo neoliberale hayekiano se ne analizza lo sviluppo nelle opere mature. A tale scopo si prendono in esame le principali tesi sostenute nel poscritto di *The Constitution of Liberty* – «Perché non sono un conservatore» – mettendo in tensione i concetti in quella sede utilizzati per perorare la causa liberale contro il conservatorismo con la loro più ampia trattazione nella parte rimanente di *The Constitution of Liberty*, in *Law, Legislation and Liberty* e in *The Fatal Conceit*. Tramite questo confronto si

interrogano gli elementi usati nel poscritto per definire il suo liberalismo alla luce dell'apparato concettuale conservatore emergente nelle opere appena menzionate. In questo modo si mette in discussione la dichiarata distanza dal conservatorismo e insieme si indaga la funzione filosofico-politica svolta dagli strumenti analitici conservatori all'interno della battaglia ideologica intrapresa nel corso della sua intera produzione teorica.

Nel terzo capitolo, dedicato al pensiero di Kristol, si prendono in esame, in primo luogo, le origini liberali del neoconservatorismo e la natura costitutivamente polemica da esso assunta in reazione all'avvento della *New Left*. La prospettiva teorica di Kristol è, infatti, in buona parte impostata come «contro-ideologia» volta a neutralizzare gli effetti politici del *liberalism* e della *New Left* e a dotare, al contempo, l'ordine di mercato di un'etica che lo giustifichi. Si analizzano, quindi, le critiche rivolte ad Hayek e Friedman e i principi che orientano il neoconservatorismo al fine di differenziarsene. Nel tentativo di far emergere la specificità conservatrice con cui Kristol pretende di distinguersi dai teorici neoliberali, lo si inserisce nel dibattito conservatore dell'epoca da un lato registrando gli scarti teorici emergenti fra i suoi diversi attori, dall'altro mettendo in luce una comune tendenza a coniugare la difesa dell'economia di mercato con il tradizionalismo come strategia di contenimento delle trasformazioni sociali in corso. Prendendo sul serio la necessità di difendere tanto il *corporate capitalism*, quanto il razionalismo della scienza economica dalle severe critiche cui sono sottoposti, Kristol esprime la necessità di un'etica di mercato, che ne giustifichi i meccanismi e insieme induca gli individui a parteciparvi. Si ripercorrono dunque le origini storico-filosofiche dell'etica della *commercial society* che Kristol intende riformulare nel presente, individuando in Smith e nei *Founding Fathers* il riconoscimento della necessità di precetti morali e religiosi vigenti nella sfera privata, per garantire l'ordine della società. A questo «consenso debole» sulle fondamenta etiche e religiose della società Kristol riconduce da un lato la condizione di possibilità della società borghese, dall'altro il motivo della progressiva erosione del suo ordine proprio a causa dell'assenza di un piano normativo cogente. In questa esigenza di garantire l'osservanza delle regole che presiedono all'«ordine borghese», cioè alla società di mercato, e nel conseguente ricorso a istituzioni conservatrici, si illumina un nesso inequivocabile con Hayek e Röpke. È però nello scontro dialettico avviato con le controculture, con il movimento studentesco e con il femminismo per neutralizzarne le istanze che emerge più chiaramente il conservatorismo di mercato di Kristol. La privatizzazione delle università e il loro pagamento tramite buoni ricevuti dal governo, il modello «conservatore» di *welfare*, la restaurazione della famiglia patriarcale che Kristol propone sono infatti strumenti esplicitamente volti a riattivare «virtù conservatrici» e a metterle al servizio del mercato.

L'ultimo capitolo prende, infine, in esame l'affermazione della dottrina neoliberale in Argentina, distinguendo tre diverse forme attraverso le quali essa è stata articolata con il conservatorismo e

l'intervento dittatoriale: il «neoliberalismo ortodosso» di Alsogaray, il «neoliberalismo pragmatico» di Martínez de Hoz e il «liberal-conservatorismo» di Zinn. In primo luogo, si mette in luce le specificità della dottrina neoliberale argentina rispetto alle teorie europee e americane analizzate nei precedenti capitoli, individuando nel peronismo e nel *desarrollismo* i suoi nemici ideologici; mostrando un inscindibile rapporto con la tradizione liberal-conservatrice argentina, repubblicana e costituzionalista; indicando nella cronica instabilità istituzionale del paese e nella frequenza dei colpi di stato una delle ragioni che hanno consentito ai neoliberali di pensare l'opzione dittatoriale come strumento di imposizione dell'ordine di mercato; sottolineando la natura “ibrida” dei teorici del neoliberalismo, il cui coinvolgimento nello Stato e nelle imprese implica spesso un uso anche pratico delle loro teorie. Il capitolo prosegue illustrando la dottrina di Alsogaray e mostrandone il debito con i neoliberali europei, in particolare Röpke e Hayek, in relazione all'economia sociale di mercato, alla concezione evoluzionistica delle istituzioni e a un'idea limitata di democrazia. Il conservatorismo emerge chiaramente nella dottrina di Alsogaray non solo per la «morale della responsabilità» a più riprese e invocata e per il modello societario basato su una struttura comunitaria, ma anche per il rapporto privilegiato che stabilisce con la dottrina sociale cristiana. Il «neoliberalismo pragmatico» di Martínez de Hoz prevede, invece, una ristrutturazione economica del paese – prioritariamente attraverso la finanziarizzazione dell'economia e la sua apertura al mercato globale – facendo leva sui dispositivi disciplinari e coercitivi propri del regime dittatoriale a cui destina il suo piano economico. Si mostra, dunque, come esso non incorpori immediatamente nel proprio discorso il conservatorismo, ma riconosca l'ordine, la gerarchia, la disciplina e la responsabilità – pretese per altro dalle Forze armate – come condizioni di possibilità delle riforme che intende implementare. Infine, l'analisi dell'opera scritta da Zinn in occasione del colpo di Stato di Videla, mostra come il neoliberalismo si sia progressivamente affermato in Argentina mediante l'assunzione di alcuni suoi elementi economici all'interno del pensiero liberal-conservatore. L'orizzonte politico di Zinn è sostanzialmente conservatore, tuttavia le misure neoliberali sono inserite al suo interno in quanto operatori del progresso e della trasformazione del paese, adottate perché esse necessitano, per funzionare efficacemente, dell'ordine e della disciplina che la Repubblica assicura. Il neoliberalismo è, cioè, integrato dall'ordine repubblicano che il regime dittatoriale dovrebbe ricostruire perché in esso si riconosce una difesa della libertà ordinata che può consentire al paese di avanzare economicamente senza sradicare tradizioni e valori nazionali e di affiancarsi al moderno Occidente, senza incappare in trasformazioni social-democratiche collettiviste.





## Capitolo 1

### **Il radicalismo conservatore di Wilhelm Röpke. Economia sociale di mercato, comunità, famiglia e proprietà**

Generalmente fatto rientrare nella «corrente sociologica»<sup>37</sup> dell'ordoliberalismo – variante tedesca del neoliberalismo nata negli anni Trenta del XX secolo a Friburgo –, Wilhelm Röpke è qui preso in analisi in quanto figura di primo ordine fra i «padri fondatori» della dottrina neoliberale. La sua centralità nella storia del neoliberalismo è resa evidente dal ruolo chiave rivestito nei luoghi e nei dibattiti che hanno dato forma a questa dottrina: il *Colloque Lippmann* – cioè il momento fondativo del neoliberalismo –, la Società di Mont Pèlerin, di cui è presidente fra 1961 e il 1962, la Scuola di Ginevra, istituzioni e *think tanks* che si sono prodigati per diffondere la dottrina neoliberale in America Latina. Röpke è, infatti, una figura chiave per seguire lo sviluppo e le trasformazioni del nucleo conservatore del neoliberalismo su scala globale, come dimostra – lo si vedrà nei prossimi capitoli – l'interazione con il suo pensiero da parte del conservatorismo americano negli anni Cinquanta e del neoliberalismo argentino, e più in generale latino-americano, a partire alla fine degli anni Cinquanta.

La proposta teorica di Röpke muove dal problema fondamentale di ripensare il liberalismo in risposta ai problemi d'ordine sociale, economico e politico posti dalla crisi del primo dopoguerra. Gli effetti economici della Grande Depressione, della Seconda guerra mondiale, dell'instabilità cronica del sistema monetario internazionale e del crollo della valuta aurea sono devastanti per l'Europa. Eppure, la crisi non è indagata da Röpke prioritariamente da un punto di vista economico, ma al contrario interrogando in maniera più complessiva gli effetti societari delle trasformazioni culturali, politiche, industriali e urbanistiche che investono l'Europa fra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX. Le considerazioni röpckiane intorno alla società di massa, all'organizzazione del lavoro nelle grandi

---

<sup>37</sup> Sulla scia delle considerazioni di Michel Foucault in *Nascita della biopolitica*, Pierre Dardot e Christian Laval distinguono all'interno del gruppo di teorici ordoliberali, un gruppo composto di economisti e giuristi della Scuola di Friburgo – in particolare Walter Eucken e Franz Böhm – e un gruppo di sociologi, i cui principali rappresentanti sono Wilhelm Röpke, Alexandre Rüstow e Alfred Müller-Armak. Mentre i fondatori della Scuola di Friburgo fanno del quadro giuridico-politico il fondamento dell'economia di mercato e l'oggetto della costituzione economica, i sociologi si focalizzano sul quadro sociale in cui deve svilupparsi l'attività economica. Mentre il primo gruppo si concentra su una *Wirtschaftspolitik* (politica economica), il secondo elabora una *Gesellschaftspolitik* (politica di società). Si veda P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, cit., pp. 191-192. Un'analoga distinzione viene posta da M. Senellart in M. Senellart, *Michel Foucault: la critique de la Gesellschaftspolitik ordolibérale*, in P. Commun (a cura di), *L'ordolibéralisme allemand: aux sources de l'économie sociale de marché*, Travaux et documents du CIRAC, Cergy-Pontoise, CIRAC, 2003, p. 48.

fabbriche, alla vita nei brulicanti sobborghi delle città industriali, allo scatenarsi dei nazionalismi e alla dissoluzione dei legami comunitari affondano le radici – pur prendendo poi una direzione sensibilmente differente – in un ampio dibattito nato nei decenni a cavallo tra Ottocento e Novecento in merito alla crisi della cultura europea. La radicale critica della cultura positivista aveva spinto diversi intellettuali, come Oswald Spengler o Johan Huizinga, a pensare di essere giunti, con la *fin du siècle* e gli orrori della Prima guerra mondiale, a un'irreversibile crisi di civiltà<sup>38</sup>. La lettura di Röpke della crisi, interpretata prioritariamente come *Gesellschaftskrisis*, crisi sociale, risente tanto delle riflessioni di stampo culturale riconducibili al pessimismo antimodernista di Huizinga, Jacob Burckhardt e José Ortega y Gasset, quanto delle analisi di natura socioeconomica di coloro che hanno originariamente contribuito a dare forma alla dottrina neoliberale, come Louis Rougier, Walter Lippmann, Walter Eucken, Alexander Rüstow, Friedrich von Hayek e Ludwig von Mises.

Röpke nasce a Schwarmstedt il 10 ottobre 1899. Viene chiamato alle armi nella Grande Guerra e arriva, durante il conflitto, ad avvicinarsi al socialismo. Muta radicalmente le sue posizioni in seguito alla lettura di *Nation, Staat und Wirtschaft* di Ludwig Von Mises da cui apprende che il collettivismo è causa di tensioni fra società e nazioni. Negli anni universitari studia economia e scienze politiche a Gottinga, Tubinga e Marburgo, dove nel 1929 diviene professore. Se l'ordine di lasciare la cattedra universitaria che nel 1933 aveva a Marburgo, nella Germania nazista, a causa «di opinioni non conformi» e il conseguente esilio a Istanbul hanno fatto guadagnare a Röpke la fama di irremovibile liberale, in realtà la sua carriera e gli incontri internazionali cui essa lo conduce consolidano presto la sua vicinanza al *milieu* conservatore. Trasferitosi a Ginevra nel 1937, dove ottiene un incarico presso l'Istituto di Studi Internazionali, Röpke si inserisce in un *entourage* di economisti e sociologi che danno una svolta conservatrice al suo pensiero e che lo portano già nel 1937 a condannare la propensione pericolosa dei “progressisti” (in cui include anche se stesso) a «ignorare gli *imponderabilia*, l'elemento vitale o umano o tutto ciò che può designare quelle cose inafferrabili» e a dichiarare che «è su queste questioni che abbiamo ancora molto da imparare dal conservatorismo»<sup>39</sup>. È nella città elvetica che si formerà, come vedremo, la Scuola neoliberale di Ginevra, fondamentale per i suoi contributi all'istituzionalizzazione dell'ordine globale del mercato. Röpke resta a Ginevra fino alla morte, nel 1966, assimilando i valori della tradizione federalista svizzera. Da Ginevra continua però a influenzare la vita culturale e politica tedesca, soprattutto grazie al suo ascendente su Ludwig Erhard, prima che questi diventi ministro dell'Economia e poi cancelliere della Germania occidentale.

---

<sup>38</sup> Si vedano O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (1918-1922), Parma, Guanda, 1991; J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1935), Torino, Einaudi, 1962.

<sup>39</sup> Si veda J. Solchany, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek: Aux origines du néolibéralisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.

Le trasformazioni economiche e sociali di cui Röpke è spettatore lo portano a interrogarsi su come istituire un ordine che permetta di evitare gli effetti politici dell'uguaglianza, pur garantendola dal punto di vista formale. A questo scopo Röpke si impegna a ripensare il liberalismo evitando gli errori e le derive che ne avevano determinato il fallimento – il *laissez-faire* da un lato e, dal lato opposto, la pianificazione – e individuando nel mercato giuridicamente regolato e in istituzioni come la comunità e la famiglia la fonte dell'ordine sociale. Se l'ordine della società pensato da Röpke è «un ordine paradossale, gerarchico ma composto di individui liberi»<sup>40</sup>, ciò che interessa qui indagare è il modo in cui di fronte al «livellamento» sociale e alla «caduta nel disordine» della società industriale di massa, Röpke pensi congiuntamente mercato, comunità e famiglia come spazi di produzione di una libertà ordinata.

L'attenzione sarà, pertanto, rivolta al modo in cui Röpke legge i movimenti che attraversano la società post-bellica e al modo in cui cerca di governarli facendo leva su strutture che hanno il compito di conservare la società, dislocando gli individui in maniera asimmetrica, predisponendoli all'interazione concorrenziale sul mercato. Indagare il «momento conservatore» della dottrina neoliberale röpkeiana significherà allora interrogare il modo in cui viene pensata e legittimata la produzione di quelle gerarchie che la massa rifiuta e che il mercato pretende di cancellare, tramite il ricorso a istituzioni conservatrici che provvedono alla riproduzione di una società di mercato piramidale.

Se Röpke connota la sua dottrina come «conservatrice», lo fa, però, per rimarcare la necessaria conservazione di alcuni pilastri economici e politici del liberalismo. In *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* definisce la politica economica che intende proporre:

«in un certo senso conservatrice e in un altro senso, parimenti ben definito, radicale: conservatrice in quanto mira alla più decisa conservazione della continuità dell'evoluzione culturale ed economica e scorge nei supremi principi del libero culto della personalità la sua più alta, inalienabile meta; radicale, nella diagnosi della decadenza del nostro sistema sociale ed economico liberale, nella crisi degli errori della filosofia e della prassi liberale»<sup>41</sup>.

In *Civitas Humana*, dove esplicitamente iscrive la sua prospettiva all'interno di un «conservatorismo liberale»<sup>42</sup>, rivendica in maniera ancora più chiara un «risoluto conservatorismo che mantenga

---

<sup>40</sup> M. Ricciardi, *La società come ordine*, Macerata, Eum, 2010, p. 10.

<sup>41</sup> W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach, Rentsch, 1942, tr. it. di Ettore Bassan, *La crisi sociale del nostro tempo*, Torino, Einaudi, 1946., p. 30.

<sup>42</sup> W. Röpke, *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Erlenbach, Rentsch, 1944, tr. it. di F. Felice, *Civitas humana: i problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2016, p. 35.

l'essenziale, cioè il principio dell'economia di mercato» e prosegue rettificando: «siccome non si tratta tanto di conservare l'economia di mercato, quanto di purificarla ed erigerla in forma durevole, anche il nostro conservatorismo è una specie di radicalismo»<sup>43</sup>. Anticipando l'operazione filosofico-politica che verrà svolta negli Stati Uniti dai primi neoconservatori, Röpke inquadra, dunque, la sua proposta teorica – il «radicalismo conservatore» – all'interno di una prospettiva che mira, in primo luogo, a conservare i capisaldi del liberalismo economico e del liberalismo politico-culturale, cioè da un lato a tutelare il meccanismo dei prezzi, la concorrenza, il libero scambio globale, dall'altro a dar spazio a «un bisogno elementare di libertà e di ricostituzione dell'individualità umana»<sup>44</sup>. In secondo luogo, essa ambisce a superare il *laissez-faire* definendo un «liberalismo costruttivo», un «umanesimo economico» che da un lato restituisca centralità allo Stato, dall'altro radichi gli agenti del mercato all'interno delle loro comunità di appartenenza. Se nella sua definizione Röpke svuota il conservatorismo dei suoi contenuti tradizionalisti per farne lo strumento di salvaguardia e riformulazione del liberalismo, qui interessa interrogare la natura sostanziale di questo conservatorismo andando ad analizzare il modo in cui esso è utilizzato per plasmare e riprodurre la società di mercato.

Il «radicalismo conservatore» di Röpke permette di mettere in luce la dipendenza del mercato da dispositivi di disciplinamento degli individui e di regolazione dell'ordine sociale. In risposta al fondamentale problema di ordine sociale posto dalla massa e dalla sua politicizzazione, Röpke dà, infatti, piena centralità a quelle che qui chiameremo "strutture societarie conservatrici" – la famiglia, la comunità, la proprietà – cui assegna il compito di istituzionalizzare rapporti sociali gerarchici e di insegnare, al contempo, il rispetto dell'autorità e delle gerarchie imposte. Il continuo ricorso alla dimensione naturale per sancire la vigenza di «una norma societaria che stabilisca i limiti dei comportamenti che gli individui possono tenere»<sup>45</sup>, a un carattere «oggettivo» delle gerarchie sociali, dell'autorità e della tradizione convalidate dal «*consensus saeculorum*» serve a legittimare rapporti verticali che devono poter strutturare la società di mercato. Presupposto dell'«umanesimo economico» che Röpke intende costruire è una «*civitas humana*» all'interno della quale l'atomizzazione prodotta dal mercato, le disuguaglianze e le gerarchie in base alle quali vengono definiti i differenti ruoli nella divisione del lavoro, siano integrate in un'*etica* della cooperazione sociale che le presenti come «necessarie tanto alla libertà quanto all'ordine sociale»<sup>46</sup>. Le strutture societarie conservatrici forniscono, così, quel «sicuro ordinamento spirituale», senza cui «è vana ogni

---

<sup>43</sup> Ibid., pp. 59-60.

<sup>44</sup> Ibid., p. 64.

<sup>45</sup> M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies e l'etica della comunità*, in «Città in controtuce. Rivista sulla qualità della vita e il disagio sociale», n. 29/30, 2017, pp. 13-23, p. 15.

<sup>46</sup> R. Nisbet, *Conservatism. Dream and Reality* (1986), New York, Routledge, 2017, p. 64.

lotta per una società ben ordinata e soddisfacente»<sup>47</sup>. In questo senso il «radicalismo» della proposta di Röpke va guardato non solo, come egli stesso suggerisce, in quanto «radicale critica al *laissez-faire*», ma anche in quanto *ri-radicalimento* degli individui all'interno di quelle istituzioni che sono fondamentali per vincolarli all'ordine sociale.

Tuttavia, non si tratta qui di ridurre la sua dottrina a mero conservatorismo – tanto più che sotto alcuni punti di vista se ne distanzia esplicitamente – ma di interrogare la forma politica dei rapporti societari che istituisce<sup>48</sup> e la funzione del nucleo concettuale conservatore all'interno della sua dottrina neoliberale. La filosofia della storia cui Röpke ricorre non è antiprogredista, ma si serve del passato per porre degli argini alle possibilità di futuro che si danno. L'ordine sociale, benché molti siano i riferimenti a un ordine trascendente e statico, deve potersi modificare aprendosi alle circostanze poste dal mercato, ma deve farlo, burkianamente, conservando determinati rapporti sociali. Ciò che qui si vuole indagare è, dunque, il conservatorismo come operazione neoliberale di «modernizzazione regressiva»<sup>49</sup>: essa richiede una “modernizzazione” della società adeguandola alle richieste del mercato, ma anche un'educazione e un disciplinamento secondo una concezione “regressiva”, che impedisca alle forze del progresso – in particolare, in quegli anni, alle pretese di uguaglianza materiale – di sovvertire l'ordine.

In primo luogo, questo capitolo individua all'interno del *Colloque* Lippmann – consesso che, nel 1938, segna formalmente la nascita della dottrina neoliberale – l'emersione di alcune delle principali questioni cui le opere di Röpke cercano successivamente di rispondere: la ristrutturazione del liberalismo, l'interventismo giuridico, la «questione sociale», il problema dei salari e dei sussidi e della dissoluzione delle gerarchie sociali. Si mostrerà, di conseguenza, come il conservatorismo neoliberale röpkeiano, lungi dall'essere un'anomalia o un'eccezione, sia sin dall'inizio il frutto di un pensiero collettivo che ha preso forma al *Colloque* parigino e che si è poi consolidato nella Società di Mont Pelèrin. Si passerà, quindi, a inquadrare i problemi di ordine sociale e politico che Röpke individua nell'avvento storico della massa – l'individualismo, la dissoluzione delle gerarchie e l'allontanamento dalla comunità d'appartenenza – prendendo poi in esame l'analisi storico-filosofica che lui stesso offre per ripercorrere i momenti – la rivoluzione francese, il saint-simonismo, lo scientismo, il *laissez-faire* e la pianificazioni statale – che hanno posto le basi della crisi sociale degli anni Trenta e Quanta. Si proseguirà illustrando la proposta teorica mediante la quale Röpke cerca di rispondere alla crisi. Da un lato egli intende reinserire la massa all'interno del mercato promuovendo un'«economia umana» che capillarizza la proprietà facendone la relazione d'ordine primaria. In

---

<sup>47</sup> W. Röpke, *Civitas humana*, cit., p. 105.

<sup>48</sup> Si veda M. Ricciardi, *Società. Potere, dominio, ordine*, in F. Zappino, L. Coccoli, M. Tabacchini (a cura di), *Genealogie del presente: lessico politico per tempi interessanti*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 219-230.

<sup>49</sup> S. Hall, *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, London-New York, Verso, 1990, p. 2.

questo modo, ciascun individuo può disporre di un piccolo capitale da investire sul mercato secondo norme concorrenziali stabilite da una costituzione economica e salvaguardate dallo Stato. Dall'altro, Röpke ambisce a ricondurre la massa all'interno di un ordine gerarchico vincolando ciascun individuo a organi societari conservatori, deputati non solo ad assegnare a ciascuno una posizione specifica, ma anche a tramandare norme e valori necessari a legittimare e, insieme, a far rispettare le gerarchie imposte. Si concluderà prendendo in analisi i concetti conservatori di comunità, famiglia e proprietà, illustrando per ciascuno l'origine, il significato, la funzione e il modo in cui sono da Röpke messi al servizio della riproduzione dell'ordine neoliberale.

### **1. Alle origini del conservatorismo röpkiiano. Il Colloque Walter Lippmann, la «questione sociale» e l'interventismo liberale**

Lo sforzo di Röpke di ripensare il liberalismo per ovviare ai suoi limiti storici si inserisce all'interno di una più ampia impresa collettiva che ha avuto formalmente inizio nel 1938 a Parigi, in occasione del *Colloque Walter Lippmann*. Organizzato da Louis Rougier dal 26 al 30 agosto presso l'Institut International de la Coopération Intellectuelle, il convegno si è riproposto di discutere, in occasione della pubblicazione in Francia di *The Good Society* di Walter Lippmann, una nuova agenda del liberalismo. La crisi mondiale che divampa negli anni Trenta scredita fortemente il liberalismo, considerato non solo la causa del dissesto economico, ma anche privo di strumenti per arginare gli squilibri del mercato. Davanti alla proliferazione di soluzioni politiche ed economiche interventiste (il neosocialismo, il corporativismo, il collettivismo), ripensare il liberalismo significa insieme interrompere l'identificazione del liberalismo con la dottrina fisiocratica e manchesteriana del *laissez-faire*, e pensare delle forme di intervento giuridico e statale che non ostacolano, ma anzi agevolano, il mercato.

Se già esistono molti testi<sup>50</sup> che rendono conto del *Colloque* come momento che ha dato formalmente i natali alla dottrina neoliberale, qui non si intende offrire una lettura generale del convegno e delle diverse posizioni espresse al suo interno, bensì mettere in luce la diffusione di una concezione gerarchica della società di mercato già a quest'altezza, mostrando come molti degli argomenti presentati in quel consesso vengano successivamente riarticolati nel neoliberalismo conservatore röpkiiano. Il focus pertanto non sarà posto sulle posizioni prese da Röpke, che rispetto alle elaborazioni degli anni a venire sono ancora embrionali e limitate al ruolo dei monopoli e dello Stato nella crisi del liberalismo, alla delineazione del modello delle piccole imprese agricole e del

---

<sup>50</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, cit.; P. Mirowski, D. Plehwe., (eds), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard, Harvard University Press, 2009; S. Audier, *Néo-libéralisme(s): une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.

paradigma liberale di scambio internazionale messo in crisi dai nazionalismi. Piuttosto si guarderà a quelle dei diversi intellettuali neoliberali che, ragionando sul modo in cui il (neo)liberalismo deve articolare il rapporto fra mercato, libertà e società, hanno avuto un'influenza sul suo apparato teorico. Rougier sceglie di discutere collettivamente il libro di Lippmann perché vi riconosce «un'eccellente base per ripensare la dottrina liberale» e vi individua molti punti in comune con la sua stessa opera, *Les Mystiques économiques*, dove mostra che «gli errori che venivano imputati al liberalismo erano il risultato del suo abbandono»<sup>51</sup>. Il problema posto da *The Good Society* è lo stesso che si sarebbero posti i liberali riuniti a Parigi: quello di comprendere come, dentro una grande crisi di civiltà e nella propria apparente sconfitta, il liberalismo avrebbe potuto riaffermarsi senza fuoriuscire dai confini della democrazia formale. O meglio, quello di «pensare un ordine politico capace di garantire la riproduzione del capitalismo attraverso la spoliticizzazione della società»<sup>52</sup>. Il testo di Lippmann si divide in due parti: nella prima analizza gli ordinamenti sociali strutturati da un piano non solo nella forma fascista e comunista, ma anche nel collettivismo progressista degli Stati democratici. Le circostanze in cui la pianificazione della società prende forma sono, a suo avviso, l'«amministrazione centralizzata, la dittatura e il terrore, la regolazione della produzione, la coscrizione dei lavoratori e la razionalizzazione dei consumi»<sup>53</sup>. Da questo tipo di struttura, che soffoca la libertà, non può che derivare una produttività economica insufficiente e una complessiva incapacità di mantenere l'ordine sociale: «una società pianificata deve essere bellicosa o povera e se non è né bellicosa, né povera deve essere ingovernabile»<sup>54</sup>. Nella seconda parte rintraccia invece le ragioni della battuta d'arresto della dottrina liberale e della perdita della sua influenza sull'economia mondiale. Per Lippmann il più grande avvenimento della modernità è stato la «Grande Rivoluzione», cioè la rivoluzione industriale, che ha portato da un lato alla realizzazione di un sistema organico retto sulla divisione del lavoro e sul mercato, dall'altro all'impoverimento di una parte della società e allo sradicamento degli uomini dalle forme naturali di associazione umana. Gli effetti nefasti della rivoluzione industriale hanno condotto a un rifiuto da parte delle masse del mercato come strumento di organizzazione sociale, che si è tradotto «in una doppia reazione collettivista: a sinistra, essa ha dato luogo a un movimento socialista tendente al comunismo; a destra ha provocato un'alleanza di politici e militari, sostenitori del nazionalismo economico, dell'imperialismo e dei monopoli»<sup>55</sup>. La differenza, secondo Lippmann, fra i partigiani del *laissez-faire* e i socialisti sta nel fatto che i primi sono stati ciechi di fronte agli

---

<sup>51</sup> L. Rougier, *Le libéralisme économique et politique, Tendances modernes du libéralisme économique*, in J. Rueff et al., *Tendances modernes du libéralisme économique*, Paris, France, 25, rue Jean-Dolent, 1961, p. 48.

<sup>52</sup> A. Simoncini, *Un neoliberale a Parigi. Walter Lippmann e gli ordoliberali*, in «Scienza e Politica», vol. XXIX, n. 57, pp. 53-68, p. 54.

<sup>53</sup> W. Lippmann, *The Good Society (1937)*, New York, Routledge, 2017, p. 87.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. xvi.

<sup>55</sup> F. U. Clave, *Walter Lippmann et le néolibéralisme de La cité libre*, in «Cahiers d'économie Politique», 2005/1, n. 48, pp. 79-110, p. 93.



squilibri di un ordine sociale, mentre i secondi hanno provato a dare loro risposta. Credendo in un'armonia del mercato risultante da leggi naturali, cioè «necessarie ed eterne», gli economisti classici si sono opposti all'utilizzo della ragione e delle leggi umane per migliorare lo stato delle cose, dimenticando che «la proprietà è una creazione della legge. I contratti sono degli strumenti giuridici. Le società sono creature del diritto»<sup>56</sup>. Il rifiuto di una qualsivoglia forma di intervento ha lasciato inerme lo Stato e l'economia di fronte al «potere irrazionale di masse informi»<sup>57</sup> che avanzava nella prima metà del XX secolo e che era invece necessario riuscire a governare per evitare che si affermasse la «forma pura di democrazia», la forma cioè «bruta e amorfa che è alla base dell'assolutismo»<sup>58</sup>. L'errore fu proprio dividere nettamente la sfera del mercato, facendone il campo della libertà, dalla sfera del diritto, organizzato dalla giurisdizione statale. Per potersi riaffermare il liberalismo deve quindi, secondo Lippmann, evitare la pianificazione ma definire interventi legittimi dello Stato che possano disciplinare il malcontento delle masse e insieme salvaguardare la libertà individuale e il mercato come unico possibile spazio di iniziativa individuale. In questo senso, i servizi pubblici devono essere rifinanziati e le differenze di reddito diminuite, ma questo deve avvenire «attraverso misure che permettono ai mercati di giocare in maniera più efficace il loro ruolo di regolatori della divisione del lavoro; devono cioè colpire non i profitti della concorrenza fruttuosa, ma i monopoli»<sup>59</sup>. Lippmann definisce le riforme liberali da farsi, similmente a Röpke, «conservatrici»<sup>60</sup>: esse sono infatti «pienamente compatibili con l'eredità classica e con la tradizione liberale per come si è costituita negli ultimi tre secoli»<sup>61</sup> e hanno, infatti, il compito di conservarne i pilastri, cioè di preservare «la divisione del lavoro all'interno di un'economia di mercato»<sup>62</sup>. Emerge qui un impiego del conservatorismo – che si ritroverà in Röpke, ma, vedremo nel terzo capitolo, anche nei neoconservatori – come leva di opposizione alla pianificazione sociale e al *laissez-faire*, per ripristinare, però, non lo *status quo ante*, ma la tradizione liberale classica. Il «contenuto sostanziale» del liberalismo è, secondo Lippmann, «che gli uomini non possono abolire le conseguenze della rivoluzione industriale, che essi sono legati al nuovo modo di produzione, alla divisione del lavoro fra comunità e individui interdipendenti»<sup>63</sup>. Le riforme liberali devono portare avanti il medesimo «conservatorismo radicale» di cui parla Röpke, nella convinzione che sia necessario riportare continuamente i comportamenti attuali al loro fondamento originale: riformare significa allora, per Lippmann, modificare le condizioni esistenti per riaffermare il nucleo originario della libertà

---

<sup>56</sup> W. Lippmann, *The Good Society*, cit., p. 269.

<sup>57</sup> Ibid., p. 252.

<sup>58</sup> Ibid., p. 255.

<sup>59</sup> Ibid., p. 227.

<sup>60</sup> Ibid., p. 236.

<sup>61</sup> Ibid., p. 234.

<sup>62</sup> Ibid., p. 236.

<sup>63</sup> Ibid., p. 205.

liberale<sup>64</sup>. L'economia diviene l'orizzonte entro il quale dare ordine alla società. L'originalità dell'opera di Lippmann è il ruolo che attribuisce alla legge, la quale non solo deve fissare i diritti e obblighi individuali, ma deve anche istituzionalizzare il mercato e le regole del suo funzionamento. Il mercato è per lui «una costruzione storica che esiste solo perché c'è un quadro istituzionale che lo permette»<sup>65</sup>. Se da un lato Lippmann prevede una serie di misure per dare forma istituzionale alla concorrenza, dall'altro propone una politica sociale che possa proteggere la natura, i quartieri, le comunità e le città dagli effetti del gigantismo industriale, che ha sradicato le masse dalle loro «ataviche dimore»<sup>66</sup>. La modernità ha spazzato via la credenza in Dio, nell'autorità, la reverenza rispetto alla tradizione e agli antichi costumi facendo degli uomini degli agenti mossi solo dall'egoismo: «il vecchio mondo sta agonizzando, il mondo civilizzato deve riuscire a trovare una filosofia universale capace di mantenere la tradizione della civilizzazione [...] e di ristabilire l'ordine nella mente degli uomini»<sup>67</sup>. Se il mondo moderno sta rovesciando l'antica virtù dell'autorità, gli individui sono costantemente esposti alla necessità di prendere decisioni politiche e morali, per questo deve essere individuata «una struttura d'ordine capace di disciplinare la libertà degli individui»<sup>68</sup>. Già nel 1929 in *A Preface to Morals*, Lippmann scriveva che

«la peculiarità della nostra moderna situazione è che moltitudini, invece che piccoli numeri sono portate a realizzare trasformazioni radicali e originarie. Queste moltitudini, benché abbiano perso le loro antiche certezze, hanno ancora bisogno di essere governate. Hanno bisogno di credere, ma non possono. Hanno bisogno di essere comandate, ma non riescono a trovare una guida. Hanno bisogno di sostegno, ma non ce n'è. Sono adulti, ma non lo sono le loro disposizioni. La religione dello spirito potrebbe soddisfare i loro bisogni, ma questo sembra andare al di là delle loro possibilità»<sup>69</sup>.

Anche Lippmann, quindi, di fronte alla crisi sociale e culturale che attraversa la prima metà del Novecento ha l'urgenza di trovare strumenti che organizzino un ordine sociale che torni ad agevolare il fluire dell'economia di mercato: da un lato si serve di un apparato giuridico che assicuri, mediante apposite norme, il buon funzionamento della concorrenza; dall'altro ha bisogno di «una nuova filosofia» – l'«umanesimo» – che inquadri gli individui dentro un ordine e offra loro quei punti di

---

<sup>64</sup> M. Ricciardi, *The Discipline of Freedom. High Modernism and the Crisis of Liberalism*, in M. Cioli, M. Ricciardi, P. Schiera, *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World to Totalitarianism*, Frankfurt-on-Main, Campus, 2019, pp. 107-127, p. 115.

<sup>65</sup> F. Denord, *Aux origines du néolibéralisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann del 1938*, in *Le Mouvement Social* n. 19 2001/2, pp. 9-34, p. 20.

<sup>66</sup> A. Simoncini, *Un neolibérale a Parigi. Walter Lippmann e gli ordoliberali*, cit., p. 56.

<sup>67</sup> W. Lippmann, *Allocution*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, Lormont, Le bord de l'eau, 2008, p. 266.

<sup>68</sup> M. Ricciardi, *The Discipline of Freedom*, cit. p. 110.

<sup>69</sup> W. Lippmann, *A Preface to Morals*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1929, p. 21.

riferimento che la modernità ha fatto venir meno.

Nella sua «allocuzione introduttiva» al *Colloque*, Louis Rougier elogia il libro di Lippmann per la sua capacità di reintegrare i problemi economici nel loro contesto politico, sociologico e psicologico, in virtù dell'interdipendenza dei diversi piani della vita sociale. Proprio la necessità di prendere in carico i molteplici piani che orientano la condotta degli individui porta Lippmann a abbandonare l'*homo oeconomicus* come soggetto di riferimento. *The Good Society* è presentato da Rougier come «la migliore spiegazione dei mali del nostro tempo»<sup>70</sup> in virtù della sua forte critica all'economia pianificata e al collettivismo e della sua restaurazione del liberalismo in quanto «risultato di un ordine legale che suppone l'interventismo giuridico dello Stato».

Nello stesso anno del *Colloque*, Rougier aveva pubblicato *Les Mystiques économiques*, dove, riprendendo il concetto di «mistica», usato per indagare «la legittimità del potere detenuto in una società da chi la governa»<sup>71</sup>, spiega che esiste una «mistica liberale» che deve essere svelata per ristabilire il liberalismo in una nuova forma: il «liberalismo costruttore»<sup>72</sup>. Come Lippmann, anche Rougier sviluppa una critica del liberalismo manchesteriano e teorizza un ordine giuridico «attivo e progressista», che deve adattare in maniera sempre più precisa gli uomini ai «bisogni e i gusti della repubblica dei consumatori espressi attraverso il plebiscito dei prezzi sul libero mercato»<sup>73</sup>. L'interventismo liberale è presentato da Rougier in antitesi a quello socialista, attribuendo al primo il volto del progresso, al secondo quello del conservatorismo. L'interventismo pianificatore ha «per effetto di resistere al progresso della tecnica e dell'organizzazione scientifica: traducendo un'estrema sfiducia verso il macchinismo e un rifiuto dell'invenzione tecnica. [...]ha avuto delle conseguenze contrarie alle esigenze di espansione della creatività industriale, dello sviluppo della ricchezza e dunque di diffusione del benessere»<sup>74</sup>. In opposizione al socialismo, il «liberalismo costruttore» si presenta, quindi, come agente della civiltà, della libertà e del progresso perché deve costantemente adattare l'organizzazione della società all'ordine economico: deve conformare la produzione a bisogni reali della popolazione, la spesa ai bisogni di investimento delle imprese condizionate dalla domanda, l'impiego della manodopera alle possibilità reali della tecnica produttiva e del mercato<sup>75</sup>. Nondimeno, questo avanzamento della società verso il progresso portato dal mercato e dalla tecnica deve essere regolato, rispettando un ordine societario inequivocabilmente conservatore<sup>76</sup>. Già in età

---

<sup>70</sup> L. Rougier, *Allocution*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, cit., p. 251.

<sup>71</sup> L. Rougier, *Les mystiques politiques contemporaines et leur incidences internationales*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1935, p. 16.

<sup>72</sup> L. Rougier, *Les mystiques économiques*. Paris, Librairie Medecis, 1938, p. 9.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>74</sup> S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, cit., p. 82.

<sup>75</sup> L. Rougier, *Les mystiques économiques*, cit., p. 82.

<sup>76</sup> Si veda O. Dard, *Louis Rougier: itinéraire intellectuel et politique, des années vingt à Nouvelle École*, in «Philosophia Scientiæ», CS 7, 2007, pp. 50-64.

giovanile Rougier aveva scritto *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*<sup>77</sup>, in cui sviluppava una serrata critica del cristianesimo, considerato portatore di un egualitarismo che aveva scompaginato l'ordine sociale. Nella credenza dell'identica natura delle anime dei cristiani Rougier vedeva insidiarsi i germi del comunismo e del totalitarismo. I cristiani erano per lui una «malattia interna all'Impero romano», un «partito di disertori», una comunità interna alla comunità dello Stato sovversiva e antipatriottica, il cui monoteismo è stato portatore di intolleranza in tutta l'Europa. Per le classi colte pagane i cristiani furono

«come i giacobini per le vecchie monarchie europee, come i bolscevichi per le società capitaliste cioè una razza esecrabile che cospira contro l'ordine stabilito, diserta il servizio militare, fugge le funzioni pubbliche, preconizza il celibato. Il fedele deve sottrarsi alle leggi civili che stima contrarie alla religione come un comunista deve disobbedire alle leggi tiranniche che impediscono il raggiungimento della santa uguaglianza. I cristiani sono nemici di tutti i motivi per dire sì alla vita: la famiglia, la patria, l'onore civico, le arti».

Il conservatorismo attribuito al socialismo a causa degli ostacoli che la pianificazione pone all'evoluzione della civiltà viene riappropriato da Rougier come logica di governo del progresso e freno all'emergenza, all'interno della società che avanza, del dissenso e della disobbedienza a leggi e convenzioni. L'adeguamento della società all'ordine di mercato deve andare di pari passo con la sua depoliticizzazione. La necessità di controllare potenziali movimenti sociali rischiosi per la conservazione dell'ordine viene riproposta nella sua critica del razionalismo, esplicitamente mossa da una fede antidemocratica ed elitista. Il razionalismo conduce, a suo avviso, a una democrazia basata sul suffragio universale, strumento della passione e dell'ignoranza, per affossare il discernimento scientifico del bene e dei mezzi con cui raggiungerlo. In opposizione al suffragio universale, Rougier afferma un principio di rappresentanza e di delega a una minoranza competente, istruita e responsabile, idonea a prendere decisioni e fare leggi. La «mistica» della democrazia è basata sulla «falsa idea dell'uguaglianza naturale», mentre la dottrina democratica dovrebbe definire le funzioni del governo nel ricercare l'utilità generale, considerando, di conseguenza, i poteri costituiti come «servizi pubblici che assoggettano gli amministrati». Un buon governo è un governo che rispetta le restrizioni imposte dalla natura stessa della società cioè la «disuguaglianza naturale degli individui» che accresce l'obbligo della divisione sociale del lavoro. Nella necessità «progressista» di adattare la società al mercato mediante un costante intervento giuridico permane quindi in Rougier una concezione gerarchica della società e un'attenzione a contrastare ogni forma livellamento,

---

<sup>77</sup> L. Rougier, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, Éditions du Siècle, 1926.

deleterio per il dinamico funzionamento della concorrenza.

Il *Colloque Lippmann* rappresenta l'occasione per ripensare collettivamente il liberalismo del XVIII e del XIX secolo, interrogando le sue sorti, le cause psicologiche e sociologiche, politiche e ideologiche del suo declino e definendo un'«agenda» per un liberalismo rinnovato. Il convegno segna la prima emergenza di una divergenza fra i fautori di un interventismo liberale – Rougier parla di «liberalismo costruttore», Jacques Rueff di «mercato costituzionale», Maurice Allais di «pianificazione concorrenziale», Alexander Rüstow di «interventismo liberale» – che affidano allo Stato il compito di stabilire le basi vincolanti dell'economia di mercato, e i suoi oppositori – in particolare Hayek, Mises e Baudin – partigiani dell'ordine spontaneo del mercato (anche se, come si vedrà nel capitolo successivo, l'ordine spontaneo non è indipendente da un ordine normativo). Emerge qui anche un primo tentativo collettivo di farsi carico dell'insoddisfazione e delle rivendicazioni delle masse con l'esplicito fine di sottrarne il favore alle alternative di stampo socialista. Benché l'«agenda» con cui si conclude il *Colloque* affermi la necessità che lo Stato raccolga le imposte e ne consacri una quota al finanziamento della difesa nazionale, di assicurazioni, servizi sociali, insegnamento e ricerca, la discussione è attenta a fare in modo che le sovvenzioni sociali non disincentivino l'etica del lavoro: se per Hayek l'assegno di disoccupazione non può essere equivalente al salario altrimenti i lavoratori non sarebbero spinti a sforzarsi per produrre e guadagnare di più<sup>78</sup>, per Mises la disoccupazione è l'effetto di politiche che mantengono i salari a un livello più alto di quello che risulterebbe dal mercato, per cui la soluzione sta nella compressione dei salari<sup>79</sup>. Ciò che infatti va garantito non è altro che il «minimo vitale». Per valutare la «condizione vitale» degli individui, afferma Rüstow, non è sufficiente considerare il solo piano economico (sul quale si focalizza invece l'interventismo socialista), ma vanno esaminate le due condizioni sociologiche che per Rüstow sono fondamentali: «la libertà e l'unità»<sup>80</sup>. Se «libertà» equivale a spontaneità e adesione volontaria, l'«unità» è un concetto che sottende invece il «principio della gerarchia della costruzione piramidale e questa esigenza diventa tanto più importante quanto più la comunità in questione è più grande, la divisione del lavoro è più spinta, cioè il livello culturale è più elevato». Le rivoluzioni del XVIII e XIX secolo, nell'intento di mettere fine alla società feudale, «invece di rimpiazzare la scala artificiale e forzata della signoria feudale con la scala volontaria e naturale della gerarchia, hanno gettato il bambino con l'acqua sporca e hanno negato il principio gerarchico *tout court* e lo hanno sostituito con l'ideale falso e sbagliato dell'uguaglianza, e con l'ideale parziale e insufficiente della fraternità»<sup>81</sup>. La negazione del principio che struttura l'ordine della società ha portato a «decomporre

---

<sup>78</sup> F. Von Hayek, sessione IV: *Le libéralisme et la question sociale*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., p. 464.

<sup>79</sup> L. Von Mises, sessione IV: *Le libéralisme et la question sociale*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., p. 465.

<sup>80</sup> A. Rüstow, sessione V: *Causes psychologiques et sociologiques, causes politiques et idéologiques du déclin du libéralisme*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., p. 469.

<sup>81</sup> Ibid.

l'unità naturale della società gerarchica integrata»<sup>82</sup> e alla proliferazione di sintomi patologici come «la dilapidazione dell'eredità e l'atomizzazione della società»<sup>83</sup>. Il *laissez-faire* ha amplificato il processo di disintegrazione societaria facendo del mercato un campo di interazione fra *homines oeconomici* atomizzati e mossi esclusivamente dalle regole razionali del gioco della concorrenza. Per evitare la totale disintegrazione prodotta dalla cecità del *laissez-faire* è necessario uno «Stato forte e indipendente» che assicuri il rispetto da parte degli agenti economici delle condizioni istituzionali su cui si regge il mercato<sup>84</sup>. La crisi attuale non è una crisi economica, ma una «crisi vitale in generale, una crisi di integrazione in particolare»<sup>85</sup>. La sua soluzione, di conseguenza, non può essere né l'aumento dei salari, né la diminuzione del tempo di lavoro. Si tratta piuttosto di ristabilire unità e libertà, tenendo presente che la prima è prioritaria alla seconda: «l'uomo ha vissuto millenni senza libertà, ma non è resistito neanche due secoli senza unità»<sup>86</sup>.

Per quanto in disaccordo con Rüstow su diversi punti, anche secondo Mises la crisi attraversata dall'Occidente è scatenata non solo da un problema economico, ma anche da uno sfaldamento dell'ordine: «la mobilità verso l'alto della classe operaia e la progressiva democratizzazione della vita hanno portato alla dissoluzione delle gerarchie sociali» e all'insoddisfazione delle «donne delle classi alte che lamentano la perdita di rispetto e di sottomissione all'autorità da parte delle classi inferiori»<sup>87</sup>. Come si è visto, dunque, il *Colloque Lippmann*, che è il primo consesso in cui la dottrina neoliberale comincia ad essere elaborata, fa emergere già nel 1938 diversi problemi teorici –l'interventismo giuridico, l'organicismo e la natura gerarchica della società, le misure restrittive su salari e sussidi – che Röpke, come si vedrà nei successivi paragrafi, verrà affrontando a partire dai primi anni Quaranta. Già in questa sede, dunque, e nelle posizioni di molti dei partecipanti è possibile rintracciare a livello embrionale la tensione conservatrice che strutturerà con forza il pensiero di Röpke e che attraverserà lo sviluppo della dottrina neoliberale su scala globale.

## **2. Pensare nella crisi: le origini sociali, politiche e culturali della crisi europea nel dopoguerra**

L'analisi della crisi attraversata dall'Occidente consente a Röpke di mettere in luce le forze sociali, culturali, economiche e politiche che ostruiscono l'ordinato dispiegamento dell'economia di mercato: l'acquisizione di potere sociale da parte della massa proletaria, la progressiva affermazione di un

---

<sup>82</sup> Ibid., p. 471.

<sup>83</sup> Ibid., p. 469.

<sup>84</sup> Ibid., p. 470.

<sup>85</sup> Ibid., p. 471.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> L. Von Mises, sessione V: *Causes psychologiques et sociologiques, causes politiques et idéologiques du déclin du libéralisme*, cit., p. 476.

pensiero razionalista, la diffusione del positivismo e dello «scientismo», il *laissez-faire*, il trionfo di politiche economiche collettiviste promosse da uno Stato interventista. La crisi è descritta con metafore mediche che ne sottolineano la nascita dalla corruzione morale e spirituale dei popoli europei e occidentali. Essa viene, infatti, presentata come un «progressivo indurimento delle arterie», «un'infezione», «un grande ascesso sul corpo interamente decaduto della società, da cui il virus potrebbe diffondersi alla comunità internazionale»<sup>88</sup>. Sanare la crisi implica per Röpke ripensare il liberalismo alla luce delle sue patologie, ovvero dei suoi errori storici al fine di prevenirli e contrastarli, riposizionando il concetto di libertà all'interno dei limiti posti simultaneamente dal mercato e da strutture societarie che educano al rispetto di precise gerarchie. A questo scopo, lo si vedrà nei successivi paragrafi, sono dedicate le più importanti opere di Röpke, ed è proprio nella cura che egli propone che si evince chiaramente il carattere conservatore del suo pensiero neoliberale. Agli occhi di Alfred Müller-Armak i tre principali saggi di Röpke, noti come «trilogia» – *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* (1942), *Civitas Humana* (1944) e *Internationale Ordnung* (1946) – offrono un'espressione della condizione storica e culturale e, insieme, una traccia per il suo possibile rinnovamento spirituale. Per Friedrich Von Hayek, che recensisce *Civitas Humana*, essa costituisce un programma per la futura società liberale, rivolto a coloro che intendono contrastare il totalitarismo, ovvero l'avanzata di modelli sociali collettivisti.

## 2.1. Il disordinato individualismo della massa proletaria

«La decadenza della società occidentale è precisamente lo sgretolamento della struttura tridimensionale e il progressivo scadimento di ogni vera comunità. Il semplice aggregarsi degli individui abbandonati ormai a sé stessi è quello che chiamiamo riduzione a massa<sup>89</sup>».

Il fenomeno che, agli occhi di Röpke, minaccia di dissolvere l'ordine sociale e trasformare l'ordine economico è l'avvento storico della massa proletarizzata, alle cui richieste il vecchio assetto liberale non riesce a dare risposte. L'enorme crescita demografica e la concentrazione della popolazione, l'industrializzazione crescente, le nascenti metropoli e i loro distretti industriali hanno fatto spazio a una massa impoverita di lavoratori che, secondo Röpke, costituisce una «minaccia per la sussistenza della nostra società e impedisce alle persone di svilupparsi sia come uomini che come cittadini»<sup>90</sup>. Già dagli anni Trenta Röpke fa della demografia un parametro dirimente per la crescita economica,

---

<sup>88</sup> S. Quirico, *The constructive side of fear: Wilhelm Röpke's discourse on Europe between crisis and integration*, in «De Europa», vol. I, fasc. 1, 2018, pp. 63-73, p. 64.

<sup>89</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 222.

<sup>90</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 21.

sostenendo, malthusianamente, che il mancato raggiungimento della ricchezza promessa si deve alla sua spartizione fra una popolazione troppo abbondante. La crescita demografica è, a suo avviso, una «calamità naturale» che impone la riduzione delle nascite per aumentare il benessere. Il pericolo della massa, cioè di un soggetto collettivo disordinato e composto di «una molteplicità di individui uguali, privi di ogni gerarchia prestabilita che ne organizzi la cooperazione»<sup>91</sup>, è costituito dalla possibilità che essa si sottragga all'ordine per costruirne uno diverso. Questo è uno dei problemi fondamentali a cui l'opera di Röpke cerca di rispondere e che il suo «umanesimo economico» mira a neutralizzare irreggimentando la massa stessa entro un paradossale ordine concorrenziale e tradizionale, proprietario e comunitario. Si illustrerà qui, in primo luogo, come il disordine prodotto dalla massa nel dopoguerra costringa Röpke a disegnare una struttura sociale piramidale entro la quale riposizionare gli individui a seconda dei ruoli e delle funzioni assegnati loro da quegli «organi naturali» – la famiglia e la comunità – su cui il capitale si appoggia per valorizzarsi. In secondo luogo, si mostrerà come la risposta di Röpke alla «questione sociale» posta dalla massa ruoti attorno alla necessità di opporre alla logica assistenzialista e redistributiva dello Stato sociale un ordine proprietario che incentivi l'imprenditorialità individuale e insieme consolidi i legami famigliari.

«La crisi economica odierna può essere compresa esclusivamente come manifestazione di un mondo che è stato proletarizzato e fortemente privato delle sue forze regolative e di un'appropriata atmosfera psicologica di sicurezza, continuità e giudizio equilibrato»<sup>92</sup>.

La *Vermassung*, massificazione, costituisce un problema sociale e politico perché destabilizza la geometria societaria del liberalismo del XIX secolo e, ponendo il «rischio che tutto diventi possibile»<sup>93</sup>, apre uno spazio indomito della possibilità che mette in discussione la tenuta dei limiti su cui si fonda la società liberale. Essa è per Röpke il soggetto imprevisto che minaccia l'ordine proprietario, le norme, i valori e le istituzioni che lo sostengono. La società, con il progredire della massificazione, ha perduto «la graduata struttura tanto orizzontale, quanto verticale», trasformandosi così in «un mucchio di sabbia dove i granelli rappresentano gli individui». Questi frammenti sabbiosi vengono fatti «turbinare a caso e meccanicamente fino a formare quei cumuli che sono le masse delle grandi città, del pubblico, dei centri industriali, dei partiti di massa»<sup>94</sup>. È, quindi, la dissoluzione dei collanti societari a fare della massa un amorfo conglomerato di individui sradicati dal proprio tessuto

---

<sup>91</sup> M. Ricciardi, *La società come ordine*, cit., p. 20.

<sup>92</sup> W. Röpke, *International Economic Disintegration*, London- Edinburgh – Glasgow, William Hodge and Company, 1942, p. 4.

<sup>93</sup> W. Röpke, *Civitas humana*, cit., p.29.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.



sociale, isolati, «svuotati della propria singolarità», schiacciati in un'«uniformità quasi militare»<sup>95</sup>. *Vermassung* e *Individualismus* procedono insieme poiché la massificazione comporta «lo smembramento sociale e la distruzione della *Gemeinschaft*»<sup>96</sup>, la comunità. La massa si compone di uomini e donne

«divelti della loro comunità, che si vedono esposti al caos senza rapporti e diventano nomadi erranti che non sanno quale posto appartenga loro nella società, essendo sempre più sciolti dai legami della famiglia, della professione, del vicinato, della natura e della comunità»<sup>97</sup>.

Viene meno la «guida di un'autorità autentica» e «superiore alla massa»<sup>98</sup> e con essa il senso di «riguardo», che è per Röpke il «fondamento più elementare di ogni civiltà» e insieme il garante della «struttura sociale gerarchica»<sup>99</sup>. Se per Röpke la «società patologica» dominata dalla massa si presenta come «frantumata» e «livellata», la «società sana» si configura come una struttura «con molti gradini intermedi». Quest'ultima ha una «costituzione necessariamente gerarchica», cioè organizzata a seconda delle funzioni sociali, prestazioni, qualità direttive, in cui ciascuno «ha la fortuna di ben conoscere la propria situazione»<sup>100</sup>. Ciascuno sa quale posizione gli corrisponde e ne accetta gli oneri.

«Mentre una tale società si fonda sulla funzione ordinatrice di comunità pure, piene di umano colore (rapporti di vicinanza, di famiglia, comune, Chiesa professione), la società negli ultimi cento anni si è sempre più allontanata da un tale ideale, spezzettandosi in branchi di individui astratti, i quali sono compressi insieme a guisa di termiti, come esseri che null'altro facciano se non adempire a una funzione sociale»<sup>101</sup>.

Röpke esplicita l'influenza del pensiero di Alexander Rüstow e José Ortega y Gasset in questi passaggi. Come si è visto, durante il *Colloque* Lippmann Rüstow interpreta la crisi del liberalismo come una «crisi di integrazione» della società, ovvero come l'esito del dissolvimento dell'«unità piramidale integrata», nella quale comunità e famiglia si articolano e danno forma a quelle «gerarchie naturali» che la società nel suo complesso deve incaricarsi di riprodurre. La contaminazione risulta

---

<sup>95</sup> W. Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach, Rentsch, 1958, tr. it. di Nino Portinaci, *Al di là dell'offerta e della domanda: verso un'economia umana*, D. Antiseri, F. Felice (a cura di), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, p. 46.

<sup>96</sup> A. Zanini, *Ordoliberalismo: Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Bologna, il Mulino, 2022, p. 328.

<sup>97</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 222.

<sup>98</sup> Ibid., p. 220.

<sup>99</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 17.

<sup>100</sup> Ibid., p. 16.

<sup>101</sup> Ibid.,

reciproca, tanto che nel 1961 Rüstow dedica al problema dell'irreggimentazione della massa un saggio, dove mette in luce la predisposizione delle masse a farsi irreggimentare da regimi totalitari proprio a causa della dissoluzione delle «tradizionali forme di integrazione»<sup>102</sup>. Ritorna in queste pagine la medesima semantica röpkeiana della massa come «umanità polverizzata, vasto deserto di granelli individuali di sabbia»<sup>103</sup>, così come ritornano i medesimi timori espressi da Röpke nel saggio dedicato ai problemi della Germania nazista rispetto alla vulnerabilità della massa all'ipnosi ideologica e propagandistica di leader autoritari<sup>104</sup>. Anche per Rüstow il suo carattere amorfo viene reso compatto dai regimi dittatoriali che, mediante strumenti ideologici, la trasformano in un blocco monolitico, dissolutore dei legami comunitari. Tale fenomeno può combattersi, secondo Rüstow, solo con l'applicazione del «*Subsidiaritätsprinzip*»<sup>105</sup>, ovvero il principio di sussidiarietà, già proposto da Röpke, secondo cui nel corpo gerarchizzato della società devono articolarsi organicamente strutture autonome e decentralizzate d'autorità.

Similmente Ortega y Gasset nel noto saggio pubblicato nel 1930, *La rebelion de las masas*, frequentemente citato nel corso della trilogia röpkeiana, mette in luce gli effetti politici, morali, economici religiosi dovuti all'«avvento delle masse al pieno potere sociale»<sup>106</sup>. Assistendo all'ingresso delle masse sulla scena della storia Ortega osserva:

«la moltitudine, improvvisamente, s'è fatta visibile, si è installata nei luoghi migliori della società. Prima, se esisteva, passava inavvertita, occupava il fondo dello scenario sociale; adesso s'è avanzata nelle prime linee, è essa stessa il personaggio principale»<sup>107</sup>.

Ciò che lo preoccupa è la violazione dei limiti vigenti nella società, «aristocratica per essenza», da parte di masse «non qualificate» e «incapaci per definizione di dirigere la propria esistenza», venute al mondo per essere «dirette, influenzate, rappresentate fino a cessare di essere masse»<sup>108</sup>. Alla fine del XVIII secolo la rivoluzione francese, introducendo un «nuovo ordine che ha capovolto quello tradizionale»<sup>109</sup>, e ha consentito al popolo di avvalersi dell'«esperienza scientifica, industriale» e quindi tecnica necessaria per cambiare la propria condizione e mettere fine alla povertà e al pericolo cui prima era abituato. Ortega si confronta con le prognosi catastrofiche del suo tempo, che in un

---

<sup>102</sup> A. Rüstow, *Organic Policy (Vitalistic Policy) vs Mass Irregimentation*, in A. Hunold, *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*, Zurigo, D. Reidel Publishing Company, 1961, pp. 171-190. p. 171.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>104</sup> W. Röpke, *Die deutsche frage*, Erlenbach, Rentsch, 1945, *Il problema della Germania*, Politeia, Milano, Rizzoli, 1946.

<sup>105</sup> A. Rüstow, *Organic Policy (Vitalistic Policy) vs Mass Irregimentation*, cit., p. 175.

<sup>106</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1929, trad. it. *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1962, p. 29.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 77-78.

clima di demoralizzazione continentale, annunciavano, come il *Der Untergang des Abendlandes* di Spengler, l'imminente *finis Europae*. Così, Ortega interpreta «la ribellione delle masse» come la causa di quella che Walther Rathenau ha chiamato «l'invasione verticale dei barbari»<sup>110</sup>, motore della corrosione dei tessuti vitali della civiltà occidentale. Il problema del «nuovo popolo viziato» non è solo l'«indocilità» e il mancato rispetto delle gerarchie, ma il generale misconoscimento di ogni forma di limite: «tutto gli è permesso e nulla gli è obbligato»<sup>111</sup>. Mentre «l'uomo eletto» sente un'intima necessità di appellarsi a una norma superiore e dà senso alla vita ponendo al servizio di un ordine trascendentale, l'uomo-massa «si sente sovrano della vita» e impone ciecamente le sue posizioni<sup>112</sup>. L'uomo medio, che rifiuta di affidarsi all'élites tradizionali costituisce, per Ortega, una sorta di perversione della natura: se per costituzione dovrebbe essere portato a cercare e a rispondere a un'istanza superiore, pretendere di governarsi da sé significa «andare contro al proprio destino»<sup>113</sup>. L'«indocilità intellettuale» della massa è la fonte della sua «indocilità politica» e il rifiuto di sottoporsi alle regole che la verità impone la rende «sediziosa». Integrare le masse nelle istituzioni liberali deve essere il fine politico prioritario deviando il processo che porta pericolosamente alla democrazia di massa. Quest'ultima implica, infatti, il rischio di una corruzione catastrofica dei valori costitutivi della civiltà occidentale. La convinzione di poter debitamente pretendere tutto ciò che si vuole porta l'uomo-massa a servirsi illimitatamente dello Stato per sopperire a ogni suo bisogno, finendo così per «agire per sé stesso agendo attraverso e per lo Stato». La «statizzazione della vita» è per Ortega y Gasset il maggior pericolo contemporaneo perché l'illimitato interventismo statale produce «l'annullamento della spontaneità storica che, in definitiva, sostiene, nutre e sollecita il destino degli uomini»<sup>114</sup>.

Röpke riprende l'«uomo-massa» di Ortega y Gasset attraverso quello che definisce l'*homo insipiens gregarius*, pericoloso proprio perché, pretendendo di affermare un «pensiero della massa che viene dalla massa stessa», infrange la gerarchia spirituale e smette di appellarsi a chi detiene l'*auctoritas*. Come Ortega, egli nutre timore per una «statizzazione della vita» risultante da un interventismo statale continuamente chiamato in causa dalla massa. La massa è, per Röpke, viziosa proprio perché pretende dallo Stato<sup>115</sup> un'erogazione di beni e servizi che gli individui rinunciano a procurarsi da sé:

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 74.

<sup>111</sup> Ibid., p. 79.

<sup>112</sup> Si veda D. Palano, *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

<sup>113</sup> Ibid., p. 137.

<sup>114</sup> Ibid., p. 141.

<sup>115</sup> Sul rapporto fra massa e Stato Walter Eucken già nel 1933 scriveva in *Trasformazioni strutturali dello Stato e crisi del capitalismo* che nel dopo guerra le masse di lavoratori si sono servite dello Stato per pretendere migliori condizioni salariali e lavorative, facendone non solo una leva della loro lotta contro il capitalismo, ma il «portatore di un ordine economico anticapitalistico» (p. 29). Le ragioni del superamento del capitalismo in uno «Stato totale che ingloba l'economia ed è il più autarchico possibile» sono da ritrovarsi secondo Eucken nel «crollo dell'ordine sociale tradizionale in atto a partire dal XVIII secolo» (p. 30). La fede nella religione è stata sostituita dalla fede nello Stato totale: «oggi

venendo meno lo sforzo di custodire e moltiplicare la proprietà, «si radica la pigra attitudine ad attendersi la sicurezza dello Stato assistenziale e della piena occupazione»<sup>116</sup>. Lo «Stato dispotico delle masse»<sup>117</sup> intervenendo per implementare politiche sociali non fa altro che incrementare la proletarizzazione. La «massificazione» della società è intimamente legata alla proletarizzazione, intesa da Röpke come una situazione sociale e antropologica livellante, caratterizzata dalla dipendenza economica e sociale, dallo sradicamento da «comunità organiche di convivenza», dallo svilimento spirituale, dall'allontanamento dalla natura e dall'anonimato del lavoro. Essa «minaccia più di qualunque altra cosa la sussistenza della società»<sup>118</sup> perché impedisce a milioni di uomini e donne di sviluppare la propria individualità.

«Essere schiacciati come pecore o soldati in enormi fabbriche: devolvere importanti ore vitali al lavoro sotto un regime eteronomo e senza realizzare pienamente il senso e la dignità del lavoro individuale; essere sradicati dai legami naturali; ritornare nelle sporche periferie e concepire il benessere nel divertimento come insensato, meccanizzato e devitalizzato come il lavoro stesso; essere dipendente ogni minuto della giornata dalle forze anonime della società; vivere dipendenti dal salario giornaliero: questi e molti altri fatti costituiscono il vero problema del proletariato»<sup>119</sup>.

Il problema originato da queste condizioni di vita è l'imprevedibilità delle condotte del proletariato, da un lato, a causa della sua insoddisfazione montante, dall'altro, a causa della perdita di contatto con le infrastrutture d'ordine della società: valori condivisi e istituzioni tradizionali. Per evitare questo rischio, un'élite formata da *clercs* – scienziati, pubblicisti e magistrati – dovrebbe, secondo Röpke, condurre e orientare gli individui. Tuttavia, la vera condizione della conservazione della propria individualità e insieme della propria posizione all'interno della società è il venir meno di uno Stato interventista. Per questo, afferma Röpke citando Wilhelm Heinrich Riehl, «l'unica idea salvatrice è che il ceto operaio possa trasformarsi ed anche elevarsi da solo, senza dover prima riformare quasi

---

l'agricoltore, così come l'impiegato e il lavoratore, sono inclini a scaricare la responsabilità sullo Stato, al quale chiedono aiuto come se fosse un loro diritto scontato» (p. 31). Per spiegare questa evoluzione Eucken incrimina le «forze caotiche delle masse» (p.35), imputa l'era delle masse alla «democratizzazione del mondo e alla liberazione che ne risulta delle forze demoniache in seno al popolo» (pp. 41-42). La Rivoluzione francese è individuata come momento originario del processo involutivo che ha portato a un'eccessiva democratizzazione e a una conseguente eccessiva influenza dei partiti e delle masse organizzate sullo Stato e sull'economia. L'esito è stato la distruzione dello Stato liberale e la creazione dello «Stato economico interventista» (p. 32), il quale agisce prevalentemente secondo la volontà dei gruppi di interesse, mettendo così in crisi la possibilità stessa del capitalismo. Venuta meno la centralità della religione, le masse hanno cercato di colmare il vuoto spirituale aderendo a pseudo-religioni, fra cui lo Stato totale (p. 30). W. Eucken, *Trasformazioni strutturali dello Stato e crisi del capitalismo*, in «Filosofia Politica», 1/ 2019, pp. 23-44. Cfr. O. Malatesta, *L'ordoliberalismo delle origini e la crisi della Repubblica di Weimar. Walter Eucken su Sombart, Schumpeter e Schmitt*, in «Filosofia Politica», 1/ 2019, pp. 67-82.

<sup>116</sup> W. Röpke, *Al di là dell'offerta e dell'offerta*, cit., p. 26.

<sup>117</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 191.

<sup>118</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 21.

<sup>119</sup> W. Röpke, *International Economic Disintegration*, cit., p. 3.

tutto il resto del mondo»<sup>120</sup>. La soluzione che Röpke identifica per far fronte alla «questione sociale»<sup>121</sup> e impedire che il malcontento della massa proletaria la induca a riporre le proprie speranze nel socialismo – definito da Röpke come «la malattia mortale del nostro tempo»<sup>122</sup> – è «colmare lo scarto fra proletariato e borghesia, redimendo i proletari e rendendoli cittadini nel senso più vero e nobile, facendone membri effettivi della *civitas*»<sup>123</sup>. Affinché i proletari possano effettivamente essere integrati nell'ordine sociale è necessario eliminare la loro sempre potenzialmente sediziosa parzialità facendo di ciascun individuo un piccolo proprietario. La *redemptio proletarium*, che Röpke invoca richiamandosi all'enciclica papale *Quadragesimo Anno*, deve avvenire ristabilendo l'autentica relazione d'ordine: la proprietà, che al contempo individualizza, quindi spoliticizza, la società e inserisce ciascun individuo dentro rapporti societari. In quanto strumento necessario all'indipendenza del godimento, la proprietà, infatti, è l'«attributo necessario della libertà»<sup>124</sup>. Röpke non auspica, quindi, l'aumento dei salari e la riduzione del tempo di lavoro, ma la reintegrazione della massa nelle strutture societarie di appartenenza e la ricostituzione di quello che, richiamandosi a Rüstow<sup>125</sup>, arriva a chiamare «*optimum* vitale della popolazione»<sup>126</sup>. Quest'ultimo è dato dalla ricostruzione delle condizioni di integrazione sociale degli individui e delle condizioni di benessere materiale minimo che rendono possibile, incentivando e insieme disciplinando, l'imprenditorialità di ciascuno sul mercato. La massa proletaria deve, quindi, in primo luogo, essere reinserita in quelle istituzioni societarie – la comunità e la famiglia – che devono riaffermare valori e norme per impedire che il vuoto creato dalla secolarizzazione sia colmato dalla mal risposta fiducia in uno Stato delle masse<sup>127</sup>. In secondo luogo, deve essere sottratta da una condizione di povertà estrema che rischia di far divampare «sentimenti antagonisti»<sup>128</sup>. La mancanza di proprietà comporta infatti per i proletari la perdita non solo della loro «natura umana», ma anche dell'attaccamento al possesso e dell'attitudine

---

<sup>120</sup> Citato in W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 279.

<sup>121</sup> Si veda R. Fèvre, *Walter Eucken et Wilhelm Röpke face à la 'nouvelle' question sociale*, in «Revue d'Histoire de la Pensée Economique», 3.1, 2017, pp. 209-240.

<sup>122</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 173.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> Risulta evidente il richiamo contenuto nell'*optimum vitale* alla *Vitalpolitik* di Rüstow. Quest'ultima ha l'obiettivo di ottenere un'«economia umana» come fondamento dell'impresa. Per Rüstow come per Röpke il benessere degli individui non può essere risolto esclusivamente mediante l'aumento dei salari e la riduzione del lavoro. I salari devono mantenersi a un livello tale che non faccia scattare il vortice inflattivo dei prezzi. La *Vitalpolitik*, pur non esplicitando attraverso quali dispositivi economici, deve produrre integrazione umana e connettere individui e proprietà, in modo da indurre senso di responsabilità sia verso l'impresa sia verso un certo ordine – l'ordine proprietario – che va tutelato, non messo in discussione. La diffusione capillare della proprietà privata deve offrire il fondamento per l'imprenditorialità diffusa e una pervasiva articolazione della libertà economica con la responsabilità individuale. Sul tema si veda A. Rüstow, *Organic Policy (Vitalistic Policy) vs Mass Irregimentation*, in A. Hunold, *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*, cit., pp. 171-190; W. Bonefeld, *Human economy and social policy: On ordo-liberalism and political authority*, in «History of the Human Sciences», 26/2, aprile 2013, pp. 106-125;

<sup>126</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 58.

<sup>127</sup> Si veda E. Lederer, *State of the Masses: The Threat of the Classless Society*, New York, W. W. Norton & Company, 1940.

<sup>128</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 112.

all'investimento, predisponendola così a cedere alle promesse socialiste di un miglioramento delle condizioni materiali per via dell'intervento redistributivo dello Stato. La proprietà, in quanto principio «antropologico e sociologico»<sup>129</sup> è, per Röpke, l'autentica relazione d'ordine: non solo essa forma individui proprietari, che pensano la proprietà come qualcosa di proprio e intangibile che va difeso. Ma li educa anche a una «volontà di possesso», insinuando il «senso del risparmio, il confronto fra il presente e l'avvenire, il senso di continuità e conservazione, la volontà di indipendenza e un preciso senso di famiglia»<sup>130</sup>. La proprietà è, in questo senso, il principio tramite cui neutralizzare il rischio di livellamento portato dalla massa proletaria, e insieme il principio cardine della riproduzione della società di mercato e delle sue istituzioni conservatrici.

## 2.2 I germi del disordine: rivoluzione, saint-simonismo eterno e *hubris* della ragione

Il disordine e la potenziale sediziosità delle masse sono l'esito di fenomeni storici e politici di lungo periodo che trovano nell'età delle rivoluzioni e nel razionalismo illuminista la loro origine. In essi Röpke individua il germe del patologico esercizio di una libertà che non si fa incasellare all'interno di un ordinamento, nella convinzione di poterlo sovvertire o ricreare *ex novo* sulla base di un disegno razionale individuale o collettivo. Tracciandone il percorso di contagio all'interno dello scientismo, del positivismo, del «saint-simonismo eterno», del liberalismo economico e dello Stato assistenziale Röpke individua la cura nell'istituzionalizzazione dell'ordine gerarchico della società, cui ciascun individuo deve conformarsi. Si ripercorrerà qui l'analisi genealogica che Röpke offre della crisi sociale del suo tempo mettendo in luce i diversi modi in cui l'ordine e i rapporti sociali che lo sostengono sono stati sfidati e minacciati. Ponderando accuratamente, da un lato, gli eccessi della libertà rivoluzionaria, della libertà della ragione che pretende di applicare alla realtà empirica l'«assoluto», della libertà economica che concorre sul mercato seguendo il solo motore dell'interesse, e, dall'altro, la carenza di responsabilità e di imprenditorialità individuale di fronte allo Stato assistenziale, Röpke inchioda la libertà individuale a un perfetto equilibrio fra il rispetto di un ordine sociale e culturale conservatore e l'iniziativa imprenditoriale sul mercato.

Le origini della crisi sono da Röpke rintracciate nella «rivoluzione politica» e nella «rivoluzione economica» verificatesi fra il XVIII e il XIX secolo<sup>131</sup>. Dichiarando di voler prendere le distanze tanto dalle posizioni «radicali dottrinarie», quanto da quelle «reazionarie»<sup>132</sup>, Röpke non liquida a monte la rivoluzione e anzi le attribuisce, come concetto e fenomeno storico, un innegabile carattere

---

<sup>129</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 252.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>131</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 47.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 48.

liberatore<sup>133</sup>. La rivoluzione politica in Occidente (il riferimento è alla Rivoluzione francese, ma non solo) avrebbe tentato di eliminare, attraverso la democrazia e il liberalismo, violenza e oppressione. Il suo fallimento si deve tuttavia all'alleanza con un «razionalismo fallace e ostinato»<sup>134</sup> a causa del quale essa ha finito per perpetuare invece che abbattere l'assolutismo. È stato questo il caso della Rivoluzione francese – «gigantesca catastrofe»<sup>135</sup> dalle «incalcolabili conseguenze»<sup>136</sup> – che, «con la cecità sociologica del razionalismo confuse la malvagia violenza con l'ordine, la gerarchia, l'armonia e l'autorità, senza distinguere l'aristocrazia dall'*aristia*»<sup>137</sup>. Per combatterne il carattere violento, la Rivoluzione francese distrusse, secondo Röpke, ciò che c'era di buono dell'*Ancien regime*: «l'edificio sociale», cioè «ordine, armonia, regole, norme, continuità, autorità, gerarchia»<sup>138</sup>. Se quindi in astratto la rivoluzione ha un potenziale emancipatorio, l'«autentica rivoluzione è una crisi catastrofica per la società» in quanto costituisce «una sua potenziale paralisi mortale»<sup>139</sup>. Essa abbatte le istituzioni su cui si regge la società, produce «dissoluzione e livellamento», fa «di tutto *tabula rasa*»<sup>140</sup>, cancellando così la storia e interrompendone il *continuum* del tempo. Essa produce l'arresto degli ingranaggi societari lasciando gli individui in preda a un'indomita e caotica libertà:

«La rivoluzione francese ha creduto di dover eliminare insieme alla gerarchia sfruttatrice, che era allora per tutti insopportabile, ogni genere di gerarchia; dimenticò che senza una gerarchia, vale a dire senza ordinamento verticale e orizzontale, non è possibile ad alcuna società di sussistere e che un sistema sociale ed economico fondato come elemento ordinatore sulla sola libertà cade in preda al dissolvimento e quindi al dispotismo, che in fondo altro non è che anarchia organizzata»<sup>141</sup>.

Pur non intendendo evidentemente riportare *in auge* la società d'*Ancien regime*, Röpke ritiene, però, che «il moderno governo rivoluzionario sia il virus che si è formato nei cadaveri delle monarchie europee prima in Francia, poi nel 1917 in Russia»<sup>142</sup> e che abbia costituito l'inizio di una progressiva

---

<sup>133</sup> In *Civitas Humana* Röpke definisce «rivoluzionario» il carattere della concorrenza proprio in virtù del suo presunto carattere innovativo e al contempo liberatore tanto rispetto al collettivismo, quanto al capitalismo (inteso come sistema monopolistico).

<sup>134</sup> Anche Louis Rougier, uno dei padri del neoliberalismo, individua un nesso fra spirito rivoluzionario e razionalismo. Se i suoi studi sulla nascita e sulla diffusione del cristianesimo lo inducono a paragonare i cristiani ai giacobini e ai bolscevichi in quanto «razza esecrabile che cospira contro l'ordine stabilito» e che rifiuta tutte le «ragioni per dire sì alla vita: la famiglia, la patria, l'onore civico, le arti» la sua lettura del razionalismo lo porta a individuarvi all'interno i germi dell'uguaglianza e della democrazia, ai quali contrappone un principio elitario di rappresentanza e un governo capace di rispettare le restrizioni imposte dalla natura stessa della società, cioè la disuguaglianza naturale degli individui. Si veda L. Rougier, *La mystique démocratique : ses origines, ses illusions*. Paris, Editions Albatros, 1983.

<sup>135</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 51.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>139</sup> *Ibid.* p., p. 53.

<sup>140</sup> W. Röpke, *Al di là dell'offerta e dell'offerta*, cit., p. 76.

<sup>141</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 53.

<sup>142</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 164.

decadenza della civiltà occidentale culminata nella società di massa, nel collettivismo e nel nichilismo. L'eco burkiana nella lettura di Röpke è del tutto evidente: per Burke infatti «fare una rivoluzione significa sovvertire l'antico ordinamento del proprio paese; e non si può ricorrere a ragioni comuni per giustificare un così violento procedimento»<sup>143</sup>. Essa, cioè, rimuove le antiche istituzioni, tradizioni, il senso comune, i rapporti sociali tradizionali, considerandoli «contro natura e contro ragione»: nel 1792 il matrimonio viene dichiarato un contratto civile e nel 1794 il numero di divorzi supera quello dei matrimoni. L'autorità paterna viene fortemente limitata e la legge sulla primogenitura viene messa definitivamente da parte con conseguenze per la proprietà e per la famiglia. I nuovi codici civili scindono il rapporto prima quasi consustanziale fra la proprietà, la famiglia, la chiesa e i monasteri e mirano a individualizzare quanto più possibile la proprietà privata portando, così, a una più complessiva individualizzazione dei rapporti sociali<sup>144</sup>. La Rivoluzione francese ha generato questi esiti, secondo Röpke, perché mossa da un «abuso dell'intelletto»<sup>145</sup>, cioè da un'attribuzione alla ragione di compiti che eccedono le sue possibilità misconoscendone i limiti. La presunzione di autonomia e totale libertà nell'applicazione dell'intelletto alla realtà inganna la mente umana facendola sbandare contro un ordine delle cose che chiude l'orizzonte all'«ostinazione all'assoluto». Questo avviene al «fanatico per la libertà che domanda la libertà assoluta senza accorgersi che una libertà senza vincoli è peggiore della servitù», all'«apostolo dell'uguaglianza che sovraneamente si pone al di là del fatto brutale che la vita è disuguaglianza e varietà», al «socialista che costruisce il suo Stato ideale senza tener conto dell'immutabile natura umana e del carattere antropologico-vitale della proprietà», alla «femminista, la quale esige la completa eguaglianza del suo sesso al sesso maschile e non vede il grazioso particolare che i sessi non senza ragione sono stati fatti diversi»<sup>146</sup>. Il razionalismo «fallace» è pertanto quello che, guidato dalla propria *hubris*, «ignora la bussola morale» e pensa, anche in questo caso, di poter abbattere «l'edificio sociale», le gerarchie e le norme che lo sostengono. La pretesa prometeica di poter trasformare la realtà secondo il proprio

---

<sup>143</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), trad. it., *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, (a cura di A. Martelloni), in E. Burke, *Scritti politici*, Torino, UTET, 1963, pp. 149-443, p. 349.

<sup>144</sup> R. Nisbet, *Conservatism. Dream and Reality*, cit., p. 27.

<sup>145</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit. p. 60. Si vedrà nel prossimo capitolo che Hayek già nel 1941 aveva scritto un articolo *The Counter Revolution of Science*, che Röpke cita in *Civitas Humana* (p. 124) proprio rispetto agli errori del razionalismo che si sono rivelati nell'empirismo e nel positivismo. Hayek estende queste riflessioni in un noto libro dal medesimo titolo, pubblicato nel 1955, e tradotto poi in italiano come *L'abuso della ragione*, dove illustra le ragioni dell'individualismo metodologico e lo contrappone al collettivismo metodologico, il quale reifica i concetti collettivi (come lo Stato, il partito, la classe, il popolo) dando luogo di conseguenza a politiche liberticide. La concezione collettivistica è un impasto di scientismo, costruttivismo e storicismo che Hayek la analizza all'interno degli scritti di Saint-Simon, in quelli di Comte, e di Hegel. E se nella società prefigurata da Saint-Simon «chiunque non ubbidisca ai comandi sarà trattato dagli altri come un quadrupede», da Hegel e Comte scaturisce, per Hayek, «la principale fonte di quella *hubris* collettivistica che aspira a una 'direzione cosciente' di tutte le forze della società», la fonte, in breve, del totalitarismo nazifascista e del totalitarismo comunista. Cfr. F. von Hayek, *L'abuso della ragione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

<sup>146</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 61.



disegno razionale porta gli individui ad affermare, al di sopra e contro l'“ordine naturale”, un punto di vista prospettico soggettivo, una libertà priva di vincoli. Citando Burke, Röpke afferma che non può esistere società senza porre freni «alla volontà e agli appetiti sfrenati»<sup>147</sup>. La libertà è tale se esercitata entro i limiti che l'ordine in cui si colloca le impartisce: una volta superati diventa invece un limite per sé stessa e per gli altri.

Quest'uso errato della ragione è per Röpke un fondamentale elemento genetico del declino della cultura occidentale perché ha fatalmente influenzato correnti di pensiero portanti del XIX e XX secolo: il positivismo, lo scientismo, il liberalismo economico, fino ad arrivare al collettivismo. La superbia della razionalità rivoluzionaria si ritrova infatti nella «ragione fisico-matematica» che applica lo spirito geometrico alla società schiacciando la complessità dell'uomo in quanto «creatura spirituale-morale»<sup>148</sup>. Il positivismo e lo scientismo, che Röpke riconduce a Condorcet, all'École Polytechnique, a Saint-Simon e a Comte, hanno finito per forgiare una mentalità ingegneristica che pensa gli uomini come macchine e la società come un oggetto modificabile secondo arbitrio. La tendenza a «costruire geometricamente economia, Stato e società secondo pretese norme scientifiche» è ciò che Röpke riscontra in quello che definisce «saint-simonismo eterno»: una concezione meccanico-quantitativa della vita sociale che unisce il «culto del colossale» e un bisogno di dominio tecnico dell'organizzazione umana che rifiuta l'adesione a valori trascendenti<sup>149</sup>. Il saint-simonismo ha, secondo Röpke, in sé i germi del socialismo, del «capitalismo colossale largamente organizzato» e di un collettivismo, come quello di Wells o Mannheim, «i quali professano apertamente il concetto di società come macchina e pretendono seriamente di realizzare l'incubo di un inferno della civiltà contraddistinto dalla completa strumentalizzazione e funzionalizzazione dell'uomo»<sup>150</sup>.

Ulteriore esito del positivismo, che «nega logicamente ogni contenuto assoluto di verità all'esperienza interiore»<sup>151</sup>, è il relativismo dei valori. «Nessuna mente sana» mette in discussione «le idee elementari di norma e valore che riguardano la vita della società e dell'economia»: si tratta di «costanti antropologiche» che vanno prese come dati di fatto perché corrispondono alla «natura psico-fisica dell'uomo»<sup>152</sup>. Norme e valori sono invarianti della natura umana, per cui la loro negazione è potenzialmente sovversiva. Il relativismo disconosce la chiara distinzione fra «rapporti giusti con la proprietà, con l'altro sesso, con i figli, con il lavoro e l'ozio»<sup>153</sup>, gettando così «gli *humanitas commercia* in un pericoloso disordine»<sup>154</sup>. La *hybris* della ragione, alla radice secondo

---

<sup>147</sup> W. Röpke, *Civitas humana*, cit., p. 113.

<sup>148</sup> Ibid., p. 126.

<sup>149</sup> Ibid., p. 132.

<sup>150</sup> Ibid., p. 132.

<sup>151</sup> Ibid., p. 127.

<sup>152</sup> Ibid., p. 153.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Ibid., p. 154.

Röpke tanto del fenomeno rivoluzionario, quanto del positivismo, deve, quindi, essere arginato opponendole, appunto norme e valori che non possono essere modificate perché «invarianti», cioè naturalizzate.

### 2.3. L'anomia del *laissez-faire* e lo Stato dispotico della massa

L'«idea teologica-metafisica della ragione che guida ogni cosa per il meglio»<sup>155</sup>, manifesta nel razionalismo e nella metodologia positivista, ha avuto effetti perniciosi anche sul liberalismo economico. Il razionalismo ha, infatti, portato l'economia politica a basarsi su un *homo oeconomicus*, incurante del ruolo di criteri extra-economici nella guida del comportamento umano sul mercato e nelle altre sfere della società. La fiducia nella spontanea armonia degli interessi avrebbe portato non solo a misconoscere le condizioni giuridiche e istituzionali della concorrenza, ma anche a sottovalutare i suoi effetti sociali negativi. La concorrenza, infatti, per quanto sia indispensabile per il funzionamento dell'economia, se lasciata a sé stessa conduce alla disintegrazione del corpo sociale. Il *laissez-faire* ha lasciato gli individui completamente liberi di agire secondo il solo criterio dell'interesse privato, dissolvendo così quei legami comunitari che garantiscono la tenuta dell'ordine sociale. Il non interventismo statale ha fatto sì che si creassero gruppi di potere – cartelli, monopoli, trust da un lato, sindacati e associazioni dei lavoratori, dall'altro – che hanno poi acquisito un'influenza predominante sulle decisioni politiche. In generale, il rifiuto di qualsiasi inquadramento morale, politico e istituzionale in quanto indebita intromissione nel campo della libera azione degli interessi individuali ha agevolato la dissoluzione del tessuto e dell'ordine della società. Lo scioglimento di ogni vincolo posto agli egoismi individuali ha portato non solo a una legittimazione di un concetto anarchico e, quindi, ingovernabile di libertà, ma anche a un mercato sprovvisto di strumenti adatti ad arginare la crisi e a provvedere ai bisogni sociali, aprendo, in tal modo, la strada a un sempre più diffuso consenso verso soluzioni di stampo collettivista.

L'esito ultimo della direzione meccanicista della società si ritrova paradossalmente, secondo Röpke, nell'economia pianificata adottata dai modelli sociali collettivisti che sostituiscono il libero meccanismo dei pezzi con una struttura decisionale che li fissa *ex ante* e autoritativamente, ledendo attraverso il dirigismo<sup>156</sup> la libertà degli individui. Il collettivismo è presentato da Röpke come il

---

<sup>155</sup> Ibid., p. 122.

<sup>156</sup> Sebbene il principale obiettivo polemico della critica alla pianificazione siano modelli politici «collettivisti» è necessario tenere presente che il modello dell'economia centralmente amministrata che avevano in mente Röpke, come Eucken e Müller-Armak negli anni Quaranta non era l'Unione Sovietica, visto che molte delle caratteristiche istituzionali associate all'economia socialista si instaurarono negli anni Cinquanta. Il riferimento è invece il nazionalsocialismo tedesco della Germania contemporanea. Si veda sul tema K. Tribe, *Strategie of Economic Order. German Economic Discourse, 1750-1950*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 207. Se le politiche economiche interventiste naziste sono culminate nella regolazione intensiva del paese e nel controllo dei prezzi, va tenuto presente che sin dai

nemico a cui bisogna dichiarare guerra, come il pericolo imminente di fronte al quale dover difendere la libertà, l'individuo e i valori del pensiero cristiano occidentale. Esso impone infatti una struttura economica e politica «autocratica» e «illiberale» in cui lo Stato «non ha limiti» nel suo potere decisionale. Abbattendo le «colonne di sostegno della società», cioè «la tradizione, la stabilità della valuta, della persona e del patrimonio, la comunità»<sup>157</sup> lo Stato collettivista fonde insieme la massa, estinguendo la libertà degli individui e rendendoli dipendenti. L'assistenzialismo dello Stato collettivista annichilisce il principio cristiano della carità e «spezza la molla segreta di una sana società, cioè il senso di responsabilità» e «sposta il centro vitale dalla famiglia – che è l'organo di assistenza autentica e naturale – e le altre comunità vere e autentiche, allo Stato»<sup>158</sup>. Le misure che adotta vanno incontro alle pretese delle masse «contro la proprietà, la legge, l'articolazione sociale, la tradizione, la continuità e l'interesse generale». Lo Stato sociale è, come già indicava Ortega y Gasset, la funesta espressione della rivolta delle masse contro *l'élite* e del dissolvimento di principi morali un tempo accettati da tutti come evidenti e naturali. Nessuno è più motivato a provvedere a sé stesso perché lo sforzo privato viene reso superfluo dall'assistenza sanitaria pubblica, da alloggi ed educazione sociali che aumentano le prestazioni dello Stato e diminuiscono i rischi dell'individuo<sup>159</sup>. Lo Stato assistenziale è in questo senso per Röpke l'emblema della decadenza della società occidentale:

«il progresso si valuta dalla misura in cui le popolazioni risolvono individualmente e responsabilmente – attraverso risparmio, assicurazione e aiuto volontario collettivo – il problema della previdenza. Solo ciò è degno di uomini liberi: non la continua attesa di aiuti»<sup>160</sup>.

Lo Stato assistenziale poteva avere un'utilità sociale, secondo Röpke, quando «gli operai erano troppo poveri per aiutarsi da soli, troppo paralizzati dalla loro posizione di proletari per essere previdenti, troppo bruscamente strappati dal loro tessuto sociale per contare sull'aiuto solidale delle piccole

---

tempi di Bismark il dirigismo era il quadro primario della politica economica tedesca. All'inizio del XX secolo i liberali permisero di subordinare la loro agenda domestica di liberalizzazione politica ed economica allo sforzo di Bismark di stabilire l'unità tedesca sotto la monarchia prussiana, diffondendo un forte sentimento nazionalista, imponendo una debole legislatura nazionale, un forte esecutivo monarchico e a un capitalismo sempre più statalista. Il libero mercato imposto dal trattato di Versailles viene percepito dai tedeschi come fortemente ingiusto. A partire del 1925 le conseguenze economiche della guerra si vedono nelle pressioni per ottenere sussidi e nell'adozione di politiche protezioniste. Poiché il partito liberale non riusciva a presentare un'alternativa liberale al dirigismo socialista e alla destra nazionalista, cartelli e protezionismo divennero a poco a poco accettati come elementi costitutivi del dopo guerra tedesco. Si veda in proposito S. Gregg, *Ruin and Reform: the Crisis of German Economic Liberalism*, in *Wilhelm Röpke's Political Economy*, Edward Elgar, Cheltenham - Northampton, 2010, pp. 17-44.

<sup>157</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., pp. 191-192.

<sup>158</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p.184.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 173.

comunità»<sup>161</sup>. Avendo però le masse, secondo Röpke, beneficiato molto dell'economia capitalistica del dopo guerra, il rischio cui ora vanno incontro è quello dell'asservimento allo Stato sociale, il quale non è altro, afferma Röpke alla fine degli anni Cinquanta, che «la protesi di una società mutilata dal proletariato»<sup>162</sup>. Le promesse dello Stato sociale non sono infatti per lui altro che demagogia, utilizzata per compiere una «rivoluzione sociale che si propone di livellare al massimo i redditi e i patrimoni»<sup>163</sup>, sottraendo agli uomini liberi la disponibilità dei loro guadagni attraverso le imposte. Modello fallimentare è il Piano Beveridge, che – come si vedrà meglio nel capitolo successivo – ha tentato di integrare l'«ideologia egualitaria dello Stato assistenziale con quella di una piena occupazione inflazionistica»<sup>164</sup>. Ciò che deve essere assicurato alla massa sono «condizioni che la preservino dall'amarezza di un'ancor più grave miseria, né più né meno»<sup>165</sup>. Inoltre, il tentativo di livellamento, sostenuto – come afferma Tocqueville, ripreso da Röpke – dall'«odio inestinguibile nei popoli democratici contro i più piccoli privilegi»<sup>166</sup> impedisce alle classi più elevate di «esercitare funzioni di mecenatismo» e porta alla graduale concentrazione di tutti i poteri decisionali nelle mani di uno «Stato dispotico»<sup>167</sup>. I lavoratori, soffocati dagli interventi statali, non hanno più stimoli a elevare la propria condizione sociale e si riducono, come afferma Tocqueville ancora citato da Röpke, a gregge timido e industrioso, di cui il governo è il pastore.

In *Angebot und Nachfrage* Röpke definisce la teoria economica keynesiana come un prodotto della mentalità meccanica e ingegneristica e si augura che «venga presto il tempo in cui Keynes sia riconosciuto – per usare un'espressione di Burckhardt – al pari di Rousseau e di Marx, come uno dei più grandi distruttori spirituali della storia»<sup>168</sup>. Il problema di Keynes e degli «ingegneri del ciclo economico» è che pensano di poter controllare l'economia bilanciando continuamente salari, redditi, risparmi e investimenti al fine di garantire la piena occupazione. L'esperienza inflazionistica tedesca del dopoguerra ha dimostrato che le politiche di piena occupazione richiedono sempre maggiori interventi dei governi sul mercato del lavoro, come il controllo dei prezzi, per reprimere le reazioni naturali dell'economia all'impatto inflazionistico di un'illimitata espansione del credito avviata dal governo. Questo estremo interventismo statale comporta, secondo Röpke, una perdita di libertà sul mercato e in società e una diminuzione degli incentivi per i cittadini a risparmiare e quindi ad acquisire e accumulare capitale privato. Concordando con Mises sul fatto che l'inflazione sia diventata

---

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Ibid., p. 173.

<sup>163</sup> Ibid., p. 175.

<sup>164</sup> Ibid., n. p. 171.

<sup>165</sup> Ibid., p. 198.

<sup>166</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, 1835–1840, La democrazia in America*, N. Matteucci (a cura di), Torino, UTET, 2013, p. 790.

<sup>167</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 192.

<sup>168</sup> Ibid., p. 246.

l'oppio del mondo del dopoguerra, Röpke ritiene che l'imposizione del *gold standard* sia il modo migliore per minimizzare gli effetti negativi delle politiche governative sul valore della moneta e di ottenere una maggiore disciplina monetaria.

Intimamente connesso al problema dell'inflazione e delle politiche di piena occupazione è, per Röpke, l'inflazione salariale. Quando l'aumento della produttività viene sottratto alle leggi del mercato l'esito non è la diminuzione dei prezzi, ma l'aumento dei salari. La spirale prezzi-salari ha bisogno del continuo intervento delle autorità che regolano la circolazione monetaria. Per evitare l'associazione fra sovraoccupazione, potere dei sindacati, aumento dei salari e dei prezzi la Banca Centrale deve, secondo Röpke, limitare il credito. I deficit di bilancio devono essere impediti in quanto fonte di inflazione e l'inflazione va bloccata mediante la riduzione delle spese statali, non attraverso le imposizioni fiscali. Fondamentale è infine limitare il potere dei sindacati e impedire categoricamente l'aumento dei salari di fronte alla loro insistenza<sup>169</sup>.

Lo Stato sociale, l'inflazione, le politiche occupazionali e i sindacati sono, dunque, letti da Röpke non solo, o non tanto, come semplici ostacoli al dispiegamento della libertà individuale, ma, soprattutto, come forte minaccia all'ordine gerarchico della società.

### **3. Umanesimo economico: libertà, proprietà e etica dell'impresa**

Per evitare gli errori del *laissez-faire* e soprattutto per evitare il pericolo del socialismo, Röpke propone una «terza via» che assicuri l'economia di mercato garantendo il buon funzionamento della concorrenza e il mantenimento dell'ordine gerarchico mediante strutture giuridiche e societarie. Affinché si possa realmente mettere fine alla proliferazione del proletariato e alle sue forme di vita e di organizzazione è per lui necessario pensare un'organizzazione economica e sociale che prenda in conto le sue istanze, le sussuma e insieme le neutralizzi. Il liberalismo del XIX secolo aveva ai suoi occhi «un carattere incompleto» perché incapace di rispondere adeguatamente ai conflitti sociali generati dal capitalismo. Secondo Röpke «il mondo non collettivista sarà liberato dal pericolo

---

<sup>169</sup> Sintomatiche di queste posizioni sono le scelte fatte da Röpke quando nel 1921 viene nominato membro della Commissione Brauns, con il compito di proporre soluzioni adeguate a risolvere la crisi di disoccupazione in cui versa la Germania nel 1931. Di fronte alla proposta di tagliare gli stipendi Röpke propone di tagliare, con adeguato compenso finanziario, gli stipendi delle donne che sono membri di famiglie con doppio reddito e che sono dipendenti pubbliche, presupponendo che possano vivere dello stipendio dei mariti. Il mercato del lavoro non deve per Röpke essere organizzato dallo Stato. La crisi non è a suo giudizio dovuta alla sovrapproduzione come sostengono i sindacati, ma ai salari troppo alti. Di conseguenza avanza la proposta già formulata dal padrone di un'impresa: le industrie i cui lavoratori lavorano più di 44 ore al giorno devono pagare di più i contributi per la disoccupazione, mentre per tutte quelle industrie i cui lavoratori lavorano meno di 44 ore i contributi devono essere diminuiti. Röpke esplicita in quel contesto che la crisi non deve essere pagata dagli imprenditori, piuttosto si deve procedere a un abbassamento generale dei salari. Si veda in merito: P. Commun, *Wilhelm Röpke's Report on the Brauns Commission: Advocating a Pragmatic Business Cycle Policy*, in *Wilhelm Röpke (1899-1966). A Liberal Political Economist and Conservative Social Philosopher*, cit., pp. 121-130, pp. 127-128.

collettivista solo se saprà risolvere a suo modo i problemi del proletariato, del grande industrialismo, del monopolismo, delle molteplici forme di sfruttamento e della meccanizzazione conseguente alla civiltà capitalistica di massa»<sup>170</sup>.

Se da un lato si devono garantire i pilastri dell'economia liberale – la concorrenza, il meccanismo dei prezzi, la proprietà, la divisione del lavoro e il libero scambio internazionale –, dall'altro è necessario ridurre o quanto meno legittimarne gli effetti disgreganti sull'ordine sociale. È in questo senso che deve essere letta la critica di Röpke al «capitalismo storico» e la sua difesa dell'«economia pura di mercato»<sup>171</sup>. Il capitalismo è la forma storica che l'ordine economico ha assunto nel XIX secolo ed è alla sua involuzione che si devono due fondamentali problemi cui la sua terza via pretende di dare risposta: il gigantismo industriale e la moltiplicazione della massa proletaria. Nel primo caso la causa è rintracciata in ciò che gli ordoliberali chiamano «*Refeudalisierung*»<sup>172</sup>, ovvero l'infiltrazione all'interno del capitalismo del «feudalesimo»<sup>173</sup>, cioè di privilegi e poteri esterni all'economia acquisiti inizialmente mediante la proprietà feudale, il cui esito sono state le grosse «disparità di redditi, di patrimoni e di potenza»<sup>174</sup> che attraversano la società. Questa grande accumulazione di ricchezza personale è stata per Röpke la condizione di possibilità della costruzione di grandi industrie e imprese monopolistiche, del «*corporate capitalism*», dell'«elefantiasi di città e distretti industriali»<sup>175</sup>. La minaccia che Röpke intravede nell'emergente gigantismo industriale e nello strapotere della tecnica è quella di una «società-macchina» che funzionalizzi gli esseri umani creando l'illusione della piena occupazione e di una previdenza meccanizzata capace di portare giustizia sociale<sup>176</sup>. Nel secondo caso, l'origine del proletariato industriale si deve invece secondo Röpke al quel «medesimo principio di violenza che arricchì gli uni creando posizioni di privilegio, spossò gli altri, creando così la base essenziale di quella classe sradicata e destinata a vedere costantemente utilizzato da altri il proprio lavoro, che chiamiamo proletariato»<sup>177</sup>. Röpke riprende sommariamente parte della critica marxiana dell'accumulazione originaria per biasimarne gli effetti politicamente più pericolosi – la nascita di «spaventosi *slums* nei primi distretti industriali inglesi», la «miseria degli operai delle industrie e lo sfruttamento»<sup>178</sup> – al fine però di riaffermare il suo principio fondante, la proprietà. Ciascun individuo deve essere dotato di un appezzamento di terra per poter così ricostituire

---

<sup>170</sup> Ibid., p. 222.

<sup>171</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 143.

<sup>172</sup> Cfr. A. Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, S.I., H. Küpper, 1950.

<sup>173</sup> Cfr. M. De Carolis, *Il neoliberalismo, la crisi e la refeudalizzazione della società*, in «Politica & Società», 1/2016, pp. 73-90.

<sup>174</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 140.

<sup>175</sup> Ibid., p. 142.

<sup>176</sup> A. Zanini, *Ordoliberalismo*, cit., p. 340.

<sup>177</sup> Ibid., p. 141.

<sup>178</sup> Ibid.

quel ceto agrario che è per Röpke l'unico vero fondamento di una «società sana»<sup>179</sup>: «la miseria del capitalismo non consiste – questo dobbiamo dire ai socialisti – nel fatto che taluni abbiano il capitale, ma invece nel fatto che gli altri non l'hanno e perciò sono proletari».<sup>180</sup>

Procurare stabilità e sicurezza alla classe operaia è un «prerequisito per assicurare l'economia di mercato», prendendo una via molto diversa dalla redistribuzione egualitaria. Sotto l'analisi ordoliberal si nasconde la premessa di una specifica struttura societaria, un 'ordine naturale', che serve non solo come «base ideologica per un modello sociale gerarchico, ma anche come modo per legittimare il suo presunto carattere immodificabile»<sup>181</sup>. L'ordine che va tutelato contro gli effetti del liberalismo e del capitalismo «storici» è quello della «pura economia di mercato», cioè l'ordine economico «basato sui mercati, la formazione dei prezzi, la proprietà privata dei mezzi di produzione e la concorrenza»<sup>182</sup>. La vera costituzione della società antitetica a quella collettivista è per Röpke quella che:

«consente al maggior numero di uomini un'esistenza fondata sulla proprietà e su un ambito di attività volontariamente determinate; un'esistenza tale da dar loro indipendenza interna e quanto più possibile esterna, che li ponga cioè in condizioni di essere realmente liberi e di sentire anche la libertà economica come qualcosa di affatto naturale»<sup>183</sup>.

La strategia di Röpke per riaffermare e tutelare l'economia di mercato è quella di inserirla in un progetto societario e politico sorretto da una «cornice antropologico-sociologica» che definisca un «umanesimo economico»<sup>184</sup>: «il principio individuale dell'economia di mercato deve essere controbilanciato dal principio sociale umanitario se si vuole che entrambi sussistano»<sup>185</sup>. Affinché possa integrare al suo interno la massa proletaria educandola a investire sul mercato, l'economia di mercato deve fare in modo che gli individui abbiano un «livello minimo di sicurezza» e che «aderiscano a certi principi e comportamenti»<sup>186</sup>. L'umanesimo economico può essere letto in questo senso come operazione di ri-legittimazione del mercato per produrne l'adesione<sup>187</sup>. Lungi dall'essere ridotto a mero regno della concorrenza, il mercato acquisisce un volto umano perché presuppone,

---

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> Ibid., p. 223.

<sup>181</sup> R. Ptak, *Neoliberalism in Germany: Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy*, pp. 98-138, p. 104.

<sup>182</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 125.

<sup>183</sup> Ibid., p. 222.

<sup>184</sup> Si veda M. F. Risico, *La estructura de una Economía Humana. Reflexiones en cuanto a la actualidad de W. Röpke*, Buenos Aires, Educa, 2008, [online].

<sup>185</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 60.

<sup>186</sup> S. Audier, *Une voie allemande du libéralisme?*, in «L'Économie politique» 2003/4, n. 60, pp. 48-76.

<sup>187</sup> Cfr. M. Wörsdörfer, *Individual versus Regulatory Ethics. An Economic-Ethical and Theoretical-Historical Analysis of German Neoliberalism*, in «Economia. Methodology, Philosophy», Vol. III, n. 4, 2013, pp. 1-28.

nella dottrina röpkeiana, il rafforzamento «della vita sociale in cui ci sono membri della famiglia, vicini di casa, membri di comunità religiose, compagni di lavoro, cittadini del loro comune, con valori determinati»<sup>188</sup>. La scienza economica deve riabilitare al suo interno i giudizi valoriali e deve insegnare agli individui a rispettare le regole del sistema che essa sorregge. L'«impresa umana» e quella che si radica – e che non sradica – nella famiglia e nella comunità produttrice<sup>189</sup>. La proprietà è il fondamento tanto dell'individuo quanto della comunità. L'«umanesimo» attribuito all'economia di mercato da un lato permette di radicare la sua razionalità nell'*habitus* degli individui e nelle strutture societarie comunitarie che l'assumono e la riproducono, dall'altro di renderne più accettabile gli effetti, proprio grazie alla presa in carico da parte delle famiglie e delle comunità di quegli oneri che lo Stato smette di svolgere. Si vede qui chiaramente il «radicalismo conservatore» di Röpke, che radica le logiche di mercato nelle strutture tradizionali della società, servendosi delle seconde per legittimare le prime. In questo modo, «la forma irenica» dell'economia sociale di mercato ha fornito il «supporto ideologico necessario per pacificare conflitti di classe e assicurare stabilità e crescita economica»<sup>190</sup>. La vera connotazione *sociale* che l'economia di mercato pretende di avere di conseguenza non è quella di “giustizia sociale”, bensì quella che definisce il mercato in quanto «istituzione sociale, cui destinare correttivi solo nella misura necessaria e sufficiente a produrre pacificazione sociale»<sup>191</sup>. Il termine “sociale” rinvia a una società fondata sulla concorrenza come tipo di legame umano, forma di società che si tratta di costruire e difendere attraverso una *Gesellschaftspolitik* (politica di società). Il «progresso sociale» passa per la costruzione di un'economia di mercato che «incoraggia la responsabilità individuale attraverso la costruzione di riserve e di un patrimonio personale ottenuto mediante il lavoro»<sup>192</sup>: il solo principio che soddisfa il senso di giustizia proprio dell'economia di mercato è «il principio di rendimento»<sup>193</sup>. Röpke stesso scongiura la possibile confusione del termine sottolineando che una «politica sociale che cede alle richieste di giustizia sociale fissando i salari, diminuendo l'orario di lavoro, dando assicurazione e tutele del lavoro offre solo palliativi invece che soluzioni alla sfida del problema del proletariato»<sup>194</sup>. In questo senso egli rispecchia perfettamente la generale lettura ordoliberalista dell'economia sociale di mercato: se per Böhm una vera politica sociale deve piuttosto liberare le forze produttive della società, per Müller-Armak deve incoraggiare la crescita economica supportando l'iniziativa privata dei datori

---

<sup>188</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 97.

<sup>189</sup> P. M. Méndez, *La función social de la empresa en el ordoliberalismo y la economía social de mercado. Aportes para una conceptualización del neoliberalismo*, in «Economía y Política», vol. VII, fasc. 1, 2020, pp. 63-93, p. 79.

<sup>190</sup> R. Ptak, *Neoliberalism in Germany: Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy*, in P. Murkowski, D. Plehwe (a cura di), *The Road from Mont Pélerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, cit., pp. 98- 138, p. 124.

<sup>191</sup> A. Somma, *Economia sociale di mercato e scontro tra capitalismi*, «DPCE online», vol. 24, n. 4, feb. 2017, p. 198.

<sup>192</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, cit., p. 208.

<sup>193</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 87.

<sup>194</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 279.



di lavoro al fine di accrescere la produttività dei loro impiegati, facendo riacquisire loro interesse per il proprio lavoro. Complessivamente, per gli ordoliberali un ordine di mercato concorrenziale ben funzionante sarebbe in se stesso «il più eminente dispositivo sociale o addirittura la principale preconditione per la soluzione della questione sociale»<sup>195</sup>. Non è un caso che anche Hayek, critico severo dello Stato sociale, come vedremo nel prossimo capitolo<sup>196</sup>, commentando l'uso di «economia sociale di mercato» degli ordoliberali, aveva osservato: «non mi piace questo uso, anche se grazie a esso alcuni amici tedeschi sembrano riusciti a rendere appetibile a circoli più ampi il tipo di ordine sociale che difendo»<sup>197</sup>.

Röpke istituisce un legame sostanziale fra la proprietà, la libertà economica, l'imprenditorialità individuale e la libertà in senso lato: «la libertà economica è condizione necessaria insostituibile della libertà generale e dovrebbe essere da noi preferita perfino qualora il suo rendimento materiale fosse minore»<sup>198</sup>. La libertà individuale è la «libertà dell'imprenditore di entrare in concorrenza e trarre gratificazione dagli scambi volontari sul libero mercato». Il mercato è quindi il luogo dove la libertà viene agita, dove la scelta del prezzo migliore e dell'investimento sono sinonimo di *agency*. La libertà imprenditoriale non deve essere in alcun modo frenata dallo Stato, il cui compito è invece quello di assicurare, indica Röpke seguendo Léon Walras<sup>199</sup>, un'«uguaglianza di condizioni di partenza dei concorrenti» e lasciare spazio a una «disuguaglianza delle posizioni»<sup>200</sup>, che l'individuo si guadagna in base alla sua prestazione. Per garantire la libertà, lo Stato «non deve intervenire sulla libertà dell'individuo in società» influenzando o predeterminando la posizione che in essa egli può assumere e l'individuo non deve fare pressioni sulle condizioni di inquadramento «perché altrimenti sopprime la personalità morale»<sup>201</sup>. La formula röpkeana «libertà dell'individuo in relazione alle posizioni e autorità dello Stato in relazione alle condizioni»<sup>202</sup> mostra chiaramente che, per Röpke, sono gli esiti della concorrenza sul mercato, non delle politiche statali a determinare le posizioni di ciascuno. In questo modo, le differenze materiali che determinano un diverso accesso al mercato e alla possibilità di esserne premiati rimangono inalterate. L'educazione alla libertà economica non deve passare per

---

<sup>195</sup> M. E. Streit, M. Wohlgemuth, *The Market Economy and the State. Hayekian and Ordoliberal Conceptions*, in P. Koslowski (a cura di), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordo-liberalism, Critical Theory, Solidarity*, Berlin-Heidelberg, Springer, 2000, p. 251.

<sup>196</sup> Cfr. F. A. von Hayek, *What is «Social»- What does it mean?*, A. Hunold (a cura di), *Freedom and serfdom: an anthology of Western thought*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1961, pp. 107-117.

<sup>197</sup> F. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà* (1973-79), Il Saggiatore, Milano, 2000, p. 283, nt. 26.

<sup>198</sup> W. Röpke, *L'educazione alla libertà economica*, in Id. W. Röpke, *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, Lottieri C. (a cura di), Soveria Mannelli, Rubbettino, 1962, pp. 45-57, p. 46.

<sup>199</sup> Cfr. L. Walras, *Etudes d'économie sociale*, Lausanne, A. Rouge, 1896.

<sup>200</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 284.

<sup>201</sup> Ibid., p. 232.

<sup>202</sup> Ibid.

l'esca dei beni materiali: «ogni limitazione della libertà economica, ogni intervento statale, ogni atto di pianificazione e dirigismo contiene in sé una dose di coercizione»<sup>203</sup>.

Il mercato è pensato, in definitiva, come lo spazio di libertà concorrenziale e imprenditoriale che determina, in base all'esito prestazionale dell'esercizio di quella libertà la posizione che ciascuno occupa all'interno della società. Le asimmetrie che ne derivano devono essere lasciate libere di spendersi nel mercato. L'elemento coattivo che Röpke individua nella pianificazione e nella sua dimensione positiva è da lui contrapposto a una nozione di libertà che non si configura meramente come suo contrario, ma ha una connotazione intimamente normativa: «la libertà non è possibile senza disciplina e se desideriamo un mercato libero, tanto più fortemente deve essere inquadrato in condizioni, norme e istituti»<sup>204</sup>. Il buon funzionamento della macchina concorrenziale presuppone infatti un'«etica economica» che ne prescriva la partecipazione:

«L'educazione alla libertà economica non può dividersi da quella alla libertà nel senso più elevato e più morale. [...] Potremo sempre respirare l'aria della libertà solo in quanto saremo pronti a sopportare il peso della responsabilità morale che ne deriva. Anche per la libertà morale vale quanto ci ha insegnato Burke: che gli uomini sono adatti alla libertà nella misura in cui sono pronti a limitare il loro appetito, in cui l'amore della giustizia superi la loro avidità. [...] Nemmeno la libertà economica può durare senza un freno al volere e agli appetiti sfrenati, e quanto meno questo freno agisce nell'intimo stesso degli uomini, tanto più deve essere imposto loro dall'esterno»<sup>205</sup>.

La libertà degli individui può, dunque, darsi secondo Röpke su due piani: quello economico e quello morale. Nel primo caso essa è perimetrata dai confini del mercato e dalle sue regole, per cui l'uomo libero è l'uomo proprietario che dispone di un micro-capitale da investire. Nel secondo è portata a realizzarsi nella volontaria e virtuosa obbedienza a un ordine verticale, che è il naturale ordine sociale, le cui gerarchie vengono istituzionalizzate da specifici organi societari. Il concetto di ordine non viene qui pensato in antitesi con quello di libertà, ma al contrario come sua condizione di possibilità: la libertà senza vincoli si risolve, secondo Röpke, nel suo contrario. Per questo essa deve ancorarsi a valori culturali «che nessuna mente sana mette in discussione», a «norme e principi intangibili», alla storia, alle «cellule naturali della società» – la comunità e la famiglia –, che delineano il suo perimetro d'azione e ne evidenziano costantemente i limiti. L'elemento coercitivo lungi dallo scomparire è incarnato, come si vedrà nei prossimi paragrafi, nel nucleo conservatore del pensiero röpkeiano: da un lato esso si manifesta nel radicamento del mercato, della concorrenza e dell'imprenditorialità nella

---

<sup>203</sup> W. Röpke, *L'educazione alla libertà economica*, cit., p. 48.

<sup>204</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 285.

<sup>205</sup> W. Röpke, *L'educazione alla libertà economica*, cit., p. 57.

«politica vitale» degli individui, dall'altro nelle istituzioni conservatrici che si incaricano, mediante dispositivi governamentali o attraverso l'esercizio di autorità, della riproduzione di un ordine piramidale, a più riprese presentato come naturale o trascendente.

La «morale» economica mette in gioco per Röpke «il significato che il sistema, l'ordinamento e la politica economica hanno per la nostra esistenza spirituale e morale, soprattutto per la nostra libertà»<sup>206</sup>. I valori morali del «patrimonio occidentale», raggiunti per effetto dello «sviluppo millenario dall'Antichità attraverso il cristianesimo fino al giorno d'oggi», richiedono l'economia di mercato in quanto garante di libertà, opposto al sistema economico collettivista. Uno degli errori più pericolosi della sua epoca è, per Röpke, quello di credere che la libertà economica e la società ad essa legata non siano conciliabili con criteri di valutazione cristiani. Al contrario, la base etica dell'economia di mercato sarebbe costituita dai «dieci comandamenti, indispensabili e allo stesso tempo sufficienti»<sup>207</sup> a conservare l'ordine sociale necessario all'umanesimo economico. Il cristianesimo difenderebbe la libertà e la dignità dell'uomo e insegnerebbe a rendersi indipendenti dallo statalismo. Il principio di sussidiarietà, caposaldo della dottrina sociale della Chiesa, è per lui un esempio della perfetta possibilità di coniugare l'economia di mercato e gli insegnamenti cristiani<sup>208</sup>. La religione, per Röpke e, come vedremo, anche per i neoconservatori, ha una funzione sociale di cui l'ordine economico ha fortemente bisogno per limitare l'insoddisfazione e la disaffezione da parte dei suoi agenti e, dunque, per far accettare le gerarchie economiche e sociali.

#### 4. Stato forte e democrazia dei consumatori

La «libertà economica» e la «concorrenza» sono per Röpke «i postulati naturali»<sup>209</sup> che devono essere ripristinati, la «*conditio sine qua non* perché la nostra società malata comunque guarisca»<sup>210</sup>. La concorrenza è ciò che coordina gli interessi individuali, è «un elemento d'ordine e di moderazione» nel ristretto campo di «un'economia di mercato basata sulla divisione del lavoro», ma non sufficiente a regolare e sostenere «una società nel suo insieme»<sup>211</sup>. Il moderno sistema economico è un «meccanismo straordinariamente complesso, che funziona senza un controllo centralizzato, le cui parti sono sincronizzate con notevole precisione»<sup>212</sup>. Tale «anarchia dell'economia» produce,

---

<sup>206</sup> W. Röpke, *Il Vangelo non è socialista*, in Id., *W. Röpke, Il Vangelo non è socialista*, cit. pp. 65-76, p. 65.

<sup>207</sup> Ibid., p. 70.

<sup>208</sup> C. Lottieri, *Ethics, Market, and the Federal Order. The Political Philosophy of Wilhelm Röpke*, in «Journal des Économistes et des Études Humaines», vol. XX, fasc. 1, 2014, pp. 19-41, p. 38.

<sup>209</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 223.

<sup>210</sup> Ibid. p. 225.

<sup>211</sup> Ibid., p. 227.

<sup>212</sup> W. Röpke, *Economics of the Free Society*, Chicago, Henry Regenery Company, 1963, p. 4.

secondo Röpke, «un *cosmos* ordinato»<sup>213</sup>. Il libero mercato permette, infatti, la cooperazione fra milioni di individui attraverso il meccanismo dei prezzi, che informa i consumatori e i produttori del grado di scarsità dell'intero sistema economico. Eppure, il metodo economico che la società si è data per far fronte all' «eterna lotta contro la scarsità», che è basato sul «principio della reciprocità, del valore dato per il valore ricevuto» difficilmente è autonomamente rispettato: per fare in modo che gli individui non agiscano esclusivamente secondo il loro interesse, incuranti della conservazione dell'equilibrio del sistema economico in cui interagiscono, è necessaria «l'influenza della religione, della morale, della legge»<sup>214</sup>. Infatti, poiché la concorrenza, se lasciata a sé stessa, rischia di dissolvere i legami sociali e di ridurre la «resistenza morale», c'è bisogno di un'integrazione che si dia al di fuori dell'economia: «una cornice politico-morale», «uno Stato forte che stia al di sopra dell'ingorda folla degli interessati, un'alta moralità economica, una comunità intatta di uomini pronti a collaborare naturalmente più radicati alla terra e dal punto di vista sociale ben sistemati nelle rispettive funzioni»<sup>215</sup>. La preconditione del libero mercato è, quindi, l'ordine sociale, fatto paradossalmente derivare da un'autorità politica che ha il compito di depoliticizzare la società. L'economia di mercato è una sfera definita tanto dall'assenza dello Stato, quanto dal controllo statale, in quanto pratica del governo liberale<sup>216</sup>. Solo uno Stato forte può infatti resistere alle pressioni sociali e assicurare, mediante la sua autorità, la libertà di mercato<sup>217</sup>. Lo *starker Staat* è lo Stato che è in grado di impedire la formazione dei monopoli, bestia nera delle politiche ordoliberali<sup>218</sup>, e di neutralizzare il conflitto politico cercando di assicurare a tutti la possibilità di partecipare al mercato. Lo Stato è la garanzia politica di impresa e competizione, quindi, di uno scambio impolitico all'interno della società. Esso ha il compito di predisporre e preservare l'*Ordnungspolitik*, cioè di stabilire, mediante misure attive, un concreto sistema concorrenziale e di assicurare l'integrazione sociopolitica controbilanciando il potenziale distruttivo dell'economia di mercato. Per Röpke la «politica di inquadramento» statale deve garantire, attraverso «legislazione, amministrazione, politica finanziaria e direttive spirituali ed etiche», la libertà economica, il meccanismo dei prezzi e la concorrenza. Quest'ultima è «un principio di formalizzazione e insieme un obiettivo da raggiungere»<sup>219</sup>, è, cioè, la *forma* del mercato che deve

---

<sup>213</sup> Ibid.

<sup>214</sup> Ibid. p. 22.

<sup>215</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, p. 227.

<sup>216</sup> W. Bonefeld, *German Neoliberalism and the Idea of Social Market Economy*, cit., p. 159.

<sup>217</sup> A. Rüstow in *Der deutsche Volkswirt* giudica la realtà weimariana dall'interventismo responsabile della crisi. Questa visione di uno Stato debole vittima dei gruppi di interesse sottace una visione antidemocratica, denuncia il pluralismo. Richiede uno Stato forte che incarni l'autorità e la direzione e che riposi su una costituzione organicamente costruita. Rüstow propone di conciliare gli effetti positivi della democrazia e della dittatura. Si veda J. Solchany, *Penser la crise au de là de l'orthodoxie*, in J. Solchany, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek*, cit., pp. 179-190.

<sup>218</sup> R. Fèvre, *Le marché sans pouvoir: au coeur du discours ordolibéral*, in «Revue d'économie politique», vol. 127, 2017/1, pp. 119-151.

<sup>219</sup> A. Zanini, *Principi costitutivi e principi regolativi della Wettbewerbsordnung ordoliberale. A proposito di Walter Eucken*, in «Scienza e Politica», vol. XXIX, n. 57, 2017, pp. 31-51, p. 34.

permettere, attraverso il gioco dei prezzi, il costante incremento del rendimento economico. La concorrenza è per tutti gli ordoliberali lo strumento fondamentale per limitare la formazione di poteri economici e conseguenti poteri politici e per questo deve essere protetta mediante la legge. È in questo senso che Röpke invoca una «costituzione economica», ovvero, nelle parole del *Manifesto ordoliberal* di Eucken, Böhm e Grossmann-Doerth, «una decisione politica generale rispetto a come strutturare la vita economica di una nazione»<sup>220</sup>. Tutti gli articoli della legislazione economica devono contribuire ad assicurare il buon funzionamento della concorrenza, la stabilità monetaria, la proprietà privata, la libertà dei contratti e la responsabilità degli agenti economici<sup>221</sup>. La costituzione economica<sup>222</sup> deve, quindi, definire le regole di base che permettono di conciliare la libertà economica individuale con l'interesse economico generale<sup>223</sup>, istituzionalizzando così l'economia di mercato e inquadrando la sfera economica come «sfera ordinata di libertà»<sup>224</sup>. L'ordine economico deve in questo modo svilupparsi secondo le linee indicate da un'entità collocata al vertice dell'ordine politico e, dunque, strutturarsi come parte integrante di quest'ultimo. Come indica Foucault in *Naissance de la biopolitique* il pensiero ordoliberale istituisce fra economia e Stato un «doppio circuito»: mentre lo Stato deve garantire uno spazio di libertà economica, è proprio a partire dal libero gioco economico che si crea il diritto pubblico statale. In questo modo l'«economia produce la legittimità dello Stato che ne è garante»<sup>225</sup>, ovvero produce un «consenso permanente» degli agenti del processo economico, i quali, proprio in virtù della sua costituzionalizzazione, si impegnano a rispettare il meccanismo che ne è alla base: la concorrenza. Lo Stato è, così, al contempo legittimato mediante l'economia e tutore

---

<sup>220</sup> F. Bohm, W. Eucken and H. Grossmann-Doerth, *The Ordo Manifesto of 1936*, in A. Peacock e H. Willgerodt (a cura di), *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, New York, Palgrave Macmillan pp. 15-26, p. 24.

<sup>221</sup> S. Broyer, *Odnungstheorie et ordolibéralisme : les leçons de la tradition. Du cameralisme à l'ordoliberalisme : ruptures et continuité?*, in P. Commun, *L'ordoliberalisme allemand Aux sources de l'économie sociale de marché*, cit., p. 98, nota 73.

<sup>222</sup> Il vero «inventore» della costituzione economica, nonché colui che le conferisce piena centralità (più di quando non faccia Röpke, che si concentra più sulle condizioni sociali del mercato, che su quelle giuridiche) è Walter Eucken, il quale nel 1940 scrive i *Grundlage der Nationalökonomie* dove afferma che la costituzione economica è l'esito di una decisione per uno specifico modello economico. Lo Stato deve amministrare l'ordine economico e tutelarne la legalità interna la quale è però autonoma da qualsiasi decisione politica. In un testo del 1952, intitolato *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (Principi della politica economica), Eucken individua nel «quadro» l'oggetto che lo Stato può modellare per una politica ordinatrice e nel «processo», che dipende dall'iniziativa privata, per esempio l'intervento individuale sul mercato, l'oggetto delle regole della concorrenza, ovvero l'oggetto di una politica regolatrice. Quanto più la politica ordinatrice è efficace, tanto meno l'intervento della politica regolatrice è necessario. Il compito di quest'ultima è regolare le strutture esistenti in modo da farle evolvere verso l'ordine della concorrenza eliminando, tramite sorveglianza continua, ogni possibile ostacolo al dispiegamento del «processo» concorrenziale. Sul tema vedere: W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Jena, Fischer, 1940; W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (1952), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004; A. Zanini, *Principi costitutivi e principi regolativi della Wettbewerbsordnung ordoliberal*. A proposito di Walter Eucken, cit.; L. Mesini, *Politica ed economia in Schmitt e negli ordoliberali*, in «Filosofia politica», 1, aprile/2019, pp. 55-66; P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, cit., pp. 192-202.

<sup>223</sup> P. Dardot, C. Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016, p. 61.

<sup>224</sup> W. Bonefeld, *German Neoliberalism and the Idea of Social Market Economy*, cit., p. 144.

<sup>225</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France*, tr. it. di M. Bertani, V. Zini, *Nascita della biopolitica (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 81.

dell'economia stessa. Esso, dunque, ha un ruolo tutt'altro che marginale: quella di Röpke non è una dottrina della limitazione dei compiti statali, ma prevede una costante riconfigurazione politica e istituzionale dello Stato stesso.

In linea con il «liberalismo costruttore» di Rougier e l'«interventismo liberale» di Rüstow, Röpke postula la necessità degli interventi statali per assicurare una coesione sociale fondata sulla «libera contrattazione, sulla concorrenza, sulla divisione del lavoro, sulla tecnica»<sup>226</sup> e definisce i criteri che li legittimano. Pertanto, è necessaria una «costruzione d'arte», cioè un'infrastruttura che produca da un lato una «politica di cornice», cioè «misure e istituzioni che conferiscono alla concorrenza quella cornice, quelle regole e quella sorveglianza imparziale [...] se non si vuole che essa degeneri in disordinate baruffe»<sup>227</sup>. Si tratta più precisamente di una «cornice giuridico-morale» che preserva la concorrenza e assicura il rendimento. Dall'altro lato deve, invece, essere prodotta una «politica di mercato» che preveda veri e propri interventi, distinti fra gli «interventi conformi a un ordine economico basato sull'economia di mercato» e gli «interventi non conformi» che producono, con la paralisi della meccanica dei prezzi, una situazione che richiede altri interventi che finiscono per trasferire ad altre autorità la «funzione disciplinatrice prima esercitata dal mercato»<sup>228</sup>. La pianificazione, in questo senso, non è problematica di per sé: un'intelaiatura giuridica e istituzionale del sistema economico è, infatti, necessaria. Il problema dell'economia programmatica è, secondo Röpke, il metodo di pianificazione: se infatti l'economia di mercato si fonda sulla spontanea iniziativa di tutte le parti interessate, l'economia pianificata sostituisce a tale meccanismo la volontà imperativa dell'autorità<sup>229</sup>:

«l'economia di mercato è quella forma di ordinamento in cui tutto ciò che è coercizione, intervento, decurtazione della libertà è limitato alla cornice cioè alle regole dello svolgersi delle relazioni economiche libere. Il collettivismo è caratterizzato invece dal dirigismo coattivo delle singole decisioni economiche».<sup>230</sup>

Il sistema economico concorrenziale è per Röpke l'infrastruttura che consente l'unica vera forma di democrazia: la «democrazia del mercato che supera in fatto di silenziosa esattezza la più perfetta democrazia politica»<sup>231</sup>. Poiché la democrazia può essere una pericolosa minaccia per la tenuta dell'ordine societario e dell'economia di mercato, è per lui fondamentale delimitarne rigorosamente

---

<sup>226</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 92.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>228</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>229</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 201.

<sup>230</sup> W. Röpke, *L'educazione alla libertà economica*, cit., p. 50.

<sup>231</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 125.

l'ambito e le modalità di funzionamento. Pur criticando il liberalismo economico, Röpke, già in *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, si rifà al liberalismo politico di Constant, Tocqueville e Mill<sup>232</sup> per affermare che la democrazia, se non sottoposta a limitazioni, può portare al dispotismo<sup>233</sup> e per mettere in guardia dall'affrettata sovrapposizione fra democrazia e pluralismo<sup>234</sup>. Lo Stato forte deve, infatti, essere imparziale di fronte alle pressioni dei gruppi di interesse, deve rispettare una costituzione politica ed economica inviolabile. Röpke rifiuta la democrazia rappresentativa parlamentare diffidando nella capacità delle masse di scegliere i propri rappresentanti e le giuste misure politiche<sup>235</sup>. I centri decisionali devono essere decentralizzati, facendo delle comunità – organizzate secondo precise gerarchie – centri di riferimento fondamentali. In *Angebot und Nachfrage* il problema politico della democrazia è chiaramente esplicitato: più ottiene uguaglianza più il popolo vuole uguaglianza<sup>236</sup>. Appoggiandosi anche in questo caso a Tocqueville<sup>237</sup>, Röpke mette in luce il nesso fra la pretesa di giustizia sociale da parte del popolo, la cessione di potere allo Stato e il livellamento della società che ne consegue. L'operazione röpkeana per arginare la «disintegrazione» societaria che la democrazia può produrre è duplice e mira a spolicizzare la società. Da un lato afferma che «alla volontà dello Stato – determinata dal suffragio universale – vanno poste le barriere del diritto naturale e dei principi incrollabili della tradizione»<sup>238</sup>. Dall'altro risignifica la democrazia politica portando a far corrispondere il concetto di democrazia con quello specifico di «democrazia dei consumatori».

Se il modello collettivista impone il piano economico attraverso una volontà «autocratica», l'economia di mercato permette ai consumatori di avere un'influenza costante sulla produzione. Il processo dell'economia di mercato deve essere letto, secondo Röpke, riformulando la definizione di Renan di «nazione»<sup>239</sup>, cioè come «un *plébiscite de tous les jours*, in cui ogni lira spesa dai consumatori rappresenta una scheda elettorale e i produttori con la loro *réclame* tentano di fare la propaganda elettorale per un infinito numero di partiti, cioè di categorie di merci»<sup>240</sup>. La

---

<sup>232</sup> Tocqueville individua nel potere burocratico, nella folla atomizzata in seguito alla rivoluzione egualitaria e alla politica intesa come religione le principali minacce interne alle democrazie liberali. Mill teme l'accrescimento delle funzioni amministrative e centralizzate dello Stato, che favorisce una burocrazia tecnocratica a discapito della libertà degli altri individui. Di fronte al potere dello Stato sta la folla o la massa, che per Tocqueville tende a imporre idee e abitudini a coloro che se ne discostano. La società civile scompare, schiacciata fra dispotismo amministrativo e il conformismo di massa. Si veda N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 111-115.

<sup>233</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 103.

<sup>234</sup> Ibid., p. 124.

<sup>235</sup> R. Fèvre, *Retour sur le libéralisme conservateur de Wilhelm Röpke*, in «Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences», vol. 53, n. 2, 2015, pp. 147-190, p. 173.

<sup>236</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 175.

<sup>237</sup> «L'odio immortale e sempre più accanito, che anima gli uomini democratici contro i più piccoli privilegi, favorisce particolarmente la concentrazione graduale di tutti i diritti politici nelle mani del solo rappresentante dello Stato». A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 790.

<sup>238</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 248.

<sup>239</sup> E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? : et autres essais politiques*, Paris, Pocket, 1992.

<sup>240</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 125.

mobilitazione da parte di Röpke del consumatore come soggetto chiave tanto nel mercato, quanto nella democrazia fa leva sulle riflessioni emergenti dall'economia politica liberale fra il 1700 e il 1850 e dalla rivoluzione marginalista della fine del XVIII secolo. L'idea che le preferenze del consumatore determinino la produzione di beni e servizi ha le sue radici negli scritti di Smith, Bastiat e Say: se Smith in *The Wealth of the Nations* difende l'importanza del consumo e degli interessi del consumatore per il buon funzionamento dell'economia, Bastiat connette l'idea del consumatore come guida dalla produzione a una difesa della proprietà e del libero mercato, mentre Say fa della soddisfazione delle preferenze del consumatore un fine in sé del mercato<sup>241</sup>. Maggiore centralità al ruolo del consumo è data da economisti marginalisti come Jevons, Walras, Marshall e Menger, che usano il concetto di utilità per dare conto delle scelte del consumatore facendo riferimento alla soddisfazione derivata dal consumo del prodotto, e la nozione di "utilità marginale" di un bene per descrivere il cambiamento nella sua utilità dovuto all'aumento del suo consumo<sup>242</sup>. Alla fine del XIX secolo e soprattutto nel periodo fra le due guerre la crisi del liberalismo, considerato, come si è visto, incapace di fare i conti con le sfide sociali poste dalla modernità, apre le porte a due diverse ristrutturazioni del pensiero liberale e con esse a due diverse elaborazioni del ruolo del consumatore. Da un lato i fautori del "liberalismo sociale" – il *new liberalism* – come Hobson e Hobhouse tendono complessivamente a pensare il consumatore come bisognoso della protezione statale contro le forze del mercato e di conseguenza prevedono misure di redistribuzione del reddito. Dall'altro i difensori del libero mercato iniziano a dipingere il consumatore come pilastro del capitalismo e della democrazia. Frank Fetter è il primo a connettere, nel XX secolo, consumatore, capitalismo e democrazia e a individuare nella centralizzazione della ricchezza nello Stato socialista l'impedimento autoritario alla scelta individuale di spesa e consumo<sup>243</sup>. Ludwig Von Mises riprende Fetter e fa del «consumatore sovrano» un attore chiave dell'ordine neoliberale. Nel suo noto testo sul socialismo<sup>244</sup>, per il quale Röpke esprime grande apprezzamento, Mises afferma che il sistema socialista è incapace di determinare i prezzi poiché la produzione è diretta da un'autorità centrale e non dalla domanda dei consumatori. Mosso dalla necessità di arginare e opporre un'alternativa all'opzione politica socialista e in particolare a quella che aveva preso forma nella «Vienna rossa», Mises ripensa la sovranità popolare all'interno del mercato scorporando il «popolo» in individui consumatori sovrani che perdono potere decisionale sull'organizzazione politica della società, ma acquistano centralità nel

---

<sup>241</sup> N. Olsen, *The Sovereign Consumer. A New Intellectual History of Neoliberalism*, London, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 25-26.

<sup>242</sup> Ibid., p. 27.

<sup>243</sup> Cfr. Frank A. Fetter, *The Principles of Economics: With Application to Practical Problems*, New York, The Century Co, 1905.

<sup>244</sup> L. Von Mises, *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena, Fischer, 1922, tr. it. *Socialismo: analisi economica e sociologica*, D. Antiseri (a cura di), Milano, Rusconi, 1990.



processo economico, o meglio hanno accesso ai processi sociopolitici esclusivamente in quanto consumatori.

La proposta röpkeiana di una «democrazia di consumatori» richiama chiaramente quella di Mises, prendendo le distanze però dall'idea del neoliberales austriaco di un'autorità dei consumatori totalmente indipendente da norme religiose e politiche e di una società sostanzialmente individualistica costituita da consumatori liberi di scelta<sup>245</sup>. Entrambi condividono l'idea che l'accesso alla vita politica e sociale non sia più mediato dalla cittadinanza e dai diritti a essa connessi, ma dal consumo, ovvero dalla partecipazione al mercato. I cittadini, in quanto consumatori, sono trasformati in garanti del processo concorrenziale e custodi delle regole della concorrenza. La «costituzione economica» invocata da Röpke sembra così dipendere da un contratto fra il consumatore-elettore e lo Stato, non solo perché obbliga entrambi a rispettare e riprodurre la norma della concorrenza, ma anche perché definisce “democraticamente” l'interesse generale sulla base del comune interesse degli «elettori-consumatori sovrani» nell'ottemperanza ai dettami del regime di mercato<sup>246</sup>. Il sogno di uno Stato forte, al di sopra di ogni pressione sociale e politica, è così coronato da una sostanziale depoliticizzazione della democrazia e dei suoi meccanismi e da una sua risignificazione in chiave economica.

Il fondamento di legittimità dello Stato non è, però, per Röpke esclusivamente economico: uno Stato legittimo, definito in opposizione al governo rivoluzionario, è «quel governo che dispone di un intimo titolo morale [...] ed è quindi riconosciuto dalla popolazione nel suo diritto di comandare», più precisamente è «uno Stato che fonde insieme l'obbedienza, la disciplina, l'ordine e la costrizione col libero e volenteroso consenso dei governati e annulla in libertà e sicurezza il reciproco timore dei governanti e dei governati»<sup>247</sup>. Il concetto di governo legittimo può abbracciare le più diverse forme statali, tanto che include monarchie assolute e «regimi ancora più dispotici», che sulla scia di Montesquieu, colloca in Asia<sup>248</sup>. Lo «Stato sano» non è per Röpke solo lo Stato «legittimo», ma anche quello «decentrato e federale»<sup>249</sup>. Il decentramento politico è definito dal *Subsidiaritätsprinzip*, principio di sussidiarietà – proveniente dalla dottrina cattolica e già ripreso da Rüstow<sup>250</sup> –, secondo

---

<sup>245</sup>N. Olsen, *The Sovereign Consumer*, cit., p. 41.

<sup>246</sup>P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, cit., p. 203 ; Cfr. L. Simonin, *Le choix de règles constitutionnelles de la concurrence: ordolibéralisme et théorie contractualiste de l'Etat*, in P. Commun, *L'ordoliberalisme allemand*, cit., pp. 67-77.

<sup>247</sup>W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 161.

<sup>248</sup>Ibid., p. 165.

<sup>249</sup>Ibid., p. 166.

<sup>250</sup>Per Rüstow l'organizzazione sociale deve essere retta dal principio di sussidiarietà: «un principio che incoraggia l'esercizio da parte di tutti (all'interno della propria sfera di competenza) di assoluta e indiscussa autonomia» (p. 174). L'autonomia invocata presuppone una struttura sociale piramidale composta di diversi organi – di cui la famiglia e la comunità sono le unità di base – che definiscono e limitano lo spazio di esercizio di questa stessa autonomia. Per far fronte al rischio del totalitarismo e dell'irreggimentazione delle masse, il principio di sussidiarietà deve combinarsi con quella che Rüstow ha definito *Vitalpolitik*, una politica sociale decentralizzata. Cfr. A. Rüstow, *Organic Policy (Vitalistic Policy) vs Mass Irregimentation*, in A. Hunold, *Freedom and Serfdom*, cit.

il quale la «cosa pubblica è divisa secondo una scala naturale» che va «dall'individuo attraverso la famiglia e il comune alla provincia e infine allo Stato» e che «delimita lo Stato stesso e gli contrappone il diritto proprio dei gradini inferiori con la loro inviolabile zona di libertà»<sup>251</sup>. Se il principio di sussidiarietà dovrebbe garantire agli individui uno spazio di libertà sventando il rischio del dispotismo dello Stato centralizzato, allo Stato offrirebbe, invece, la possibilità di appoggiarsi ai «*milieux* d'integrazione degli individui nelle loro sfere naturali gerarchizzate»<sup>252</sup>, cioè alla comunità e alla famiglia come organi cui devolvere gli oneri della riproduzione sociale. Queste ultime assicurano infatti un quadro sociale stabile perché, da un lato, provvedono ai bisogni primari degli individui, dall'altro, insegnano loro principi morali condivisi – il rispetto dell'autorità, il senso di responsabilità, l'etica del lavoro – che legittimano e producono adesione all'ordine sociale. Lo Stato, che proprio per poter dare centralità a queste «comunità naturali» deve essere decentralizzato, deve quindi, da un lato, consolidare la società di mercato senza poterne cambiare le regole, dall'altro, agevolare l'integrazione degli individui nelle comunità, intese come agglomerato collettivo legittimo in quanto capace di sorvegliare e moderare le pretese democratiche degli individui.

## 5. L'ordine razziale globale e le alleanze atlantiche: dal Sud America al Sud Africa

L'invocazione dello Stato forte analizzata fin qui non deve essere fraintesa con un'invocazione della sovranità dello Stato-nazione. Röpke è anzi fra i primi neoliberali a tentare di «mettere lo Stato sotto il giogo delle leggi internazionali favorevoli al mercato»<sup>253</sup>. Lo Stato-nazione è la «grande sfida posta al neoliberalismo sin dal suo inizio»<sup>254</sup> e ha implicato una battaglia politica contro l'«eccesso di sovranità» statale. La crisi del 1929, mostrando i pericoli dell'interdipendenza economica e finanziaria nella propagazione della crisi della borsa di New York, aveva portato a un'intensificazione dell'interventismo statale e del protezionismo. Il nazionalismo, che rappresenta, secondo Röpke, la deriva di una strenua difesa della sovranità nazionale e dei confini politici ed economici dello Stato-nazione, è identificato come uno dei mali più gravi della sua epoca e, infatti, ottiene centralità sin dai suoi primi testi. In *International Economic Disintegration* (1942) gli argomenti che supportano il discorso nazionalista, cioè la «sicurezza nazionale, la prontezza militare, la libertà dagli interventi esterni, la preservazione delle classi e delle professioni secondo un preciso modello di società»<sup>255</sup>, sono letti come agenti che portano alla sopraffazione dell'economico da parte del politico. Il pericolo

---

<sup>251</sup> Ibid., p. 167.

<sup>252</sup> Ibid., p. 195.

<sup>253</sup> P. Dardot, C. Laval, *Dominer*, cit., p. 649.

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> W. Röpke, *International Economic Disintegration*, cit., p. 86.

da scongiurare è precisamente la politicizzazione dell'economico e i conseguenti effetti redistributivi, protezionistici e disgregativi sull'economia mondiale.

Nel terzo volume della sua «trilogia», *Internationale Ordnung* (1954), Röpke mostra come i conflitti mondiali e la crisi del '29 abbiano dato luogo a una «crisi della società internazionale» che ha «disintegrato» l'economia liberale mondiale del secolo precedente, cioè una comunità internazionale di mercati, prezzi e pagamenti interdipendente, dotata di un sistema valutario internazionale, con limitazioni minime nelle importazioni ed esportazioni e con una sostanziale libertà di movimento del capitale, delle merci e del lavoro<sup>256</sup>. La crisi ha prodotto un passaggio da

«interventi conformi interventi non conformi [...] dal multilateralismo al bilateralismo, dal sistema monetario internazionale (valuta aurea) al nazionalismo monetario, dalla libertà nel traffico di pagamenti al controllo dei cambi e dal trattamento della nazione più favorita alla politica di discriminazione e di trattamento preferenziale, facendo così dell'economia mondiale quello che sarebbe un'economia nazionale se la comunità dei mercati, di prezzi e di pagamenti fosse interrotta fra una città e l'altra»<sup>257</sup>.

La crisi internazionale e quella nazionale sono evidentemente interconnesse, pertanto la re-istituzione dell'ordine sociale sul piano locale attraverso il ripristino dei legami famigliari e comunitari è per Röpke un passaggio ineliminabile per restaurare l'integrazione internazionale<sup>258</sup>. Come anche altri pensatori della cosiddetta «Scuola di Ginevra»<sup>259</sup>, definiti «universalisti»<sup>260</sup> in virtù della loro propensione a pensare un ordine economico e sociale compiutamente globale, Röpke concepisce, infatti, quest'ultimo come l'esito di un processo di «reintegrazione». L'accettazione da parte dei governi della valuta aurea come fondamento di un ordine monetario internazionale è per lui il primo passo per iscrivere i vari paesi all'interno di un saldo ordine di riferimento e, quindi, «istituire un quadro stabile di norme politiche, morali e legali affinché il *dominium* sia rispettato a livello internazionale»<sup>261</sup>. Il *dominium*, ovvero la proprietà e il denaro che muovono il capitale a prescindere

---

<sup>256</sup> W. Röpke, *Internationale Ordnung*, Erlenbach, Rentsch, 1945, tr. it. di Ervino Pocar, *L'ordine internazionale*, Milano, Rizzoli, 1946, p. 119.

<sup>257</sup> Ibid., p. 120.

<sup>258</sup> Proprio in virtù del forte peso che ha la *Civitas humana* nel processo di reintegrazione nazionale e internazionale Rezeen Sally parla di «liberalismo dal basso» e «integrazione dal basso»: le condizioni nazionali sarebbero a suo avviso le precondizioni per l'ordine internazionale. Si veda R. Sally, *The international political economy of Wilhelm Röpke: liberalism 'from below'*, in *Classical liberalism and International Economic Order. Studies in Theory and Intellectual History*, Routledge, London-New York, 1998, pp. 131-150.

<sup>259</sup> Con Scuola di Ginevra si intende l'insieme di autori che hanno avuto posizioni accademiche a Ginevra come Wilhelm Röpke, Ludwing von Mises e Michael Heilperin, o che nella città svizzera hanno svolto importanti ricerche come Friedrich von Hayek, Lionel Robbins e Gottfried Haberler, o che hanno lavorato al General Agreement on Tariffs and Trade come Jan Tumlir, Frieder Roessler e Ernst-Ulrich Petersmann. Si veda Q. Slobodian, *Globalist. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, cit., p. 7.

<sup>260</sup> Ibid., p. 183.

<sup>261</sup> S. Gregg, *Wilhelm Röpke's Political Economy*, cit., p. 153.

dai confini nazionali, deve essere mantenuto distinto dall'*imperium*, ovvero la definizione territoriale degli Stati. Questi ultimi non devono, infatti, diventare ostacoli politici al funzionamento del mercato globale attraverso strumenti di pianificazione e di intervento nell'economia. Se l'integrazione internazionale richiede «pace, ordine e sicurezza» su scala globale, la via indicata per ottenerli è, quindi, la depoliticizzazione tanto della società, quanto dell'economia. Proprio la distinzione fra la sfera economica e quella politica e la conseguente sottrazione della prima dal controllo della seconda permette a Röpke di delegittimare interventi volti a modificare strutturalmente le disuguaglianze fra i diversi paesi, facendo invece di queste differenze la *conditio sine qua non* della divisione internazionale del lavoro e facendo del mercato il dispositivo che le equilibra permettendo a ciascun agente o ciascun paese che vi partecipa di trarne vantaggio<sup>262</sup>.

È con questa logica che Röpke fa i conti le trasformazioni portate dai processi di decolonizzazione, di democratizzazione e nazionalizzazione che attraversano il globo alla fine della seconda guerra mondiale e con il potere crescente degli Stati-nazione. Il rischio dell'internazionalizzazione di esperimenti di pianificazione e della creazione di un «*Global New Deal*»<sup>263</sup> che istituzionalizzi la logica statalista o collettivista, porta Röpke a denunciare l'applicazione della dottrina dello sviluppo e della piena occupazione ai paesi del «Terzo mondo» in quanto trasposizione a livello internazionale della logica paternalista che sorregge il *welfare State* e che abitua gli individui alla pigra dipendenza dagli aiuti internazionali. Il Terzo mondo costituisce, ai suoi occhi, uno spazio di intervento pianificato da parte dei paesi comunisti, rispetto ai quali l'Occidente fatica a offrire un'alternativa che non rinunci al mercato come principale regolatore dei rapporti internazionali. L'uguaglianza economica pretesa dal Sud globale è infatti, a suo avviso, impossibile: gli «Stati in via di sviluppo» devono rimanere sottosviluppati per «prevenire una possibile eccessiva industrializzazione o un'estrema riduzione dell'agricoltura nel mondo» creando così squilibri nell'economia globale. Il tentativo di portare sviluppo e industrializzazione nel Sud globale va inoltre scoraggiato perché metterebbe in discussione la totale disponibilità delle risorse di cibo globale e creerebbe un proletariato urbano globale alienato dalle sue tradizioni<sup>264</sup>. Le disparità di ricchezza è da ascrivere alla tecnologia, all'industria e a una particolare forma di organizzazione che risponde al *Geist* dei

---

<sup>262</sup> La concezione dell'equilibrio del mercato internazionale presentata da Röpke sembra richiamare quella di Leon Walras, il quale tenta di descrivere un'intera economia in cui tutte le singole parti sono collegate tra loro. In questo processo, delinea quella che oggi è conosciuta come «teoria generale dell'equilibrio», secondo cui l'equilibrio fra consumatori e produttori trova stabilità all'interno di una società di mercato competitiva. Secondo Walras, questa è un assetto da cui tutti traggono vantaggio. Cfr. E. Fawcett, *Liberalism—the Life of an Idea*, Princeton, Princeton University Press, 2014, 173–177.

<sup>263</sup> Q. Slobodian, *The World Economy and the Color Line: Wilhelm Röpke, Apartheid and the White Atlantic*, in «Bulletin of the German Historical Institute Supplement», novembre 2014, pp. 61-87, p. 73.

<sup>264</sup> Q. Slobodian, *Globalist. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2018, p. 160.

paesi occidentali. La disuguaglianza è, nella lettura röpkeana, una caratteristica inevitabile della società capitalistica, inesorabilmente prodotta dalla divisione internazionale del lavoro<sup>265</sup>.

In questo quadro diventa urgente per Röpke ripensare il ruolo dello Stato e prevenire la possibilità del suo intervento politico. Questo deve esser fatto andando al di là della costituzione economica della nazione, per delineare una costituzione economica del mondo che apra dentro l'*imperium* degli Stati uno spazio transnazionale adeguato al *dominium* del capitale<sup>266</sup>. La soluzione non deve essere il trasferimento della sovranità a organismi sovranazionali<sup>267</sup> che diano forma a una «*Civitas Maxima planetaria*»<sup>268</sup>, bensì l'istituzione di un ordine costituzionale minimo che protegga il *dominium* da meccanismi decisionali democratici<sup>269</sup>. Gli Stati non devono essere dismessi perché svolgono comunque un ruolo di stabilizzazione importante, per esempio, come esplicita Röpke, gestendo o limitando l'immigrazione. La soluzione röpkeana ha come modello fondamentale quello federale ed estende il prototipo confederale svizzero su scala mondiale, immaginando gli Stati-nazione come cantoni: «tanto nella federazione nazionale, quanto in quella internazionale si tratta di diminuire la preponderanza dello Stato-nazione»<sup>270</sup>. Il tentativo di quello che Quinn Slobodian ha definito «ordoglobalismo» – cioè l'istituzionalizzazione e la costituzionalizzazione di un ordine del mercato globale – è di «detronizzare gli Stati-nazione»<sup>271</sup> e servirsene per assicurare un buon funzionamento del sistema economico, inserendoli all'interno di un quadro legale che li eccede e che impedisce loro di trasgredire i loro doveri verso l'ordine economico globale.

La necessità di difendere quest'ordine globale del mercato porta Röpke, a partire dagli anni Cinquanta, a impegnarsi nella diffusione delle idee ordo e neoliberali nei paesi di quello che chiama «Terzo mondo», in particolare dell'America Latina, tentano così di offrire un'alternativa ai modelli statalisti o socialisti che lì si stanno affermando. Tra il 1957 e il 1960 si reca in Messico, Venezuela, Argentina e Perù, dove dialoga con i promotori dei primi *think tanks*, riviste e istituzioni neoliberali

---

<sup>265</sup> Ibid., p. 74.

<sup>266</sup> Cfr. M. Battistini, *Review* di Q. Slobodian, *Globalist. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, in «Rivista italiana di storia internazionale», gennaio-giugno 1/2019, pp. 131-137.

<sup>267</sup> Röpke era infatti contrario all'istituzione della Comunità Europea: temeva che l'CEE divenisse un'estensione della comunità europea del carbone e dell'acciaio, che avrebbe protetto i prodotti del continente con un muro tariffario, tutelando lo spazio europeo dalla competizione estera e gestendolo attraverso una burocrazia sovranazionale. Temeva cioè che essa potesse costituire un blocco che avrebbe presentato gli stessi sintomi del protezionismo e il controllo statale conducendo così alla disintegrazione del piano globale di scambio. Per Röpke l'unica integrazione degna di questo nome era la «soluzione kernel»: zona di libero commercio, comunità di pagamenti comune o unione di valuta, che si sarebbe espansa gradualmente assorbendo altre nazioni in un territorio sempre crescente di concorrenza di mercato e specializzazione. Questa forma di integrazione poteva iniziare in Europa ma doveva arrivare a un'integrazione universale dell'economia globale. Cfr. Q. Slobodian, *Globalist. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, cit., pp. 182-193. Per una prospettiva sulle argomentazioni di alcuni neoliberali contro la nascita dell'Unione Europea si veda: Q. Slobodian, D. Plehwe, *Neoliberals against Europe*, in W. Callison, Z. Manfredi, *Mutant Neoliberalism. Market Rule and Political Rupture*, cit., pp. 89-111.

<sup>268</sup> W. Röpke, *L'ordine internazionale*, Milano-Roma, Rizzoli, 1944, p. 33.

<sup>269</sup> Q. Slobodian, *Globalists*, cit., p. 12.

<sup>270</sup> W. Röpke, *L'ordine internazionale*, cit., p. 34.

<sup>271</sup> Ibid., p. 15.

latino-americane<sup>272</sup>. Nel 1955 viene invitato in Messico da Gustavo R. Velasco, direttore della Escuela Libre de Derecho, presidente della Asociación de Banqueros de México e organizzatore, nel 1958, di una conferenza a Città del Messico dove invita Hayek e Mises per discutere i problemi economici del suo paese<sup>273</sup>. Röpke non è il primo fra i neoliberali a recarsi in Messico<sup>274</sup>: già negli anni Quaranta Mises era stato invitato da Luis Montes de Oca, Ministro delle Finanze dal 1927 al 1932 e poi direttore della Banca del Messico dal 1935 al 1940, a dare una serie di conferenze, raccolte nel volume *Problemas económicos de Mexico. Ayer y hoy*<sup>275</sup>. Anche Röpke dà a Città del Messico delle lezioni presso l'Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas, un *think tank* neoliberale fondato da Velasco e diretto dall'economista Agustin Navarro. Tornata in Svizzera Röpke riceve da Velasco la richiesta di tradurre e pubblicare i suoi testi. Nel 1958, Röpke accetta anche la proposta di Raul Lamuraglia, industriale tessile e presidente della Banca Centrale argentina, di entrare a far parte del Comitato consultivo del Centro de Difusión de la Economía Libre, importante centro di circolazione delle idee neoliberali, di cui fanno già parte Friedrich Hayek, Ludwig von Mises e Louis Baudin, ma anche gli americani Leonard E. Read e Floyd A. Harper. A Buenos Aires, come si vedrà nell'ultimo capitolo, Röpke tiene una serie conferenze raccolte nell'opuscolo *Economía y Libertad*, di cui vengono stampate 10.000 copie. In Argentina Röpke denuncia gli effetti economici del peronismo, la cui miscela di demagogia, nazionalismo e collettivismo, ha portato il paese sull'orlo della crisi. Apprezza molto, invece, l'intervento in controtendenza del Ministro dell'Economia, Álvaro Alsogaray, l'«Erhard argentino», che si ispira proprio all'economia sociale di mercato ordoliberal. Nel contesto argentino Röpke ammette che le Forze armate, che hanno preso il potere dal 1955 al 1958 sotto la guida di Pedro Eugenio Aramburu, non abbiano portato un grande avanzamento economico, ma reputa comunque utile dare alcune delle sue lezioni alla Escuela Superior de Guerra per fornire agli ufficiali argomenti teorici anticomunisti. L'esercito resta, ai suoi occhi, uno strumento fondamentale nei Paesi sudamericani. Röpke è, infatti, d'accordo con Velasco, che nella primavera del 1964 saluta con favore il rovesciamento di João Goulart, in Brasile, in quanto fautore di politiche che avrebbero aperto le porte al comunismo nel paese: il golpe militare dà, a suo avviso, speranza all'interno di un contesto latino-americano dalle tendenze progressista, e per questo non può essere criminalizzato l'intervento statunitense in Brasile in appoggio al colpo di stato. Per gli stessi motivi approva anche l'intervento statunitense nella Repubblica Dominicana dell'aprile 1965,

---

<sup>272</sup> Sui viaggi e i rapporti tenuti da Röpke in America Latina si veda il capitolo 13, *De Lima à Pretoria : le meilleur des (tiers) mondes néolibéraux*, in J. Solchany, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek*, cit., pp. 371-406.

<sup>273</sup> Si veda M. E. R. Sotelo, *Los orígenes del neoliberalismo en México. La Escuela Austriaca*, Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Económica 2016.

<sup>274</sup> Si veda D. Plewhe, *Neoliberale Ideen aus der nationalen Peripherie ins Zentrum gerückt: Der Fall Mexiko*, in «Journal für Entwicklungspolitik», vol. 18, n. 3, 2002, pp. 249-264.

<sup>275</sup> L. Von Mises, *Problemas económicos de México ayer y hoy* (1942), México, D.F., México, Instituto Cultural Ludwig von Mises, 1998.

che mette fine al governo dell'ex presidente progressista Juan Bosch, rovesciato dall'esercito nel 1963. Anche il Perù fa parte dei paesi da Röpke visitati. Nel 1960 dà una conferenza presso il *Country Club* di Lima sulla stabilità monetaria come requisito per lo sviluppo e la giustizia sociale e scoraggia fortemente qualsiasi sistema di intervento dello Stato nell'economia. Interviene poi presso la Camera del Commercio di Lima e presso la Banca Centrale, dove, nuovamente, critica i sistemi politici ed economici collettivisti e mostra i vantaggi delle politiche antinflazionistiche e della libertà di mercato<sup>276</sup>. L'America Latina diviene così un tassello fondamentale nella diffusione dei principi dell'economia di mercato su scala globale e nel contrasto alle politiche svilupppiste e socialiste nei paesi post-coloniali.

Il processo non si limita, però, alla sola America Latina. Le critiche internazionali al sistema di apartheid in Sud Africa e i discorsi umanitaristi ed egualitari fatti valere contro il regime razzista di dominio lì vigente vengono fortemente osteggiati da Röpke, che si reca all'inizio degli anni Sessanta a Città del Capo per dare alcune conferenze facendo del mercato l'ordine globale che dà a tutti, parimenti, la possibilità di trarne vantaggio. Già in *Internationale Ordnung* Röpke non individuava un problema nel fatto che «si costringano alcuni uomini a lavorare in condizioni sfavorevoli» in certe aree geografiche, perché riteneva che la possibilità di vendere i propri prodotti «a condizioni favorevoli» li avrebbe ripagati<sup>277</sup>. Tuttavia, l'equilibrio della domanda e dell'offerta, che sarebbe per Röpke la prova dell'efficacia della divisione internazionale del lavoro e del gioco del mercato per tutti i suoi partecipanti, mostra, non appena le regole del mercato vengono esplicitate, di reggersi su gerarchie che il mercato stesso consolida e riproduce.

«Il paese inferiore deve adattarsi a pareggiare con salari minori gli svantaggi delle sue condizioni di produzione; mentre il paese superiore gode di vantaggi della produzione in forma di più alto livello di salari. [...] Ne deriva che i salari del paese superiore sono la conseguenza della sua superiorità di produzione e nello stesso tempo dei vantaggi che dà l'inserimento nella divisione del lavoro internazionale, mentre i salari più bassi del paese inferiore sono la conseguenza della sua inferiorità di produzione, ma sarebbero ancora più bassi se la divisione del lavoro col paese superiore venisse a cessare»<sup>278</sup>.

Le disuguaglianze fra individui e paesi sono tanto la condizione di possibilità del mercato quanto il suo esito. Se Röpke è ben consapevole che queste asimmetrie (segnate in maniera piuttosto esplicita

---

<sup>276</sup> Si veda C. Castillo-Garcia, *Waves of Neoliberalism: Revisiting the Authoritarian patterns of capitalism in South America (1940-1990), part I*, Working Papers 2205, New School for Social Research, Department of Economics, 2022, pp. 1-40, p. 17.

<sup>277</sup> W. Röpke, *L'ordine internazionale*, cit., p. 110.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 136.

dalla linea del colore) «accumulano dinamite»<sup>279</sup>, il punto è per lui rendere chiaro che la soluzione non è il livellamento delle condizioni materiali, bensì il loro affidamento al mercato e alla divisione del lavoro:

«I “salari da negri” [sic] sono in realtà il compenso di uomini che soltanto con una tale modestia di pretese possono sperare di adeguare la sfavorevole situazione delle loro condizioni di produzione al punto di poterci vendere qualcosa che, se volessimo produrla noi, ci costringerebbe a rinunciare ai vantaggi della divisione internazionale del lavoro»<sup>280</sup>.

La chiusura delle frontiere facilita l'inasprimento delle differenze fra paesi poveri e paesi ricchi perché impedisce alla forza lavoro di spostarsi dove i salari sono più alti e pone così le condizioni perché «la massa e l'*homo insipiens gregarius* provochino pericolosi fermenti»<sup>281</sup> che possono sfociare in una «lotta di classe internazionale»<sup>282</sup>. Se, da un lato, Röpke presenta la «completa libertà di movimento» come soluzione per assicurare maggiore equilibrio, dall'altro ammette limitazioni all'immigrazione in virtù del «diritto di ogni paese di proteggere la propria tradizione spirituale e politica da un afflusso di immigrati che potrebbero pregiudicarla con l'incapacità di assimilazione o con lo stesso numero» o per «motivazioni semplicemente economiche»<sup>283</sup>.

Questi argomenti tornano nel *pamphlet* intitolato *Südafrika: Versuch einer Würdigung* scritto da Röpke nel 1964 dopo soggiorno in Sud Africa<sup>284</sup>. Il testo considera il paese africano come oggetto privilegiato della propaganda ideologica condotta da un «progressismo intollerante» e giustifica l'apartheid, cioè una politica di intervento per produrre e conservare artificialmente le disuguaglianze. La prima parte del *pamphlet* elogia il Sud Africa per la sua stabilità, le sue politiche economiche, finanziarie e monetarie, la ricchezza del sottosuolo, in particolare di minerali e carbone, e la conseguente capacità di attirare «immigrati bianchi e capitale privato straniero»<sup>285</sup>. È alla popolazione bianca, al suo «spirito pionieristico», paragonato a quello dei coloni americani, e al suo «spirito d'iniziativa, diligenza e inventiva» che si deve la prosperità del Sud Africa. Si tratta, infatti, per Röpke di un paese trasformato dagli europei attraverso «secoli di duro lavoro e di inimmaginabili difficoltà» in un «pezzo del nostro mondo occidentale»<sup>286</sup>. Ciò che ha consentito l'arricchimento del paese e che, al contempo, costituisce una minaccia, riconosce Röpke, è stato l'uso di manodopera nera a basso

---

<sup>279</sup> Ibid., p. 104.

<sup>280</sup> Ibid., p. 138.

<sup>281</sup> Ibid., p. 120.

<sup>282</sup> Ibid., p. 104.

<sup>283</sup> Ibid., p. 107.

<sup>284</sup> Si veda Q. Slobodian, *The World Economy and the Color Line*. cit.

<sup>285</sup> W. Röpke, *Südafrika: Versuch einer Würdigung*, in «Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur», vol. 44, n. 2, 1964, pp. 97-112, p. 97.

<sup>286</sup> Ibid., p. 99.



costo. Il «problema etnico», che ha a che fare con la divisione razziale e territoriale del paese secondo una linea del colore, pone Röpke di fronte alla necessità di giustificarlo, non di condannarlo. L'apartheid, infatti, non è a suo avviso uno strumento di oppressione, ma è «la forma specifica utilizzata dal Sud Africa per applicare una politica di decolonizzazione e di sviluppo che corrisponde ai bisogni specifici del paese»<sup>287</sup> e che permette tanto ai bianchi, quanto ai neri di progredire. Del resto, a suo avviso, in nessuna parte dell'Africa i neri sono così ben pagati, così ben alloggiati, istruiti, nutriti e ben vestiti come in Sudafrica. Essi godono di condizioni migliori anche dei neri d'America perché dispongono di un territorio separato dove hanno maggiore autonomia. I bianchi, bisogna riconoscerlo, sono «legittimi proprietari e governanti» della terra che hanno colonizzato, mentre «i negri [sic] del Sudafrica non sono solo persone di una razza estremamente diversa, ma appartengono anche a un tipo e a un livello di civiltà completamente differenti»<sup>288</sup>. Facendo riferimento alla definizione di nazione di Renan, Röpke ne deduce che «raramente ci sono stati gruppi di persone la cui completa eterogeneità etnico-spirituale li ha resi così inadatti a fondersi in una nazione, tanto meno in una democrazia, come i bianchi e i neri del Sudafrica». Per questo, concedere una completa uguaglianza politica alla popolazione nera sarebbe, secondo Röpke, un «suicidio nazionale»: porterebbe, infatti, al dominio della maggioranza bantu e, quindi, alla «rovina politica, spirituale ed economica del Sudafrica». Va perciò mantenuta, secondo lui, una «democrazia bianca»<sup>289</sup>, retta su una divisione chiara, marcata dalla linea Zambezi, fra il nord controllato dai neri e il sud controllato dai bianchi, conservando, per motivi economici e di superiorità razziale, la supremazia bianca in Sud Africa. Bisogna, conclude, evitare che il Sudafrica sia trasformato dalla «maggioranza comunista-non occidentale delle Nazioni Unite, unita al masochismo occidentale», in una «sorta di Congo o Indonesia», perché l'indipendenza e il dominio dei neri comporterebbe «una frana politica ed economica mondiale paragonabile solo alla perdita dell'America Latina a favore del comunismo»<sup>290</sup>. Se in Sudafrica, come in America Latina, la posta in gioco è l'estensione dell'economia di mercato come modello alternativo allo statalismo dirigista, nel primo il raggiungimento dell'obiettivo economico passa per il dominio politico razzista dei bianchi sulla maggioranza della popolazione nera. Tradotto in tre lingue, il testo viene ristampato e distribuito dall'Associazione svizzera dei banchieri. La versione inglese è addirittura riprodotta in 20.000 copie da Pretoria per essere distribuita in Nord America. Il *pamphlet* ottiene, infatti, il plauso della *New Right* statunitense. Con i conservatori americani Röpke interesse un rapporto non irrilevante: già dalla fine degli anni Cinquanta inizia a pubblicare articoli in riviste conservatrici come «Plain Talk», «The American

---

<sup>287</sup> Ibid., p. 106.

<sup>288</sup> Ibid., p. 104.

<sup>289</sup> P. Becher et al., *Ordoliberal White Democracy, Elitism, and the Demos: The Case of Wilhelm Röpke*, in «Democratic Theory», vol. 8, fasc. 2, dicembre 2021, pp. 70–96.

<sup>290</sup> W. Röpke, *Südafrika*, cit., p. 110.

Mercury», «The Commonwealth and Social Order» a la «Review of Politics» e poi nelle più importanti riviste della *New Right*: «National Review» e «Modern Age». Fra i conservatori americani apprezza in particolare Russell Kirk, Peter Viereck, Robert A. Nisbet, Clinton Rossiter e William Buckley. Nello specifico, con Kirk, autore, come si vedrà nel terzo capitolo, di *The Conservative Mind*, stringe un rapporto di stima intellettuale riconoscendo nel suo pensiero un «conservatorismo liberale»<sup>291</sup> in linea con la dottrina neoliberale. Kirk<sup>292</sup> è una figura tutt'altro che irrilevante nel progressivo irrigidimento del conservatorismo di Röpke ed è centrale per la circolazione dei testi röpkeiani negli Stati Uniti. Röpke diventa, infatti, uno dei 26 consulenti editoriali della rivista di Kirk «The Conservative Review», tentando, in cambio, di dare accesso alla Società di Mont Pèlerin al suo sodale americano: se in un primo momento viene ostacolato da Hayek, nel 1961 riesce a invitarlo al congresso che ha luogo a Torino, tentando così di formalizzare le convergenze fra il conservatorismo americano e il neoliberalismo europeo. È a Kirk che Röpke offre la presidenza di quello che avrebbe dovuto essere il *Forum Atlanticum*, cioè un'istituzione transnazionale alternativa alla Società di Mont Pèlerin, che, ancorandosi «a un genuino senso della comunità» facesse da fortezza contro le pretese collettiviste e redistributrici dei paesi non occidentali. Di fronte all'avanzata del progetto di un *Global New Deal* condotto dai paesi ex-colonizzati che minacciava di rendere egemoniche su scala globale le politiche keynesiane, Röpke ritiene fondamentale formalizzare i rapporti intessuti in America Latina e negli Stati Uniti al fine di istituzionalizzare un conservatorismo neoliberale capace di intervenire su scala transnazionale. Il *white bloc* che avrebbe dato vita al *Forum Atlanticum* (di cui nei suoi piani dovevano far parte anche alcuni esponenti dell'élite cattolica latino-americana, ma che poi non poté concretizzarsi a causa della morte precoce di Röpke stesso) avrebbe dovuto offrire una «visione conservatrice e neoliberale» e configurare una «strategia di contenimento e disciplinamento delle richieste di uguaglianza e omogeneità materiale da parte del mondo postcoloniale»<sup>293</sup>. La realizzazione del progetto del *Forum Atlanticum* avrebbe rappresentato il coronamento del tentativo röpkeiano di consolidare e formalizzare la rete atlantica – latino-americana, statunitense ed europea – di teorici, politici, economisti e imprenditori intenzionati a combattere la minaccia comunista, socialista e collettivista tanto con gli strumenti dell'economia di mercato, quanto quelli del conservatorismo familistico, comunitario e religioso.

---

<sup>291</sup> Si veda J. Solchany, *La découverte de l'autre Amérique*, in Id., *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek*, cit., pp. 437-466.

<sup>292</sup> Kirk incarna un conservatorismo tradizionalista senza compromessi, segnato in particolare dall'influenza burkeana. L'individualismo liberale e l'apologia del *laissez-faire* hanno per lui, come per Röpke, effetti deleteri: essi mettono in pericolo le condizioni di una vita sociale ed economica dignitosa e dissolvono i legami comunitari tradizionali. In un saggio dedicato a Röpke, *The Human Economy of Wilhelm Röpke*, Kirk lo dipinge come uno dei «principali pensatori del XX secolo» e «grande fautore di un'economia umana, cioè un sistema economico adeguato alla natura umana e a una società costruita su scala umana, in opposizione a un sistema che si regge sulla produzione di massa senza riguardo per le dannose conseguenze individuali e sociali». Si veda R. Kirk, «*The Humane Economy of Wilhelm Röpke*», in *The Essential Russell Kirk. Selected Essays*, Wilmington, Isi Books, p. 968.

<sup>293</sup> Ibid., p. 87.

## 6. L'architettura sociale del radicalismo conservatore: comunità, famiglia e proprietà

Come si è visto fin qui, di fronte allo sfaldamento dell'ordine sociale prodotto dall'avanzata della massa proletaria, dalla riorganizzazione della produzione industriale e degli assetti urbani, dall'atomizzazione e dalla perdita del senso della comunità, il radicalismo conservatore di Röpke prevede un'operazione di ri-radicalamento degli individui entro strutture che possano orientare la condotta degli individui e ridefinirne l'orizzonte di senso. I corpi intermedi della società sono l'unica garanzia di protezione della libertà degli individui di fronte agli interventi sovrachianti dello Stato<sup>294</sup>. Alla loro dissoluzione consegue il venir meno dell'autorità della tradizione e dei codici sociali che essi tramandavano. Röpke pensa, così, a un modello organicista di società, in cui la famiglia, la comunità, la proprietà devono ricreare le «condizioni vitali» affinché lo spirito umano possa germogliare, avviando un'operazione pedagogica di reintegrazione degli individui all'interno di un ordine gerarchico naturalizzato e moralizzato.

Si prenderanno qui in analisi i concetti di comunità, famiglia e proprietà, mostrandone le origini, la contaminazione e le influenze di altri pensatori e la funzione svolta all'interno dell'ordine di mercato delineato da Röpke. In primo luogo, dunque, si analizzerà il concetto di comunità mettendolo in relazione allo sviluppo diacronico che esso ha avuto all'interno della sociologia tedesca. In particolare, si farà riferimento alla definizione che Tönnies offre del concetto di «comunità» in opposizione al concetto di «società», mostrando le affinità e le divergenze rispetto all'elaborazione röpkeana. Tanto la comunità, quanto la famiglia, saranno presentate come istituzioni pedagogiche che assegnano ruoli e posizioni e insieme insegnano a rispettarli, ma anche come istituzioni valorizzate dal mercato perché promotrici della responsabilità individuale e comunitaria rispetto a tutti gli oneri concernenti la riproduzione sociale. Il concetto di famiglia verrà indagato in relazione agli autori da Röpke utilizzati per svilupparlo: Frédéric Le Play, che ne mette in luce la natura patriarcale, Alexis De Tocqueville, che ne mette in luce il rapporto con la proprietà e l'eredità, Franklin Giddings, che fa della «famiglia etica» il paradigma che permette di sanare le patologie della «famiglia romantica» in quanto modello di trasmissione dei meccanismi di coazione e obbedienza. In ultima analisi, si analizzerà il concetto di proprietà, interrogandone prioritariamente il rapporto con la tradizione inglese: John Locke, Adam Smith, Edmund Burke, Hillaire Belloc. Si mostrerà, dunque, come essa sia il principio cardine tramite il quale la «terza via» röpkeana riorganizza la società e la sua riproduzione facendo della proprietà tanto il motore dell'imprenditorialità degli individui sul mercato,

---

<sup>294</sup> Sul ruolo dei corpi intermedi della società (famiglia, comunità, chiesa) nel difendere la libertà degli individui dal dispotismo dello Stato si veda A. Tocqueville, *La democrazia in America*, cit.

quanto la leva della conservazione dei beni, dei legami famigliari e dei rapporti sociali gerarchici nel loro complesso.

## 6.1. Comunità

La comunità rappresenta per Röpke uno strumento fondamentale per la riproduzione dell'ordine gerarchico della società sia perché assegna i ruoli sociali in forza della tradizione e di un principio di autorità che si incarica di restaurare e far valere, sia perché sopperisce in maniera autonoma e privata ai bisogni sociali cui lo Stato dovrebbe dare una risposta. La ripresa del concetto di comunità, *Gemeinschaft*, da parte di Röpke, si inserisce in maniera inedita all'interno di un'ampia «riscoperta della comunità»<sup>295</sup>, avviata in Germania a partire dalla prima metà del XIX secolo con i *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>296</sup> di Hegel. Tale riscoperta si è data simultaneamente alla critica e alla crisi del «paradigma individualistico e meccanicistico sul quale, a partire dal giusnaturalismo classico – a livello teorico – e dalla rivoluzione francese – a livello storico-politico –, si era andata delineando la concettualizzazione della moderna razionalità politica»<sup>297</sup>. Da Hegel in poi, la questione della comunità non si configura più come «problema del fondamento naturale perduto, ma come ideale ricompositivo, come sfida storica a costruire una sintesi a partire dalla contraddizione della società, in cui si esprime l'irrimediabilità della perdita di un soggetto storico-naturale unitario dell'agire politico»<sup>298</sup>. Hegel distingue società civile e Stato, facendo della prima il «sistema dei bisogni», attraversato da conflitto, disuguaglianza e dipendenza e unito da legami contrattuali, e del secondo il luogo della ricomposizione mediante un fine comune sovraordinato. L'idea di Stato come organismo etico-spirituale viene riformulato dal liberalismo del *Vormärz*<sup>299</sup>, che, per suo tramite, si impegna nella conservazione di un fattore pubblico di stabilità della società tradizionale di fronte allo sradicamento prodotto dalla modernizzazione socioeconomica. Lo Stato così immaginato è lo Stato costituzionale nazionale, che ha il compito di integrare la «libertà germanica», realizzata nelle comunità medioevali, e di ripristinare la sua stessa autorità al fine di contenere i disordini sociali. Pretendendo di rappresentare la comunità del popolo invece che farsi portavoce di specifici interessi emergenti all'interno della progressiva divaricazione fra società e Stato, il liberalismo del *Vormärz* privilegia le strutture del vecchio apparato istituzionale invece di fare i conti con il movimento sociale

---

<sup>295</sup> D. Alvaro, *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, p. 14.

<sup>296</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a c. di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1990.

<sup>297</sup> F. Ferraresi, *Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek*, in «Filosofia politica», n. 1, aprile 1999, pp. 39-68, p. 40.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>299</sup> Cfr. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Milano, Feltrinelli, 1962; M. Ricciardi, *L'enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz*, in «Il pensiero politico», n. 33, 2000, pp. 212-241.

nascente. Esso entra in crisi con la rivoluzione del 1848 e con la conseguente necessità di una nuova definizione della società e della comunità, che prendano in considerazione il movimento sociale francese e i risultati della rivoluzione industriale inglese<sup>300</sup>. Il farsi strada all'interno della società di un conflitto mosso da interessi di classe divergenti porta da un lato a «mettere in discussione l'idea di una società ancora dotata di un'intrinseca capacità di armonizzare il pacifico dispiegamento della libera personalità di tutti», dall'altro a porre il «problema dell'integrazione del proletariato all'interno della società borghese»<sup>301</sup>. L'esito è l'intensificazione delle funzioni di governo e di amministrazione della società da parte dello Stato e l'accentuazione della differenza fra società e comunità, assegnando alla seconda una «funzione ricompositiva in grado di sovradeterminare la contraddizione sociale» e di porsi «in organica connessione con lo Stato»<sup>302</sup>. È in questo senso che si profila il concetto di comunità fra la fine del XIX secolo e i primi anni Trenta del XX in risposta al problema societario posto dalla cosiddetta «questione sociale»<sup>303</sup>. La comunità non sarebbe quindi da leggersi meramente come antidoto e contro-modello alla meccanizzazione e all'atomizzazione sociale prodotte dall'avanzare del capitalismo, ma si affermerebbe anzi come dispositivo di governo della crisi esplosa a fine Ottocento atto a contenere l'attacco al capitalismo e ricomporre l'ordine sociale.

Testo fondamentale che codifica il concetto di comunità nella sociologia tedesca è *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in cui, nel 1887, Ferdinand Tönnies pone una chiara distinzione fra comunità e società: mentre la prima è «vita reale e organica», ovvero «vita comune familiare, intima ed esclusiva», la seconda è «costruzione immaginaria e meccanica», «spazio pubblico, il mondo»<sup>304</sup>. La comunità si fonda sulla vita: vita nutritiva, sensitiva e razionale che si intrecciano entro un comune luogo d'origine.

«La comunità di *sangue* come unità d'essenza si sviluppa e si differenzia in una comunità di *luogo*, che ha la sua espressione immediata nella vita comune, e la comunità di luogo si sviluppa in una comunità di *spirito*, semplicemente attraverso un agire comune orientato dagli stessi fini e dagli stessi disegni»<sup>305</sup>.

A questi tre tipi di comunità, strettamente legate fra loro nello spazio e nel tempo, corrispondono tre tipi di rapporti originari: la parentela, il vicinato e l'amicizia. La famiglia è lo spazio della vita in comune entro lo spazio domestico, del possesso e del godimento comune dei beni, della venerazione

---

<sup>300</sup> Si veda R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione, 1791-1848*, Bologna, il Mulino, 1988.

<sup>301</sup> F. Ferraresi, *Figure dell'organicismo tedesco*, cit., p. 51.

<sup>302</sup> Ibid.

<sup>303</sup> M. Esposito, *Oikonomia: una genealogia della comunità. Tönnies, Durkheim, Mauss*, Milano, Mimesis, 2011, pp. 9-10.

<sup>304</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Fues, 1887, *Comunità e società*, M. Ricciardi (a cura di), Bari, Laterza, 2011, pp. 28-29.

<sup>305</sup> Ibid., p. 39.

degli antenati e dei morti, il cui culto produce un «principio di reverenza, di gerarchia, di rispetto della dignità e della tradizione»<sup>306</sup>. Le relazioni fra madri e figli e fra fratelli sono per Tönnies rapporti alieni dallo scambio pattizio e dal potere, mentre già il potere paterno esprime la presenza di un dominio che tende a istituzionalizzarsi. La figura del padre racchiude, infatti, in sé i tre tipi di autorità («dignità dell'età, della forza e della saggezza»), in virtù dei quali «protegge, esige e dirige» e ispira «reverenza»<sup>307</sup>. La famiglia, come la comunità, è attraversata da un'«opposizione fra i sessi», che fa derivare da nature e attitudini differenti ruoli e occupazioni gerarchizzate: se all'uomo è attribuita la «razionalità», la «responsabilità del comando e dell'organizzazione», le «attività dirette verso l'esterno»<sup>308</sup>, alla donna sono attribuiti irrazionalità, sedentarismo e lavoro domestico. La famiglia, e più in generale la comunità, è infatti un luogo dove si crea dipendenza reciproca all'interno di rapporti normati più dal passato che dal futuro, più dalla tradizione che da leggi positive e dove quindi si assumono come date determinate asimmetrie. Il vicinato è il «carattere generale della convivenza nel villaggio» o fra terre limitrofe e rende necessari «il lavoro, l'ordinamento e l'amministrazione in comune»<sup>309</sup>. L'amicizia si sviluppa, invece, come effetto di «un lavoro e di un modo di pensare concorde», è un legame spirituale molto meno «organico e intrinsecamente necessario» di quanto lo sono invece la famiglia e il vicinato<sup>310</sup>. Proprio in virtù dei rapporti organici, naturali e a-contrattuali che attraversano la comunità, essa precede tanto «la rappresentazione statale della politica quanto l'economia capitalistica» e per questo può funzionare per Tönnies come «critica della società presente», fondata su un ordine proprietario<sup>311</sup>. Se nella comunità e nei rapporti concreti che in essa si danno trova fondamento l'etica – la quale viene definita non in base ai buoni moventi dell'agire umano, ma in base ai motivi comuni, perché *comune* (*Gemein*) è la natura dell'uomo – la società è strutturalmente incapace di imporre un'etica collettiva. Essa è, infatti, per Tönnies il luogo in cui gli individui sono «essenzialmente separati», dove dominano l'egoismo razionale e l'individualismo, dove gli spazi dell'attività di ciascuno sono delimitati gli uni rispetto agli altri, in modo tale che ciascuno proibisca all'altro l'accesso, considerando la violazione di tale interdizione come un'aggressione. Le interazioni fra gli individui in società sono mediate dal denaro e dal contratto. L'etica comunitaria è ciò che consente la critica «pratica e immanente» alla società, per spingerla oltre la sua costituzione individualistica e meccanica. L'orizzonte politico della comunità tönnesiana è lo Stato democratico e sociale, che diventa strumento tramite il quale la collettività (*Gemeinwesen*)

---

<sup>306</sup> F. Berti, *Per una sociologia della comunità*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 19.

<sup>307</sup> F. Tönnies, *Comunità e società*, cit., p. 38.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies e l'etica della comunità*, in «Città in controluce. Rivista sulla qualità della vita e il disagio sociale», n. 29/30, 2017, pp. 13-23, pp. 14-15.

– mediante un diritto non societario, che essa stessa plasma – può realizzare la giustizia nella comunità. Lo Stato che Tönnies disegna (e che ha sullo sfondo, nelle plurime riedizioni successive, la costituzione di Weimar, di cui Tönnies è fautore) mostra insieme la crisi dello Stato moderno, non più capace di contenere «il duplice movimento conflittuale determinato dalla lotta di classe e dalla grande crisi economica»<sup>312</sup> e mira a ricucirla producendo un consenso dell'opinione pubblica all'ordine statale che escluda la «possibilità di frattura radicale, ovvero della rottura della dialettica tra Stato democratico e conflitto»<sup>313</sup>. Lo Stato sociale compie così la sintesi tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* e all'interno della forma politica la collettività può «costruire la sua etica della comunità»<sup>314</sup>.

Benché Röpke non citi esplicitamente Tönnies, evidentemente la sua concezione della comunità tiene conto del dualismo concettuale tönnesiano, utilizzato per analizzare il «processo di modernizzazione della società (*Gesellschaftlich*) dal punto di vista della progressiva dissoluzione delle relazioni comunitarie fondate sulla solidarietà» e divenuto «in tutta Europa, ma specialmente in Germania, il punto focale di una diagnosi filosofica dell'epoca»<sup>315</sup>. Röpke evoca, infatti, le «comunità pure», rappresentate da «rapporti di vicinanza, di famiglia, comune, chiesa, professione», cui attribuisce una «funzione ordinatrice» su cui si fonda una «società sana e saldamente costituita», dissoltasi negli ultimi cento anni in «individui astratti»<sup>316</sup>. Se da un lato, quindi, anche per Röpke la comunità rappresenta un antidoto e uno strumento di critica alla dinamica patologica di sradicamento e massificazione degli individui ingenerata dalla «crisi sociale del suo tempo», dall'altro la comunità non rappresenta quell'insieme di rapporti sociali che, a partire da ciò che hanno in comune (*gemein*) e da un'«etica del comune»<sup>317</sup> ripensano e ricostruiscono la società e lo Stato. Essa è, piuttosto, la struttura societaria che, in virtù delle gerarchie e del disciplinamento che produce, consente la tenuta di quella società concorrenziale di cui pure vuole combattere gli effetti disgregativi. Röpke è interessato a servirsi della comunità per ripristinare quel principio di reverenza all'autorità patriarcale, ai morti e alla tradizione, che Tönnies descrive, ma che nella lettura röpkeana è funzionale alla conservazione dell'ordine societario, non alla sua trasformazione. Anche Röpke fa della comunità una struttura che neutralizza il conflitto, ma lo fa riattivando, per suo tramite, una pedagogia dell'obbedienza e naturalizzando le gerarchie che essa istituisce. L'interlocutore primario della comunità non è lo Stato (tanto meno nella forma dello Stato sociale, che, come si è visto, è identificato

---

<sup>312</sup> M. Esposito, *Oikonomia: una genealogia della comunità*, cit., p. 68.

<sup>313</sup> M. Ricciardi, *Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 257.

<sup>314</sup> M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies e l'etica della comunità*, cit., p. 23.

<sup>315</sup> A. Honneth, *Comunità. Storia concettuale in compendio*, in «Filosofia politica», n.1, anno XIII, aprile 1999, p. 5.

<sup>316</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 16.

<sup>317</sup> M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies e l'etica della comunità*, cit., p. 22.

come uno degli agenti primari della crisi sociale), ma il mercato, di cui la comunità, in quanto strumento fondamentale dell'organizzazione societaria, viene ad essere la condizione di possibilità. La priorità logica nel discorso neoliberale-conservatore röpkeiano è mantenuta infatti dall'economia di mercato, se quindi «pressoché ogni esponente della critica conservatrice della cultura» ha usato la lettura tönnesiana della comunità come cura al «processo di modernizzazione patologico»<sup>318</sup>, Röpke se ne serve, in ultima istanza, per garantire l'indisturbato funzionamento del meccanismo dei prezzi e della concorrenza e per conciliare, quindi, società e comunità piegandole entrambe alle necessità del mercato.

La comunità è costantemente evocata come cellula fondamentale e naturale di un ordine sociale sano e come strumento che deve fare da contraltare al potere disgregante del mercato. Rispetto alla comunità l'uomo ha sempre avuto, secondo Röpke, «un rapporto di duplice natura: desiderio della comunità, ma anche tensione all'isolamento»<sup>319</sup>. La tensione fra questi due poli definisce il perimetro e il ruolo della comunità, che deve al contempo garantire che «gli individui non siano sopraffatti dalla collettività», ma anche che la loro libertà non si trasformi in anarchia. La comunità non deve, infatti, impedire che gli uomini si pensino e agiscano come individui isolati, ma deve anzi insegnare loro a conciliare la «responsabilità e l'indipendenza»<sup>320</sup>. La comunità inserisce gli individui all'interno di un tutto organico e assegna loro:

«un proprio posto non solo in ragione dei propri diritti, ma anche dei propri doveri. Se ciò non si dà la società si sgretola in una massa di individui che pur essendo maggiormente dipendenti gli uni dagli altri hanno radici meno salde nel passato e sono più isolati».<sup>321</sup>

La comunità è quindi un'istituzione che insegna agli individui i loro «diritti e doveri», che inquadra cioè le loro condotte all'interno di un regime normativo – una «moralità economica»<sup>322</sup> – affermando che il suo mancato rispetto comporta la compromissione della società, la quale per riprodursi ha bisogno che siano riprodotte le norme sociali consolidate «dal passato». La comunità, come afferma Robert Nisbet – importante riferimento per Röpke – conserva il senso del passato e la continuità con il presente e il futuro<sup>323</sup> e proprio per questo è una leva fondamentale della riproduzione della società, che, nelle parole di Edmund Burke, è «un contratto fra i morti, i vivi e i non nati»<sup>324</sup>. La comunità è

---

<sup>318</sup> A. Honneth, *Comunità. Storia concettuale in compendio*, cit., p. 5.

<sup>319</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 109.

<sup>320</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 13.

<sup>321</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 110.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>323</sup> R. A. Nisbet, *The quest for community: a study in the ethics of order and freedom*, New York, Oxford University Press, 1953.

<sup>324</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 268.



perciò «lo spazio gerarchico che dovrebbe garantire continuità nel tempo di relazioni che per il loro carattere dinamico rischiano di far crollare la continuità sociale»<sup>325</sup>. Essa costituisce, per Röpke, una riserva di «convinzioni naturali e intangibili», di norme e comportamenti sociali, dove si insegna il rispetto dell'autorità, la responsabilità e la fedeltà nei confronti della comunità stessa. La vera comunità deve avere «non solo una struttura orizzontale, ma anche una struttura verticale, subordinazione e coordinazione lì sono *meccanismi naturali*»<sup>326</sup>. La struttura è, per Röpke, «necessariamente piramidale e gerarchica in un senso che non può essere scambiato per oppressione o violenza»: le gerarchie non sono da leggersi come un'ingiusta imposizione, ma genuino prodotto di un ordine naturale, il cui rispetto garantisce il benessere del singolo e della società. «La decadenza della società occidentale è precisamente lo sgretolamento di questa struttura tridimensionale, il non sapere più degli individui, sciolti da famiglia e comunità, quale posto appartiene loro nella società». La comunità è lo strumento che interviene a ricollocare gli individui all'interno dell'ordine gerarchico, rendendolo funzionale al mercato: essa infatti non solo ha il compito di riorganizzare la società definendo il ruolo di ciascuno al suo interno, ma deve essere anche il luogo privato di erogazione di cura e servizi, dal cui incarico lo Stato è rimosso<sup>327</sup>. Essa costituisce una leva fondamentale del progetto neoliberale di privatizzazione delle spese sociali e di responsabilizzazione degli individui che però non sono semplicemente abbandonati a sé stessi, ma più precisamente mentre sono isolati e frammentati sul mercato del lavoro, sono riaggregati secondo una precisa architettura sociale all'interno delle strutture deputate alla riproduzione sociale<sup>328</sup>.

L'uso che Röpke fa del concetto di comunità non è mai sovrapponibile ai concetti di popolo e nazione, di cui in quegli anni si era appropriato il nazismo, da cui egli prende esplicitamente le distanze non solo andando in esilio in Turchia nel 1933 con l'ascesa al potere del nazional-socialismo<sup>329</sup>, ma dedicando un'opera all'analisi delle cause del nazismo e alla «tripla rivoluzione» che bisogna compiere per mettere compiutamente fine agli effetti nefasti, a livello economico e sociale del nazismo. La risposta comunitaria che Röpke offre alla crisi si dissocia da quella nazionalista<sup>330</sup>, che accomuna invece fascismo e nazismo e che ha nutrito uno dei più «aggressivi veleni» del suo tempo:

---

<sup>325</sup> M. Ricciardi, *Tempo, ordine e potere. Su alcuni presupposti concettuali del programma neoliberale*, in «Scienza & Politica», vol. XXIX, n. 57, 2017, pp. 11-30, p. 27.

<sup>326</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 221.

<sup>327</sup> M. Eagleton-Pierce, *Community*, in *Neoliberalism. Key Concepts*, London- New York, Routledge, 2016, pp. 29-32, p. 31.

<sup>328</sup> Cfr. M. Joseph, *Against the Romance of Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

<sup>329</sup> J. Solchany, *Retour sur expérience: une biographie intellectuelle de l'économiste Wilhelm Röpke*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», T. 59e, No. 4 bis, supplément: «Bulletin de la Société d'Histoire Moderne & Contemporaine», 2012, pp. 131-148, p. 138.

<sup>330</sup> Cfr. B. Andersen, *Comunità immaginate*, Bari, Laterza, 2018.

il culto per lo Stato-nazione e l'«autarchia nazionale», ostacoli non indifferenti per il buon funzionamento del mercato globale<sup>331</sup>.

## 6.2. Famiglia

Nell'analisi röpkeana della crisi sociale del suo tempo «la decadenza della famiglia»<sup>332</sup> viene identificata come il problema più grave di tutti. Quest'ultima è stata ridotta<sup>333</sup> secondo Röpke «al grado di semplice associazione di consumatori [...] alla quale abbastanza spesso mancano anche i figli e che, dato che ve ne siano, lascia minime possibilità per un'educazione poco più che sommaria»<sup>334</sup>. Il problema non è solo il rischio che la famiglia cessi di essere uno strumento di «rinserimento del proletariato sotto l'autorità e le cure famigliari»<sup>335</sup> e quindi un fondamentale sostituto dello Stato sociale, ma che sia messa in crisi anche la sua funzione pedagogica, disciplinare e autoritaria. La crisi d'autorità «incoraggiata dai servizi forniti dallo Stato sociale, in particolare nell'educazione pubblica» pone la necessità di restaurare l'istituzione familiare in quanto motore del «principio di autorità», ma anche di una «moralità e disciplina economica»<sup>336</sup>. Per illustrare il fenomeno progressivo della decomposizione della famiglia e l'orizzonte verso cui essa dovrebbe muoversi Röpke si appoggia all'analisi fornita nel 1896 da Franklin H. Giddings nei suoi *Principles of Sociology*. Giddings individua una trasformazione dialettica del modello familiare scandita da tre stadi: la famiglia religiosa, la famiglia romantica e la famiglia etica. Nella famiglia religiosa-proprietaria il matrimonio non era l'esito di preferenze individuali, ma di considerazioni religiose, economiche e sociali, il cui fine primario è di «perpetuare una famiglia, un patrimonio e una fede»<sup>337</sup>. Il liberalismo, pur avendo portato enormi vantaggi economici, ha sostituito il contratto al costume e al sacramento e introdotto nuove forme relazionali: le preferenze individuali hanno guadagnato spazio a discapito dell'autorità genitoriale, dell'integrità della famiglia, dei valori religiosi che la sorreggevano e della conservazione della proprietà. La «famiglia romantica» venutasi così a formare è unita da un contratto vigente solo finché perdura un interesse comune ed è drammaticamente esposta alla costante possibilità di «ribellione», nella forma del divorzio e della drastica diminuzione delle gravidanze<sup>338</sup>. Tutto ciò si dà, secondo Giddings, all'interno di più complessive trasformazioni della

---

<sup>331</sup> C. Galli, *Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo, nella Germania degli anni Trenta*, «Filosofia politica», vol. 11, n. 1, 1997, pp. 27–62.

<sup>332</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 22.

<sup>333</sup> Si veda E. Pulcini, *La famiglia al crepuscolo*, Roma, Editori Riuniti, 1987.

<sup>334</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 23.

<sup>335</sup> W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, cit., p. 96.

<sup>336</sup> Ibid., p. 93.

<sup>337</sup> F. H. Giddings, *The Principles of Sociology. An analysis of the Phenomena of Association and of Social Organisation (1896)*, New Delhi, Cosmo Publication, 2004, p. 333.

<sup>338</sup> Ibid., p. 334.

società: l'urbanizzazione, l'impoverimento delle masse, la richiesta di sovvenzioni statali. La «famiglia etica» è l'unica che può «curare la degenerazione della società»: essa ha il compito di «disciplinare i figli attraverso la virtù dell'autocontrollo e dell'obbedienza al dovere», e di «sacrificare le inclinazioni individuali solo quando sono in conflitto con gli obblighi morali»<sup>339</sup>. La famiglia etica è la famiglia unita dal matrimonio, dalla devozione per la cura dei figli, da una casa rispettabile e dalla trasmissione dei valori, della cultura e di un patrimonio. Lo spirito etico deve per Giddings plasmare la costituzione sociale articolando «il libero contratto con l'autorità» e incentivando la «cooperazione volontaria»<sup>340</sup>. Gli elementi caratterizzanti la famiglia etica sono quelli che Carole Pateman ha ricondotto al «patriarcato moderno»<sup>341</sup> che riproduce, attraverso il contratto sociale, la subordinazione delle donne. In particolare, il contratto matrimoniale – presentando i contraenti come individui sovrani e proprietari di sé stessi e occultando, al contempo, la dipendenza in cui si trovano le donne e la corporeità sessualmente differenziata in cui sono incarnate – le pone nella paradossale posizione di consentire liberamente alla sottomissione ai mariti, rimanendo così escluse dalla vita politica e civile, ma venendo sottratte dallo stato di natura e relegate nella sfera privata della famiglia.

Röpke considera la «famiglia etica» l'unica che può ovviare al dissolvimento di questa istituzione e il «patriarcato moderno» l'infrastruttura che ne assicura il corretto funzionamento. La famiglia è per Röpke una «comunità naturale di vita»<sup>342</sup>, «la cellula naturale della vita sociale»: essa costituisce cioè non solo il prototipo dei rapporti societari, ma anche una struttura fondamentale per garantire la loro tenuta. Essa è per Röpke una sorta di istituzione di trasmissione, che assicura la continuità nel tempo di determinati rapporti gerarchici, segnati dalla divisione sessuale del lavoro e da una verticalità delle relazioni dovute ai diversi gradi di autorità. Questa struttura è preservata trasmettendo meccanismi di coazione e obbedienza legittimati attraverso l'autorità e la tradizione, le quali secondo Röpke «assumono valore oggettivo perché convalidate dal *consensus saeculorum*»<sup>343</sup>. La famiglia è, quindi, l'istituzione che tramanda «valori», corrispondenti per Röpke a quelle «costanti antropologiche» tramite cui ristabilire un «senso del normale»<sup>344</sup> identificato con una “normalità” gerarchicamente strutturata. Se in *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart* la famiglia è ritratta come «il campo assegnato per natura alla donna e all'educazione dei figli»<sup>345</sup> e «l'organo di assistenza autentica e naturale»<sup>346</sup>, in *Civitas Humana* Röpke definisce la «famiglia fondata sulla monogamia» la «base

---

<sup>339</sup> Ibid., p. 350.

<sup>340</sup> Ibid., p. 353.

<sup>341</sup> C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

<sup>342</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 253.

<sup>343</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 153.

<sup>344</sup> Ibid., p. 154.

<sup>345</sup> Ibid., p. 22.

<sup>346</sup> Ibid., p. 205.

originaria e imperitura di ogni comunità superiore»<sup>347</sup> e in *Jenseits von Angebot und Nachfrage* riprende Frédéric Le Play, il quale fa della «famiglia patriarcale» un'«importante ancora della società», capace di assegnare «a ciascuno il posto che gli spetta»<sup>348</sup>. In questi testi i principali riferimenti teorici di Röpke sono Le Play e Tocqueville, i quali, pur essendo contemporanei, presentano un modello familiare patriarcale rispettivamente tradizionale, cioè affermatosi dentro una società retta dal potere paterno e articolate entro gerarchie naturalizzate, e moderno, cioè emerso convenzionalmente all'interno di una società che si presume composta di individui liberi e uguali<sup>349</sup>. Le Play pubblica in Francia nel 1884 *L'organisation de la famille*, dove afferma che «il padre di famiglia è il principale agente dell'ordine sociale» perché «continua e migliora le tradizioni degli antenati attraverso il suo esempio e le sue lezioni; sopravvive in qualche modo a sé stesso delegando a un erede, fatto crescere giudiziosamente e scelto con cura, la missione di trasmettere ai discendenti la purezza dei costumi, la dignità delle buone maniere e le altre qualità della razza»<sup>350</sup>. La famiglia patriarcale ha, quindi, una fondamentale funzione stabilizzatrice della società perché «alimenta lo spirito della tradizione e della comunità»<sup>351</sup>. Il modello familiare proposto da Le Play, che ha un rapporto diretto con la terra, la produzione e la proprietà, è ripreso da Röpke che fa dell'economia contadina un paradigma e insieme una cellula dell'ordine sociale. L'economia contadina é, infatti, capace di garantire alla famiglia un minimo di approvvigionamento, consentendole, da un lato, di non cadere mai in condizioni di bisogno estremo (condizione che causa disordine), dall'altro di avere sempre una proprietà minima e quindi un piccolo capitale tramite cui accedere al mercato. Per Le Play tutti all'interno della famiglia devono svolgere precisi compiti: gli uomini devono dedicarsi all'aratura, al pascolo, alla macellazione degli animali e alla fabbricazione degli strumenti agricoli; le donne devono invece dedicarsi all'orto, alla pulizia della casa, alla preparazione del cibo, al confezionamento degli abiti per tutta la famiglia, alla vendita e al mercato dei propri prodotti. La famiglia, l'economia contadina e la divisione sessuale del lavoro che vige al suo interno compongono quella che Otto Brunner chiama «casa come complesso»<sup>352</sup>, ovvero l'*oikos*, la casa come «somma di rapporti» informati al contempo dall'autorità paterna domestica e dall'economia domestica e agraria<sup>353</sup>. Da Le Play Röpke riprende l'idea della famiglia patriarcale come stabilizzatore dell'ordine

---

<sup>347</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p., 220.

<sup>348</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 262.

<sup>349</sup> Sulla famiglia come istituzione patriarcale nell'età moderna si veda C. Casanova, *Famiglia e parentela nell'età moderna*, Roma, Carocci, 2009; C. Casanova, *Per forza o per amore. Storia della violenza familiare nell'età moderna*, Roma, Salerno, 2016.

<sup>350</sup> F. Le Play, *L'organisation de la famille*, Tours, Alfred Mame et fils Libraires-Editeurs, 1884.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>352</sup> O. Brunner, *La casa come complesso e l'antica "economica" europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e pensiero, 2000, p. 158.

<sup>353</sup> Si veda I. Consolati, *Dominare tempi inquieti: storia costituzionale, politica e tradizione europea in Otto Brunner*, Bologna, il Mulino, 2020.

sociale e il suo nesso con la proprietà e l'economia dell'autosufficienza, ma la riadatta poi al contesto moderno e la connette alle esigenze del mercato.

L'altra importante fonte teorica di riferimento rispetto al ruolo della famiglia è, per Röpke, Tocqueville. Nella terza parte del secondo libro de *La democrazia in America*, Tocqueville dedica cinque capitoli alla famiglia, alla donna e al matrimonio, presentando, rispetto alla versione tradizionale di Le Play, una variante «moderna» della famiglia patriarcale. La rivoluzione sociale e politica ha completamente trasformato la famiglia e ha messo fine alla forma che essa aveva per i romani e per l'aristocrazia. Se per quest'ultima il «padre rappresenta il legame naturale fra il passato e il presente, l'anello cui fanno capo e in cui si congiungono queste due catene, [...] l'organo della tradizione, l'interprete e l'arbitro dei costumi»<sup>354</sup>, nella società democratica gli uomini tengono conto «delle opinioni del passato semplicemente come informazione e non come regola, l'ascendente esercitato dal padre sul modo di pensare dei figli diminuisce e così il suo potere legale»<sup>355</sup>. Tocqueville descrive i rapporti familiari all'interno della democrazia americana come «più intimi e distesi», denotati da maggiore fiducia e affetto e da minore autorità e costrizione<sup>356</sup>. Significativamente in un contesto «livellato» è alla donna, e in particolare alla moglie, cui viene riconosciuta intelligenza («da uomo») e indipendenza, che Tocqueville affida il compito di riprodurre «liberamente» gerarchie sessuate e la divisione sessuale del lavoro. Gli americani, in quanto «nazione puritana e popolo d'affari» esigono dalla donna «un'abnegazione di sé e un sacrificio continuo dei piaceri e degli affari», chiudendola così nel «piccolo cerchio degli interessi e dei doveri domestici»<sup>357</sup>. La donna, secondo Tocqueville, «proprio nella pratica dell'indipendenza attinge il coraggio di sacrificarla senza lamentele» e di «sua spontanea e libera volontà accetta il giogo»<sup>358</sup>. Gli uomini, in democrazia, seguono una carriera politica o esercitano una professione, mentre le donne hanno il compito di amministrare la sfera domestica. Per gli americani, infatti, l'uguaglianza e il progresso non significa cancellare le differenze fisiche e morali fra uomini e donne, ma «ottenere che ciascuno assolva i propri compiti il meglio possibile». Per questo le donne non «dirigono mai affari esterni alla famiglia, né mandano avanti commerci, né fanno ingresso in politica», ma neanche fanno estenuanti lavori nei campi (non le donne bianche almeno)<sup>359</sup>. Il principio democratico non equivale infatti al «rovesciamento della potestà maritale e all'introduzione di un conflitto d'autorità nella famiglia»: suo scopo non è distruggere ogni potere, ma «regolamentare e legittimare i poteri necessari»<sup>360</sup>. L'uomo

---

<sup>354</sup>A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 687.

<sup>355</sup>Ibid.

<sup>356</sup>Ibid., p. 688.

<sup>357</sup>Ibid., p. 694.

<sup>358</sup>Ibid., pp. 694-695.

<sup>359</sup>Ibid., pp. 704-705.

<sup>360</sup>Ibid., p. 705.

è, dunque, inequivocabilmente «il capo», la grandezza della donna e la sua encomiabile «libertà morale» starebbero, paradossalmente, nel «sottomettersi spontaneamente» e responsabilmente al marito perché sa che se si rifiutasse metterebbe a repentaglio «la sua stessa esistenza sociale»<sup>361</sup>. La donna è dunque chiamata a riprodurre il suo ruolo e a rispettare il rapporto gerarchico con il marito al fine di «svolgere al meglio il lavoro sociale» dettato dall'economia di mercato<sup>362</sup>. Tocqueville vede nella sfera privata un fondamentale spazio di «socializzazione e responsabilizzazione dell'individuo» e addirittura fa della ridefinizione dei compiti della famiglia un compito fondamentale al fine di avere uno Stato che sappia evitare il disciplinamento autoritario della società<sup>363</sup>.

L'uso che Röpke fa di Tocqueville gli permette di conciliare una società in cui, non solo l'irruzione della modernità, ma soprattutto quella del mercato hanno portato a una crisi del valore politico della famiglia, con la riattivazione, al suo interno, di specifici ruoli sessuati che presiedono alla riproduzione dell'ordine sociale. All'interno della società di mercato la famiglia deve garantire uno spazio di libertà, ma deve farlo riducendo al massimo lo scarto semantico fra libertà e obbedienza, rendendo la necessità di adempiere ai compiti della riproduzione cui lo Stato non provvede una forma «volontaria» di cooperazione. L'assegnazione patriarcale alle donne della responsabilità della riproduzione dei membri della famiglia in forma privata si rivela uno strumento utile nella battaglia intrapresa dal neoliberalismo nella sua lotta contro lo Stato sociale: «il nostro ideale – se veramente miriamo a salvare le basi della nostra civiltà», spiega Röpke, «non può essere che quello di una previdenza lasciata alla responsabile coscienza dell'individuo, l'ideale della 'casa ben ordinata'»<sup>364</sup>. I valori della famiglia hanno per il neoliberalismo un portato economico: «i naturali obblighi» e l'«altruismo» della famiglia devono poter sostituire lo Stato sociale e «operare al contempo come primitivo contratto di mutua assicurazione e come necessario contrappeso alle libertà di mercato»<sup>365</sup>. È precisamente in questo senso che Röpke afferma che l'individuo, la famiglia e il senso di responsabilità sono «la molla segreta della società»<sup>366</sup>, che rischia però di essere resa inefficace dalla «macchina livellatrice dello Stato assistenziale» e dalla «mostruosa pompa dei redditi del Leviatano»<sup>367</sup>. È agli individui che, mediante un «onesto lavoro», spetta farsi carico della famiglia e alla famiglia insegnare il dovere della reciproca assistenza<sup>368</sup>. L'economia di mercato fondata sulla

---

<sup>361</sup> Ibid., p. 694.

<sup>362</sup> Ibid., p. 704.

<sup>363</sup> B. Casalini, *Tocqueville e la famiglia nella costruzione dell'ordine liberale*, in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica: crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Saggi, Roma, Donzelli, 2003. pp. 175-190, p. 182.

<sup>364</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 200.

<sup>365</sup> M. Cooper, *All in the Family Debt: How Neoliberals and Conservatives Came Together to Undo the Welfare State*, in «Boston Review», May 31, 2017, p. 4.

<sup>366</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 182.

<sup>367</sup> Ibid., p. 146.

<sup>368</sup> Ibid., p. 138.

concorrenza è secondo Röpke «il sistema che più di ogni altro riesce ad armonizzare l'interesse del singolo con quello della comunità» perché l'ordine di mercato pone gli individui nelle condizioni di doversi adeguare alle sue regole e di poter trarre da lì le risorse per provvedere alla propria sussistenza e a quella della propria famiglia.

«L'individuo è costretto dalla concorrenza a cercare il proprio successo servendo il mercato, cioè i consumatori; chi obbedisce al libero mercato ne è ricompensato con un guadagno; chi gli disobbedisce è punito con una perdita e, infine, con il fallimento»<sup>369</sup>.

Il mercato ha, dunque, una natura coattiva che investe tanto gli individui quanto istituzioni private come la famiglia o la comunità, subordinandole al suo funzionamento. Non a caso, nella lettura röpkeiana la famiglia ha un rapporto prioritario con la proprietà. Il decentramento e la diffusione della proprietà proposto da Röpke per avviare il processo di deproletarizzazione<sup>370</sup> è anche lo strumento necessario a far «prosperare una genuina e naturale vita familiare»<sup>371</sup>. La connessione fra famiglia e proprietà è un *file rouge* della tradizione conservatrice. Nel diritto romano il significato essenziale di *familia* era proprietà: la terra, ma soprattutto tutta la proprietà che deriva dall'eredità della *patria potestas*. La proprietà non poteva mai essere alienata dalla famiglia se non in caso di una decisione del Senato conseguente a un grave crimine. La lettura conservatrice del nesso famiglia-proprietà si appoggia però prioritariamente sul diritto medievale. La legge medievale relativa alla primogenitura, mediante la quale la proprietà veniva trasmessa, appunto, al primogenito, faceva della famiglia il mezzo primario di protezione contro la dissipazione e la frammentazione della proprietà. Pressoché tutte le componenti della legge medievale sulla famiglia e il matrimonio – l'obbligo di castità della donna, le pene severe relative all'adulterio da parte della moglie – mostrano una chiara attenzione nel garantire le condizioni di legittima ereditabilità della proprietà<sup>372</sup>. Tocqueville – che Röpke cita, forzandone la lettura proprio in merito alle sue riflessioni relative agli effetti della rimozione delle leggi sull'eredità<sup>373</sup> – coglie pienamente, in *La démocratie en Amérique*, la centralità delle leggi sulla

---

<sup>369</sup> Ibid.

<sup>370</sup> L'obiettivo röpkeiano di pervenire, mediante la sua «terza via», alla deproletarizzazione delle masse è argomentato facendo riferimento ai testi del conservatorismo cattolico francese degli Venti e Trenta (in particolare *La déprolétarisation des masses* dello storico ed economico Lucien Romier), mentre i principali riferimenti per il modello della piccola produzione e della piccola impresa su base familiare vengono – al di là dell'esempio svizzero di cui fa direttamente esperienza – dal cattolicesimo sociale (in particolare dalle opere di Gustave Thibon e di Frédéric Le Play). Si vedano L. Romier, *La « Déprolétarisation » des masses*, Liège-Paris, La Pensée catholique - Librairie Giraudon, 1927 ; G. Thibon, *Retour au réel: nouveaux diagnostics*, Lyon, II. Lardanchet, 1943.; G. Thibon, *Diagnostics. Essais de physiologie sociale*, préf. G. Marcel, Paris, Librairie de Médecis, 1940; F. Le Play, *La réforme sociale en France: déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Paris, E. Dentu, 1866.

<sup>371</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 256.

<sup>372</sup> R. Nisbet, *Conservatism*, cit., p. 69.

<sup>373</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., nota 4 p. 260.

primogenitura per dare stabilità all'ordine sociale: «esse operano sulla società in modo sicuro e uniforme perché si impadroniscono, per così dire, dell'uomo prima che nasca»<sup>374</sup>. Esse fanno del primogenito un proprietario e lo radicano indissolubilmente ai suoi legami famigliari:

«Presso i popoli in cui la legge di successione è fondata sul diritto di primogenitura, le proprietà fondiarie spesso passano di generazione in generazione senza mai dividersi. Da ciò deriva che lo spirito di famiglia si materializza in un certo senso nella terra: la famiglia è la terra, la terra è la famiglia. La terra perpetua il nome, l'origine, la gloria, la potenza, le virtù familiari; è un testimone imperituro del passato e un pegno sicuro per l'avvenire»<sup>375</sup>.

La rivoluzione americana, trasformando la legge di successione ha, secondo Tocqueville, distrutto «l'intimo legame che esiste fra lo spirito familiare e la conservazione della terra; la terra cessa così di rappresentare la famiglia, perché, dovendo necessariamente essere divisa alla fine di una o due generazioni, è evidente ch'essa dovrà continuamente diminuire fino a sparire completamente»<sup>376</sup>. Röpke individua nella dissociazione della molecola proprietà-famiglia indicata da Tocqueville l'origine dell'egoismo e dell'individualismo che caratterizzano la società americana da lui descritta. Se è vero che Röpke auspica la capillarizzazione della proprietà in modo che tutti gli individui possano diventare agenti di mercato senza alimentare l'insoddisfazione di chi ne è escluso, è, per lui, proprio la persistenza di questo nesso fra proprietà e famiglia che permette di mantenere un certo controllo sulle trasformazioni e sulle aspettative di trasformazione interne alla società. «Credo», scrive Röpke, «che non sia bene voler sempre fare del figlio di un contadino o di un fornaio un medico, un parroco o un funzionario di Governo. Una delle cose più desiderabili per gli uomini è il felice sentimento di essere al posto che a ciascuno spetta, soprattutto oggi che questo sentimento è andato perduto nell'incessante gara del tutti per tutto»<sup>377</sup>.

### 6.3. Proprietà

La diffusione della proprietà privata è il vero pilastro della terza via röpiana. La proprietà privata risulta nel suo apparato teorico un principio societario, un principio economico, morale e antropologico. Essa è lo strumento primario per combattere tanto la violazione della libertà individuale da parte degli interventi statali, quanto gli effetti nefasti del capitalismo, ovvero la

---

<sup>374</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 68.

<sup>375</sup> *Ibid.*, cit., p. 69.

<sup>376</sup> *Ibid.*

<sup>377</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 262.



proletarizzazione delle masse. Per porre fine al pericolo collettivista bisogna, secondo Röpke, andare al di là della semplice garanzia della libertà economica e pensare

«una costituzione della società che al maggior numero possibile di uomini consenta un'esistenza fondata sulla proprietà e su un ambito di attività volontariamente determinate: un'esistenza tale da dar loro indipendenza interna e quanto più possibile esterna, che li ponga cioè in condizioni di essere realmente liberi e di sentire anche la libertà economica come qualcosa di affatto naturale»<sup>378</sup>.

La proprietà è ciò che definisce l'uomo libero, ovvero l'individuo che non dipende dagli aiuti dello Stato e che può interagire e investire sul mercato. Il liberalismo che Röpke si propone di rifondare è una «professione di fede in una *tecnica sociale*, cioè in un modo particolare di ordinare l'economia», che «riconosce nella proprietà privata uno dei fondamenti di questo ordinamento»<sup>379</sup>. Economia di mercato, libertà e proprietà si configurano così come i correlati interdipendenti e necessari per far fronte alla minaccia del collettivismo e dare inizio alla terza via.

La tradizione dentro cui si inserisce la concezione röpkeiana della proprietà sembra afferire a quella del liberalismo inglese –si riscontrano infatti dei punti di contatto con le formulazioni che ne offrono Locke, Smith, Burke e Belloc –, piuttosto che a quella del liberalismo tedesco. Se in *Civitas Humana* la proprietà è definita come il «diritto sociale»<sup>380</sup> per eccellenza, in *Al di là della domanda e dell'offerta* diventa un «diritto naturale», senza il quale viene meno «la società libera».

«Diceva il Locke che la vita, la libertà e la proprietà costituiscono i diritti inalienabili dell'individuo; tuttavia, perfino nel “mondo libero” l'ultimo di questi tre pilastri è diventato estremamente fragile; e solo pochi si rendono conto che se crollasse trascinerebbe nella sua rovina anche il secondo, quello della libertà e quindi, fatalmente, anche il terzo, quello dell'inviolabilità della vita. Quando la proprietà decade sempre più a possesso precario, alla merce dell'arbitro dell'Amministrazione (tristi esempi si sono avuti in questi anni perfino nella patria del Locke) o alla mercé della scheda elettorale; quando la proprietà diviene ostaggio nelle mani di chi ne è privo, quando cessa, al pari del diritto ereditario che ne è inseparabile, di essere uno dei *diritti naturali ed elementari* (che non ha bisogno di altra giustificazione se non quella del diritto); quando tutto ciò avviene, la fine di una società libera è facilmente prevedibile»<sup>381</sup>.

---

<sup>378</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 222.

<sup>379</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 9.

<sup>380</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 256.

<sup>381</sup> Ibid. p. 25.

Per Locke il diritto di proprietà ha origine nella relazione naturale che esiste fra gli individui e l'ambiente che li circonda. Essi hanno un «diritto naturale» al possesso di terre e beni. L'appropriazione dei prodotti naturali è fatta derivare dal fatto che l'uomo ha diritto a preservare la propria vita e per farlo ha bisogno di beni che per essere fruibili devono essere lavorati: «il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi»<sup>382</sup>. La tendenza ad accumulare più di quanto necessario per il consumo e il baratto è diventata per Locke naturale con l'introduzione della moneta e nella fase in cui, essendo tutta la terra occupata, alcuni si trovavano a vivere senza possedere un proprio appezzamento di terra<sup>383</sup>. La tesi che fa derivare la proprietà dal lavoro è, nella nota lettura di Macpherson, il fondamento della «giustificazione di un diritto di natura non solo alla proprietà disuguale, ma all'appropriazione individuale illimitata»<sup>384</sup>. La teoria lockiana della proprietà sarebbe così, secondo Macpherson, pienamente coerente con i presupposti «possessivi» della società di mercato e farebbe della proprietà una conseguenza dell'impresa economica individuale<sup>385</sup>.

Se è vero che la proprietà è per Röpke intimamente connessa all'imprenditorialità dell'individuo sul mercato, essa non è la conseguenza del lavoro, ma è ciò che lo stimola. La proprietà è ciò che rende gli individui responsabili sul mercato perché li fa agire con il fine di preservarla e moltiplicarla, disincentivando l'inerzia prodotta dallo Stato sociale. Röpke è complessivamente piuttosto lontano dall'individualismo proprietario di Locke perché non pensa la proprietà primariamente come proprietà della propria persona, né gli individui come liberi da qualsiasi relazione con gli altri al di fuori del proprio interesse, né concepisce la società come attraversata da sole relazioni mercantili<sup>386</sup>. L'esplicito richiamo a Locke si deve invece alla volontà di riaffermare – di fronte alla minaccia socialista – il carattere naturale e inalienabile della proprietà, in quanto garante della libertà da ogni forma di dipendenza (in particolare statale).

Una certa rilevanza per l'elaborazione röpckiana del concetto di proprietà è rivestita da Adam Smith, in primo luogo perché Smith «connette proprietà e imprenditorialità», le quali consentono «a tutti gli individui di possedere la naturale libertà di prendere parte all'economia di mercato» e fornisce con la

---

<sup>382</sup> J. Locke, *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, tr. it. A. Gialluca (a cura di), *Il secondo trattato sul governo*, Milano, BUR, 2009, p. 97.

<sup>383</sup> Cfr. J. P. Day, *Locke on Property*, in «The Philosophical Quarterly (1950-)», vol. 16, n. 64, 1966, pp. 207–220; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; J. Waldron, *The Right to Private Property*, Clarendon Paperbacks, Oxford, Oxford University Press, 1990; A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992; G. Sreenivasan, *The Limits of Lockean Rights in Property*, Oxford, Oxford University Press, 1995; K. Widerquist, *Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation*, in «Public Reason», n. 2 (1), 2010, pp. 3–26.

<sup>384</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 221.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>386</sup> Si vedano le proprietà che Macpherson attribuisce all'individualismo possessivo caratterizzante le principali teorie politiche del XVII secolo (Hobbes, livellatori, Harrington, Locke), *Ibid.*, pp. 263–264.

sua interpretazione di proprietà «uno dei fondamenti della convinzione liberale e più tardi neoliberale, cioè che la proprietà privata sia il cuore della libertà»<sup>387</sup>. In secondo luogo, la rilevanza di Smith si deve al suo inserimento della proprietà all'interno del quadro sociale regolato da sentimenti morali. La ricerca che lo porta alla stesura della *Teoria dei sentimenti morali* si colloca nel quadro di una più generale messa in discussione della connessione fra società commerciale e virtù pubbliche, al centro delle riflessioni di Mandeville, Hutcheson e Hume. Sulla scia di quest'ultimo, Smith non individua alcuna contraddizione fra le due e con «la sua peculiare sensibilità per l'eredità della tradizione religiosa presenta addirittura come un dovere - che lo stesso Autore della natura raccomanda alle sue creature - l'impegno nella cura di ciò che è di nostra proprietà»<sup>388</sup>. La ricerca delle virtù pubbliche proprie di una società commerciale è alla base infatti sia dell'etica presentata nella *Teoria dei sentimenti morali*, sia della più celebre analisi dei metodi per la produzione della ricchezza. Il mercato, nella lettura smithiana, ha bisogno per funzionare di limitare gli impeti concorrenziali all'interno di un quadro giuridico e morale e di rafforzare l'ordine sociale. I sentimenti morali della società di mercato si reggerebbero sul senso di «appropriatezza» di un complesso sociale ben ordinato, il quale costituirebbe l'orizzonte dell'interazione e della condotta degli individui<sup>389</sup>. Le norme dell'appropriatezza si sono evolute naturalmente per produrre un «ordine civile della proprietà»<sup>390</sup>, in cui «le leggi più sacre della giustizia, quelle la cui violazione sembra gridare più forte vendetta e punizione, sono quelle che proteggono la vita e la persona del nostro prossimo; seguono poi quelle che proteggono la sua proprietà e i suoi possedimenti»<sup>391</sup>.

Per, invece, Burke – e, come si è visto precedentemente, anche per Röpke – la proprietà accresce la responsabilità individuale e dà maggiore stabilità alla società. Essa infatti conferisce indipendenza a chi la detiene perché rende autosufficienti e definisce la posizione che si occupa all'interno dell'ordine sociale<sup>392</sup>. Le leggi relative all'eredità generano, secondo Burke, stabilità nella nazione: «il potere di perpetuare la nostra proprietà nelle nostre famiglie è una delle circostanze più preziose e interessanti che le appartengono, e quella che più tende alla perpetuazione della società stessa»<sup>393</sup>. La proprietà è dunque uno dei principi fondamentali che assicurano – per via familiare – la

---

<sup>387</sup> R. Turner, *Property*, in *Neoliberal Ideology. History, Concepts and Policies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, pp. 195-196.

<sup>388</sup> E. Lecaldano, *Introduzione a A. Smith, Teoria dei sentimenti morali*, Milano, BUR Rizzoli, 2019, p. 45.

<sup>389</sup> W. Bonefeld, *Adam Smith and Ordoliberalism: on the Political Form of Market Liberty*, in «Review of International Studies», Vol. 39, Issue 2, April 2013, pp. 233-250.

<sup>390</sup> V. L. Smith, *Adam Smith: From Propriety and Sentiments to Property and Wealth*, in «Forum for Social Economics», November 2013, p. 9.

<sup>391</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], tr. it. *Teoria dei sentimenti morali*, cit., p. 205.

<sup>392</sup> I. D. Wexler, *Burke's Concept of Property*, Tesi di dottorato in Filosofia presso la Fordham University, New York, 1983.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 44.

riproduzione di un ordine asimmetrico: «l'essenza caratteristica della proprietà, formata dai principi combinati della sua acquisizione e della sua conservazione, è di essere disuguale»<sup>394</sup>.

Se l'affinità con la lettura burkiana della proprietà è piuttosto chiara, ancora di più lo è quella con Hillaire Belloc, intellettuale conservatore e cattolico inglese, membro della Lega distributrice (movimento agricolo di difesa della piccola proprietà nato in Gran Bretagna negli anni Trenta), cui Röpke fa spesso riferimento. Belloc è autore di *The Servile State* – fondamentale riferimento di Hayek nella stesura di *The Road to Servitude* – e di *The Restoration of Property*, testo citato in tutta la trilogia röpkeiana. Di fronte a quella che egli percepisce come distruzione dell'istituzione della proprietà in corso in Inghilterra nel periodo compreso fra le due guerre, Belloc intende mostrare le condizioni della sua possibile restaurazione. Il soggetto dell'ordine sociale da ristabilire non è tanto l'individuo, ma la famiglia, la quale deve poter disporre della proprietà privata, cioè del «controllo dei mezzi di produzione», perché «la proprietà ampiamente distribuita è la condizione per la libertà necessaria alla normale soddisfazione della natura umana»<sup>395</sup>. Senza libertà economica le famiglie perdono, secondo Belloc, il «potere di esprimere quella diversità che è la vita»: per la libertà economica passa cioè la possibilità di manifestare e preservare la singolarità di un soggetto composito – la famiglia –, deputato a contenere le spinte eccentriche della «diversità» degli individui che lo compongono. Ciò che impedisce la realizzazione di un tale assetto è, secondo Belloc, il «capitalismo industriale», cioè un ordine societario in cui «una minoranza controlla i mezzi di produzione, espropriando la massa dei cittadini, cioè il proletariato», privato di ciò che gli è necessario per la sua riproduzione. Affinché siano assicurate «autosufficienza economica e sicurezza» è necessario che la «società non sia né capitalista, né comunista, ma proprietaria»<sup>396</sup>. Solo la proprietà garantisce libertà economica, la quale è l'unico strumento per far valere la libertà dell'individuo contro l'azione invasiva dello Stato. L'intervento di quest'ultimo non è da biasimare *a priori* secondo Belloc, anzi diventa necessario per controllare e limitare la concorrenza e per «promuovere la diffusione della piccola proprietà»<sup>397</sup>. Questa può però essere ripristinata solo se si riattiva un «desiderio» di «detenere la propria proprietà», che deve alimentare il funzionamento di tutte le istituzioni e se si ristabilisce una «sana filosofia» o piuttosto la «religione»<sup>398</sup>. Essa non deve essere distribuita universalmente nella stessa misura, ma è sufficiente che tutte le famiglie possano avere il minimo indispensabile che permetta loro di uscire dalle condizioni in cui versa il proletariato.

Molti sono gli elementi che Röpke riprende o condivide con Belloc. Comune è innanzitutto la critica al capitalismo in quanto sistema che produce un'eccessiva disuguaglianza di reddito fra la

---

<sup>394</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 212.

<sup>395</sup> H. Belloc, *An Essay on the Restoration of Property*, Norfolk, IHS Press, 2002, p. 27.

<sup>396</sup> Ibid., p. 29.

<sup>397</sup> Ibid., p. 38.

<sup>398</sup> Ibid., p. 54.

popolazione, mettendo a rischio la tenuta della società. Nella *Crisi sociale del nostro tempo*, come si è visto, Röpke distingue fra l'economia di mercato e il capitalismo e attribuisce solo a quest'ultimo «quel principio di violenza che arricchì gli uni creando posizioni di privilegio e spossò gli altri, creando le basi di quella classe, il proletariato, sradicata e destinata a vedere utilizzato da altri il proprio lavoro»<sup>399</sup>. La proletarizzazione, la miseria e lo sfruttamento, «diretta conseguenza della distruzione del ceto rurale», non sono da Röpke connessi con la nascita della proprietà, ma con quel fenomeno che egli chiama «feudalesimo», ovvero la sua concentrazione nelle mani di pochi. «Le disuguaglianze non sono dovute all'economia di mercato di per sé» perché «la disparità di reddito e patrimonio non può mai assumere, in regime di economia pura del mercato e in condizioni extra-economiche pari, una portata eccezionale»<sup>400</sup>: essa si deve a condizioni extra-economiche che conferiscono privilegi non giustificati. La proprietà è in questo modo fatta salva e con essa le asimmetrie sociali che essa comporta. Ne consegue, quindi, che per arginare gli squilibri che un capitalismo incondizionato produce, la soluzione non è l'abolizione della proprietà privata come vorrebbe il comunismo, bensì – proprio come afferma Belloc – la sua capillare diffusione. Per Röpke la proprietà è un'unità di misura dell'ordine sociale e un principio «antropologico e sociale»<sup>401</sup>. Essa è l'autentica relazione d'ordine, ovvero il mezzo che assicura la possibilità di agire liberamente in società. La proprietà struttura l'ordine sociale ed educa alla sua responsabile conservazione: «libera gli uomini, li rende indipendenti», al contempo circoscrive il loro campo d'azione. Si tratta di un principio antropologico perché la proprietà diventa il carattere distintivo dell'uomo “sano”: l'*homo insipiens gregarius* et l'*homo oeconomicus* devono essere sostituiti dall'uomo proprietario<sup>402</sup>. Riaffermare la proprietà significa redimere i proletari e riconferire loro l'umanità persa, ristabilire le condizioni per la libertà e l'indipendenza. La proprietà diventa non solo la *conditio sine qua non* per accedere alla società, ma più precisamente il principio che la organizza: «se esiste un diritto sociale», afferma Röpke, «è il diritto di proprietà»<sup>403</sup>. La proprietà è un principio societario connesso, da un lato, con la libertà economica, dall'altro con la famiglia. Se, infatti, da una parte essa permette a tutti gli individui di avere un capitale minimo da investire responsabilmente sul mercato, dall'altra proprio

---

<sup>399</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 141.

<sup>400</sup> Ibid., p. 142.

<sup>401</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 260.

<sup>402</sup> Il soggetto proprietario rappresenta lo specifico principio societario di individuazione. La distanza con i ruoli ascritti finisce per essere rappresentata al massimo grado nella possibilità di accedere alla proprietà, che diviene così una sorta di scarto evolutivo nella storia dell'individuo, facendo sì che «ciò che egli chiama la sua proprietà diventi in certo modo parte di sé». Il soggetto proprietario è l'insieme di quelle figure che stabiliscono collettivamente la forma di produzione e riproduzione della società, avendo la possibilità continuativa di appropriarsi del “potere societario”. Esso stabilisce la necessità di un'appropriazione particolare dei beni prodotti in società. Proprio per questo la proprietà non è solamente l'esito dell'appropriazione di beni esterni, ma il paradigma stesso della costruzione moderna delle identità come qualcosa di proprio e intangibile, potenzialmente sempre minacciato dall'affermazione di altre identità. Si veda M. Ricciardi, *L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società*, in G. Corni (a cura di), *Dal Medioevo all'età della globalizzazione. Età contemporanea*, Salerno Editrice, Roma, pp. 717-747.

<sup>403</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 255.

la responsabilità che la sua conservazione richiede la lega indissolubilmente alla famiglia. Come afferma anche Belloc, per affermarsi la proprietà ha bisogno che si diffonda la «volontà di possesso». La famiglia è precisamente quell'istituzione che la instilla, educando al «senso del risparmio, il senso di continuità e conservazione, volontà di indipendenza»<sup>404</sup>. La famiglia, proprio per la pedagogia proprietaria di cui si fa portatrice, è un baluardo per custodire la proprietà, evitare spese scellerate e impedire la proletarizzazione. Rendere tutti gli individui dei piccoli proprietari significa dare a ciascuno «quel minimo di stabilità materiale e immateriale»<sup>405</sup> che permette di calmare la brama redistributiva e non mettere in discussione l'esistente. La trasformazione in piccoli proprietari serve per far «accettare loro una riduzione di salario, di lavoro e perfino disoccupazione transitoria»<sup>406</sup>. Affinché i lavoratori accolgano diminuzioni del salario, essi devono «lavorare per sé stessi», farsi imprese di sé anche al di fuori del lavoro salariato sviluppando autonomamente mezzi per la propria riproduzione. La proprietà viene così ad assicurare «una colonna dell'edificio», cioè «l'autoapprovvigionamento»<sup>407</sup> e per reinserire gli individui entro contesti comunitari, cui «essere devoti» e da cui apprendere il senso del rispetto, dell'«onore», della «responsabilità»<sup>408</sup>. Il frequente riferimento di Röpke alla necessità di coltivare il piccolo appezzamento di terra di cui ciascuno deve dotarsi, sottende un'ingiunzione a un'autosufficienza minima, necessaria a mantenere una certa autonomia anche in tempi di crisi e quindi a rimanere ordinatamente dentro il mercato. Tutti, secondo il modello röpkeiano, devono possedere una casa dove far crescere la propria famiglia, possibilmente dotata di un piccolo giardino dove potere coltivare il minimo indispensabile per non cadere mai nella soglia di indigenza. Per ricostruire una «società sana» che sostenga adeguatamente l'economia di mercato, il meccanismo dei prezzi e la libera concorrenza, serve un vasto ceto medio indipendente, il quale:

«di fronte alle tendenze arbitrarie della collettività organizzata impersona la continuità, la tradizione, l'attaccamento irremovibile ai saldi principi della comunità, la legittimità, un tesoro di esperienze e di civismo accumulato ne corso delle generazioni, e contrappone loro un orgoglioso senso di indipendenza che ha le sue radici nel solido fondamento della tradizione familiare e professionale e non può fare a meno dell'ancora di un possesso ereditato»<sup>409</sup>.

---

<sup>404</sup> Ibid., p. 251.

<sup>405</sup> Ibid., p. 101.

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Ibid., 226.

<sup>408</sup> Ibid., 232.

<sup>409</sup> Ibid., p. 194.

La risposta di Röpke alla crisi sociale del dopoguerra gli offre così l'occasione per ripensare non solo l'ordine di mercato, ma soprattutto le sue condizioni sociali di possibilità, rendendo evidente come il primo non possa funzionare senza «strutture d'autorità» che disciplinino gli individui e orientino la cooperazione sociale. Il «momento conservatore» è, dunque, il nucleo concettuale strutturalmente necessario a riprodurre la società asimmetricamente ordinata di cui il mercato ha bisogno. La famiglia, la comunità e la proprietà costituiscono i pilastri della società di mercato che conservano le gerarchie e insieme evitano il conflitto sociale grazie alla loro pedagogia conservatrice. Rispetto ai teorici neoliberali che esamineremo nei prossimi capitoli, Röpke mantiene un nucleo conservatore che è costretto a «riconvertirsi»<sup>410</sup> di fronte alle esigenze del mercato, ma che lo fa con maggiore reticenza, tentando di preservare stabilmente le sue infrastrutture d'ordine. Nel pensiero di Röpke, quindi, le strutture societarie conservatrici figurano come la chiave di volta della riconversione della società di massa in società e democrazia di mercato, stabilendo, mediante l'insieme di regole di comportamento e i principi conservatori che esse trasmettono, forme di controllo dell'aderenza delle condotte individuali a quelle prescritte dal mercato.

---

<sup>410</sup> Cfr. P. Bourdieu e L. Boltanski, *La production de l'idéologie dominante*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. 2, n. 2-3, 1976, pp. 3-73.

## Capitolo 2

### Tradizione e ordine di mercato. Hayek e il conservatorismo neoliberale

Friedrich August Von Hayek costituisce un incontestabile pilastro della dottrina neoliberale, non solo per la centralità rivestita a livello teorico, ma anche perché seguendo i suoi spostamenti e i suoi contributi si possono ricostruire i momenti genetici e costitutivi del neoliberalismo. Hayek si trova infatti a Vienna negli anni Venti proprio quando, nei seminari privati tenuti da Ludwig Von Mises, molti dei futuri membri della «Scuola neoliberale di Ginevra»<sup>411</sup> discutono i principi economici e politici di una rinnovata dottrina liberale che aspira ad arginare le trasformazioni politiche e sociali condotte in quegli anni dal governo social-democratico. Si trasferisce quindi a Londra, fra il 1931 e il 1950, dove anima con Keynes una diatriba sulla teoria della moneta e sulle cause delle fluttuazioni economiche. La *querelle* apre quella longeva faglia fra i sostenitori di Keynes e i fautori di quello che si sarebbe poi affermato nel tempo come «neoliberalismo», il quale proprio nell'opposizione all'interventismo statale inteso a moderare gli effetti del mercato avrebbe trovato un caposaldo della sua dottrina. Partecipa nel 1947 alla fondazione della Società di Mont Pèlerin, istituzione *par excellence* dell'elaborazione e della diffusione del pensiero neoliberale, e si sposta poi a insegnare, dal 1950 al 1961, presso l'Università di Chicago, sede di una delle più influenti scuole neoliberali, ma anche avamposto da cui poter criticamente osservare le trasformazioni istituzionali e sociali portate negli Stati Uniti dalle politiche del *New Deal* e dal boom economico. Si trasferisce, infine, dal 1962 fino alla pensione nel 1968, in quella che era stata la culla del pensiero ordoliberal, Friburgo, dove assiste agli effetti della ripresa economica tedesca guidata dall'economia sociale di mercato di Adenauer e Erhard.

La proposta teorica di Hayek, come quella di Röpke, si afferma in una fase storica in cui la crisi generata dalla Grande Depressione e poi gli effetti devastanti della Seconda guerra mondiale impongono di ripensare il sistema economico abbandonando la fiducia nella capacità del mercato di autoregolarsi. L'avanzare di alcune esperienze rivoluzionarie, dalla Russia all'Est Europa, e di alcuni governi riformisti, come quello britannico e quello statunitense, fautori di politiche democratiche di

---

<sup>411</sup> Scuola neoliberale così definita da Quinn Slobodian, che riunisce un insieme di autori – decentrati rispetto alla letteratura quasi esclusivamente statunitense o austro-statunitense considerata dalla storiografia sul neoliberalismo – che hanno avuto posizioni accademiche a Ginevra come Wilhelm Röpke, Ludwig von Mises e Michael Heilperin, che nella città svizzera hanno svolto importanti ricerche come Friedrich von Hayek, Lionel Robbins e Gottfried Haberler, o che hanno lavorato al GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) come Jan Tumlir, Frieder Roessler e Ernst-Ulrich Petersmann. Sul tema si veda: Q. Slobodian, *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, 2018.



regolazione sociale impongono al campo liberale un consistente sforzo teorico e ideologico per tentare di riaffermare una dottrina ormai priva di legittimità e consenso. A questo scopo Hayek dedica la sua intera produzione intellettuale, elaborando prima strumenti economici per combattere il socialismo e poi, a partire dal 1937<sup>412</sup>, strumenti filosofici, epistemologici, giuridici, morali e politici per opporre all'egualitarismo, al collettivismo e alla giustizia sociale una «costituzione della libertà» fondata su un ordine di mercato e legittimata mediante l'autorità inappellabile della tradizione. L'originalità di Hayek, nonché la sua assoluta centralità per indagare il «momento conservatore» del neoliberalismo, sta nella sua articolazione dei principi costitutivi del mercato come ordine catallattico – la proprietà, il contratto, la concorrenza, la libertà economica e la responsabilità individuale – con i principi normativi dettati dalla tradizione, dalla morale e dalla religione per sancire la «sostanziale insostituibilità del mercato da parte di altri meccanismi cooperativi»<sup>413</sup>. Hayek riconosce infatti nel piano valoriale e nella sua indiscussa accettazione un presupposto necessario dell'ordine sociale e di un conforme agire individuale. L'ipotesi qui sostenuta è che Hayek, facendo della «guerra delle idee»<sup>414</sup> il terreno di lotta dove affermare la libertà contro l'uguaglianza, il mercato contro la pianificazione, la tradizione contro la rivoluzione, si serva degli strumenti concettuali del conservatorismo – tradizione, famiglia, proprietà, disuguaglianza e religione – in quanto operatori ideologici necessari ad affermare la sua dottrina liberale in un'epoca in cui il socialismo e le sue varianti di governo godono di consenso maggioritario. Per questo, l'antisocialismo sotteso alle sue teorie economiche, politiche, epistemologiche e morali sarà affrontato come elemento centrale per dar conto del pensiero hayekiano dell'ordine, tanto dal punto di vista della sua architettura anti-egualitaria, quanto dal punto di vista della sua insondabilità epistemica e della sua non progettabilità istituzionale.

È possibile distinguere quattro fasi del conservatorismo neoliberale hayekiano. La prima, preparata dagli anni viennesi e dagli studi economici degli anni Trenta, trova la sua piena espressione nel secondo dopoguerra e nella stesura di *The Road to Serfdom*. A quest'altezza l'opposizione al socialismo e al totalitarismo informa gli argomenti conservatori mobilitati da Hayek. La seconda epoca – che inizia con la pubblicazione di *Individualism: True and False* (1949) e si profila poi più chiaramente in *The Constitution of Liberty* (1960) – individua come obiettivo polemico i governi occidentali riformisti, sostenitori di forme differenziate di Stato sociale e fautori di misure di

---

<sup>412</sup> Il 1937 è l'anno di pubblicazione di *Economics and Knowledge*, spesso considerato come un testo di svolta nella sua produzione teorica perché lo porta non solo a prendere le distanze da Mises, ma anche ad abbandonare, nei suoi studi, il campo economico.

<sup>413</sup> M. Ricciardi, *L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo, XIV: Culture, ideologie, religioni*, Roma, Salerno Editore, 2017, pp. 717 – 747, p. 746.

<sup>414</sup> F. A. Von Hayek, *Gli intellettuali e il socialismo*, in M. Gregori (a cura di), *Tra realismo e utopia liberale. Scritti 1949-1956*, Milano, Mimesis, 2009, pp. 43-55, p. 49.

mediazione con i lavoratori e le loro strutture organizzate. In questa fase il neoliberalismo ancora fatica a fuoriuscire dall'accademia e deve pertanto accettare le riforme condotte dai cosiddetti *new liberals* britannici (o semplicemente *liberals* negli Stati Uniti), facendo ricorso a un conservatorismo plastico, che pur mirando a preservare un assetto sociale anti-egualitario è costretto a rinunciare a un esplicito riferimento alla tradizione conservatrice. La terza fase è quella che prende forma con *Law, Legislation and Liberty* (uscito in tre volumi, rispettivamente nel 1973, 1976 e 1979) e che coincide con la progressiva legittimazione pubblica e la conseguente lenta scalata al potere del neoliberalismo. In questa fase il nemico ideologico giunge ad essere la democrazia stessa e i canali partecipativi e di riorganizzazione sociale che essa consente, offrendo uno spazio politico inedito ai movimenti sociali. Proprio per questo, l'uso del potere statale come salvaguardia del mercato viene qui teorizzato con la massima forza – arrivando a sostenere la legittimità di «dittature transitorie» – e la priorità del diritto privato su quello pubblico viene riaffermata con l'obiettivo di porre limiti all'intervento dello Stato e alla democrazia. L'ultima fase è quella segnata da *The Fatal Conceit* (1988), dove, in seguito alle concessioni fatte all'eccezione dittatoriale, il conservatorismo viene mobilitato nella sua forma più limpida e sistematica al fine di affermare la ferrea coerenza della tradizione morale contro contingenti atti di volontà individuale o collettiva. Il presente capitolo tenterà di mettere in connessione e continuità le diverse fasi interrogando il nucleo concettuale conservatore del pensiero hayekiano in connessione alla battaglia intrapresa per risvegliare e riaffermare le «forze liberali»<sup>415</sup>.

In primo luogo, si ricostruirà la genesi dell'antisocialismo hayekiano attraverso le sue esperienze viennesi e londinesi, analizzando tanto i suoi interventi di carattere economico-politico – la *querelle* con Keynes sulle pagine della rivista *Economica* e il dibattito sul calcolo socialista –, quanto quelli filosofico-politici – in particolare la tesi avanzata in *The Road to Serfdom* in merito alle origini socialiste del totalitarismo. Si proseguirà illustrando gli strumenti epistemologici dell'attacco hayekiano al pensiero socialista, contrapponendo l'individualismo metodologico allo scientismo rinvenuto alla radice dell'ingegneria sociale collettivista. L'intento di Hayek di riaffermare un nuovo liberalismo è perseguito tanto da un lato istituzionale, con la fondazione della Società di Mont Pèlerin, quanto dal lato dottrinale, attraverso quell'operazione di «reinvenzione della tradizione liberale» che lo porta a fare della commistione dell'illuminismo scozzese con il pensiero dell'*Old Whig* Edmund Burke la sua fonte teorica privilegiata. Una volta illustrate le fonti del conservatorismo liberale hayekiano si procederà analizzandone lo sviluppo nelle opere mature. A tale scopo verranno prese in esame le principali tesi sostenute nel poscritto di *The Constitution of Liberty* – «Perché non sono un conservatore» – mettendo in tensione i concetti in quella sede utilizzati per perorare la causa liberale

---

<sup>415</sup> F. A. von Hayek, F. A. Von Hayek, *Relazione di apertura alla conferenza di Mont Pèlerin*, in Id., *Studies in philosophy, politics and economics*, London, Routledge & K. Paul, 1967, tr. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, M. Vitale, S. Fallocco, F. Grasso (a cura di), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, p. 242.

contro il conservatorismo con la loro più ampia trattazione nella parte rimanente di *The Constitution of Liberty*, in *Law, Legislation and Liberty* e in *The Fatal Conceit*. Questo confronto permetterà di indagare la dichiarata apertura al progresso e al cambiamento, la teoria dell'ordine spontaneo e della limitazione costituzionale del governo, il formalismo della morale e l'opposizione alle gerarchie fisse dell'ordine sociale – che sono gli elementi usati nel poscritto da Hayek per definire il proprio liberalismo – alla luce di una griglia analitica ben più complessa, che lui stesso fornisce. L'ampio apparato concettuale conservatore emergente nelle opere appena menzionate permetterà di interrogare il liberalismo hayekiano e le categorie da lui mobilitate mettendone a verifica la dichiarata distanza dal conservatorismo e insieme indagando la funzione filosofico-politica svolta dagli strumenti analitici conservatori all'interno della battaglia dottrinarica e ideologica che Hayek stesso afferma di intraprendere nel corso della sua intera produzione teorica.

### **1. Da Vienna a Londra: genesi dell'antisocialismo hayekiano**

Friedrich August Von Hayek nasce nel 1899 nella Vienna asburgica e cresce nella temperie storica e culturale della *finis Austriae* e del declino del plurisecolare impero<sup>416</sup>. Nel 1917, prima ancora di aver finito il *Gymnasium*, Hayek si arruola in un reggimento di artiglieria, facendo ritorno l'anno successivo dal fronte italiano e iscrivendosi all'università di Vienna nel 1918. Proprio in quegli anni i socialdemocratici, ispirati dall'austro-marxismo, ma anche dalla nascita delle repubbliche sovietiche ungherese e bavarese, danno vita nella capitale austriaca a un'esperienza di socialismo municipale fra le più innovative in merito a programmi di protezione sociale, soluzioni abitative per gli operai, insegnamento pubblico, che valgono alla città il nome di «Vienna rossa». Già al *Gymnasium* Hayek legge *pamphlets* sulla politica contemporanea di ispirazione socialista da Karl Renner a Walter Rathenau, e all'università, dove i dibattiti più accesi erano fra socialisti e comunisti, Hayek progetta l'organizzazione di un Partito democratico tedesco che si posizioni a metà strada fra le due fazioni<sup>417</sup>. Dopo aver conseguito una prima laurea in giurisprudenza nel 1921, ne ottiene una seconda in Scienze politiche nel 1923. In quegli anni entra in contatto con la Scuola austriaca<sup>418</sup> – gruppo di economisti e filosofi politici formatosi a Vienna dal 1871 al 1930 seguendo l'insegnamento di Carl Menger, di cui fanno parte Eugen Böhm-Bawerk, Friedrich Von Wieser, Ludwig Von Mises – che lo porta

---

<sup>416</sup> Cfr. M. Matta, *La libertà nel pensiero di Friedrich A. Von Hayek. Cultura, etica e politica nell'ambito della scuola austriaca*, Milano, Mimesis, 2019, cap. I.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>418</sup> Sulla scuola austriaca si vedano: J. Hicks, W. Weber (a cura di), *Carl Menger and the Austrian school of economics*, Oxford, Clarendon Press, 1973; L. H. Lawrence, H. White, *The methodology of the Austrian school economists*, Auburn, Ala, Ludwig von Mises Institute of Auburn University, 1984; A. H. Shand, *Free market morality: the political economy of the Austrian school*, New York, Routledge, 1990; S. Ricossa, *La Scuola austriaca contro Keynes e Cambridge*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000; J. Huerta de Soto, cit.;

rapidamente ad abbandonare gli embrionali interessi giovanili per il socialismo. La teoria soggettiva del valore, dell'utilità marginale e l'individualismo metodologico elaborati dai membri della Scuola austriaca gli offrono infatti gli strumenti per iniziare la critica della teoria del valore-lavoro, della pianificazione socialista e per la rilettura della democrazia, limitata a forma di governo compatibile con la dinamica soggettivistica dell'economia di mercato<sup>419</sup>.

Poiché i seminari di Böhm-Bawerk terminano prima della guerra, Hayek riesce a seguire all'università solo quelli di Wieser, dal quale viene raccomandato nel 1921 per lavorare con Mises<sup>420</sup>, da cui egli afferma di «aver imparato probabilmente più che da ogni altra persona»<sup>421</sup>. All'epoca Mises era consulente finanziario della Camera di commercio: con lui Hayek lavora diciotto mesi in qualità di funzionario e poi come direttore dell'Istituto austriaco di ricerca sul ciclo economico, fondato dallo stesso Mises. Quest'ultimo è autore di un testo sulla teoria del denaro – l'unico in grado, secondo Hayek, di dar conto dell'inflazione che aveva colpito l'Austria e la Germania fra il 1919 e il 1922 e che, più della guerra, aveva messo in ginocchio la classe sociale cui Hayek stesso apparteneva – e di un testo, pubblicato nel 1922 sul socialismo<sup>422</sup>, decisivo per il cambiamento di posizione di Hayek a sostegno di un convinto liberalismo antisocialista. Dal 1924 fino al 1931, Hayek partecipa ai seminari privati tenuti da Mises presso la Camera di Commercio – da Hayek definito «il centro più importante per le discussioni di economia di tutta Vienna»<sup>423</sup>, cui assistevano figure come Gottfried Heberler e Fritz Machlup, divenute poi centrali per la Scuola neoliberale di Ginevra e per la Società di Mont Pèlerin.

L'ufficio di Mises si situa sulla *Stubenring* 8-10 all'estremità orientale del grande viale della *Ringstrasse* di Vienna, che offriva una posizione prospettica centrale non solo per osservare le trasformazioni della città di quegli anni e i tumulti che l'attraversavano, ma anche per elaborare una lettura della società e delle sue istituzioni che fossero in grado di prevenirli<sup>424</sup>. I *boulevards* erano stati costruiti sulla scia delle rivoluzioni del 1848 nel tentativo ispirato al progetto parigino di Haussmann, di ostacolare la costruzione di barricate nelle future insurrezioni; eppure, nemmeno i dispositivi architettonici preposti erano riusciti ad arginare le sommosse popolari nelle strade viennesi di inizio secolo<sup>425</sup>. La spinta democratica avviata dalla pretesa partecipazione delle masse alla vita politica, coronata nel 1907 dall'ottenimento del suffragio universale, si radicalizza nel 1919, quando

---

<sup>419</sup> R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Napoli, Morano Editore, 1992, pp. 13-19.

<sup>420</sup> Si veda N. Olsen, Q. Slobodian, Locating Ludwig von Mises: Introduction, *Journal of the History of Ideas*, vol. 83, fasc. 2, 2022, pp. 257-267.

<sup>421</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 100.

<sup>422</sup> L. Von Mises, *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena, Fischer, 1922, tr. it. di Dario Antiseri, *Socialismo: analisi economica e sociologica*, D. Antiseri (a cura di), Milano, Rusconi, 1990.

<sup>423</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 101.

<sup>424</sup> Q. Slobodian, *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, cit., p. 32.

<sup>425</sup> Cfr. C. E. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, New York, Knopf, 1980.

a Vienna scoppia un'ondata di scioperi operai e i socialisti ottengono la maggioranza assoluta al governo. Il clima politico gradualmente, però, cambia e nel luglio del 1927 i lavoratori chiamano uno sciopero generale dando alle fiamme il Palazzo di Giustizia, dove sei mesi prima erano stati assolti i membri della milizia *Frontkämpfer* che, irrompendo in un quartiere popolare, avevano ucciso un operaio e un bambino. Di fronte all'incendio del Palazzo di Giustizia le autorità sospendono lo Stato di diritto e danno ordine di sparare sulla folla, uccidendo 89 persone e ferendone un migliaio. L'operato delle autorità trova il favore di Mises, per il quale la democrazia – che «è quella forma di costituzione politica che rende possibile l'adattamento del governo al volere dei governati senza lotte violente»<sup>426</sup> – non aveva in quell'occasione assolto al suo ruolo, pertanto era stato legittimo sospenderla e garantire l'ordine con altri mezzi<sup>427</sup>. Proprio su questo sfondo politico, Mises pubblica quello stesso anno *Liberalismo*, un'opera in cui sistematizza le riflessioni avviate dalla *Ringstrasse* durante il suo seminario, in merito alla necessità di ripristinare la tradizione liberale, con l'obiettivo di tenere insieme l'«economia soggettivistica» e la teoria della divisione del lavoro e della società come esito della cooperazione sociale delle azioni individuali. Di fronte all'avanzata del socialismo, era necessario, secondo Mises, ridefinire il programma politico, economico e sociale del liberalismo, intorno alla «sola parola che potrebbe riassumerlo: proprietà, da intendersi come proprietà privata dei mezzi di produzione»<sup>428</sup>. L'istituto della proprietà privata è, secondo Mises, un principio fondativo auto evidente, che rende possibile l'ordine sociale e in quanto tale

«non ha bisogno di alcuna difesa, giustificazione, motivazione o spiegazione. La società ha bisogno della proprietà privata per poter sussistere, e poiché gli uomini hanno bisogno della società, debbono preservare la proprietà privata per non danneggiare i loro stessi interessi, cioè gli interessi di *tutti*. Giacché la società può reggersi soltanto sulla proprietà privata, chi la difende, difende la tenuta del nesso sociale che lega tutti gli uomini, la tenuta della cultura e della civiltà dell'uomo»<sup>429</sup>.

La proprietà è, dunque, l'indiscutibile principio che ciascun membro della società, affinché essa possa riprodursi, deve rispettare. La disuguaglianza della sua distribuzione è «un incentivo per ciascuno a produrre il massimo possibile al minimo costo»: se tale incentivo non ci fosse, la produttività si ridurrebbe fino al punto di rendere l'attuale livello minimo di povertà un miraggio. La disuguaglianza ha, quindi, come esito paradossale il benessere generale: «il lusso del ricco ha un effetto di imitazione, suscitando nelle masse nuovi bisogni e stimolando l'industria a soddisfarli su scala di massa»<sup>430</sup>. Il

---

<sup>426</sup> L. V. Mises, *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997, p. 76.

<sup>427</sup> Q. Slobodian, *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, cit., pp. 42-45.

<sup>428</sup> L. Von Mises, D. Antiseri, *Liberalismus*, Jena, Fischer, 1927, *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, p. 76.

<sup>429</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 65.

mercato è, infatti, per Mises il solo modo pacifico per risolvere i conflitti sociali. La regolazione della società e della cooperazione umana sulla base della proprietà è dunque «l'unica possibile» e pertanto richiede di essere mantenuta, combattendo energicamente qualsiasi tentativo di abolirla. L'«apriori della proprietà privata» permette di derivarne, secondo Mises, una legittimazione etica, facendo della morale «quel rispetto della necessità sociale che bisogna esigere da ciascun componente della società»<sup>431</sup>. Giacché l'individuo non può vivere senza società e la società non può riprodursi senza conservazione della proprietà privata, l'individuo trova nel rispetto della proprietà e dell'ordine capitalistico che la tutela un dovere morale. Pertanto, di fronte ai «nemici della società» e delle sue fondamenta, lo Stato ha il dovere di «fare uso di coercizione e violenza» allo scopo di «impedire loro l'affossamento dell'ordine sociale».

«L'istituzione sociale che mediante l'uso della coercizione della violenza costringe i soggetti antisociali ad attenersi alle regole della convivenza sociale si chiama Stato; le sue regole procedurali si chiamano Diritto; e gli organi che provvedono a far funzionare l'apparato coercitivo si chiamano Governo»<sup>432</sup>.

Lo Stato liberale è dunque un «apparato coercitivo e repressivo» che, per evitare che si attenti alla proprietà privata e che si violino le regole su cui si fonda la cooperazione sociale, deve esercitare la costante «minaccia della violenza». Suo dovere è infatti quello di garantire la pace, dotandosi di un «assetto tale da impedire che l'andamento pacifico dello sviluppo sia turbato da guerre civili, rivoluzioni, colpi di Stato»<sup>433</sup>: senza pace è impossibile dare «continuità alla dinamica progressiva dell'economia» e cioè far fruttare quell'organizzazione sociale basata sulla proprietà e la divisione del lavoro, che sono il motore del processo di civilizzazione. La civiltà coincide, dunque, con la società capitalistica e la sua etica, che si incarica di «trasmettere a ciascun suo componente l'impulso al lavoro e di impegnare ciascuno alla massima prestazione lavorativa per ottenere il massimo risultato possibile»<sup>434</sup>, sostituendo chi non riesce a mantenere ritmi competitivi e mettendo a tacere chi minaccia l'ordine complessivo.

Come vedremo, Hayek condividerà con Mises la necessità di restaurare e «reinventare» la dottrina liberale, facendo anch'egli della proprietà, dell'individualismo e del mercato condizioni necessarie a quello che chiamerà «ordine cosmico» e della teoria dei limiti della democrazia e delle sue eccezioni elementi portanti della sua teoria politica. Tuttavia, l'influenza più immediata di Mises e della Scuola

---

<sup>431</sup> Ibid., p. 66.

<sup>432</sup> Ibid., p. 69.

<sup>433</sup> Ibid., p. 73.

<sup>434</sup> Ibid., p. 107.

Austriaca su Hayek<sup>435</sup> inizia a rendersi manifesta negli anni Trenta – quando quest’ultimo si trasferisce a Londra per tenere, su invito del giovane economista Lionel Robbins, una serie di lezioni presso la London School of Economics. In primo luogo, Hayek pubblica dei contributi economici, *Prices and Production* (1931) e *Monetary Theory and the Trade Cycle* (1933), traduzione inglese di *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*, pubblicato a Vienna nel 1929, dove elabora una variante della teoria austriaca del ciclo e una teoria della moneta<sup>436</sup>, che gli aprono la strada a un acceso confronto intorno alla teoria monetaria e alle cause della Grande Depressione con John Maynard Keynes. In secondo luogo, dando seguito a quanto avviato da Mises nel 1920 con il suo articolo *Economic Calculation in The Socialist Commonwealth*<sup>437</sup>, Hayek si inserisce nel dibattito sul calcolo economico socialista<sup>438</sup> pubblicando nel 1935 *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*.

Il trasferimento di Hayek in Inghilterra è da un subito segnato dal confronto critico con Keynes – per il quale nutriva «come uomo massima ammirazione»<sup>439</sup> – su questioni economiche dall’immediata ricaduta politica<sup>440</sup>, in particolare il dibattito si accende negli anni Trenta attraverso i disaccordi teorici e politici in merito alle politiche da adottare dopo la Grande Depressione. I primi strumenti polemici gli venivano dalla ricerca, effettuata durante il soggiorno statunitense del 1925, sull’efficacia del controllo dell’attività economica da parte delle politiche bancarie. In particolare, poiché gli studiosi americani, William Trufant Foster e Waddill Catchings, avevano messo in palio un premio per la miglior critica della tesi da loro sostenuta sul sottoconsumo e non sulla sovrapproduzione come causa della recessione e la depressione, Hayek scrisse un testo che poi diede forma alla prima lezione svolta in quanto *Privatdozent* nel 1929 presso l’Università di Vienna, tradotta in inglese nel 1931 con il titolo *The Paradox of Savings*. Alla luce di questo testo, Robbins gli chiede di recensire su *Economica*, la rivista dell’LSE, il *Treatise on Money*, pubblicato nel 1930 da Keynes. Nel trattato, quest’ultimo affronta il problema della gestione della relazione tra risparmio e investimento sostenendo l’uso della politica bancaria per averne il controllo e stabilizzare i prezzi: poiché i banchieri decidono quanto dei risparmi sarà prestato per gli investimenti e hanno discrezione sulla percentuale di riserve di cassa, essi dispongono di una potente leva per influenzare la quantità di investimenti. Proprio alla luce dell’investimento previsto andavano gestite le politiche bancarie.

---

<sup>435</sup> Cfr. B. Caldwell, *Hayek and the Austrian Tradition*, in E. Feser (a cura di), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 13-32.

<sup>436</sup> F. A. von Hayek, *Prices and Production*, Studies in economics and political science no. 107, London, Routledge & Sons, 1932; F. A. von Hayek, *Monetary Theory and the Trade Cycle*, London, Jonathan Cape, 1933.

<sup>437</sup> L. Von Mises, *Economic Calculation in The Socialist Commonwealth*, in F. A. Von Hayek, *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, Londra, Routledge, 1935.

<sup>438</sup> Cfr. B. Caldwell, *Hayek and Socialism*, in «Journal of Economic Literature», Vol. 35, n. 4, 1997, pp. 1856- 1890.

<sup>439</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 125.

<sup>440</sup> G. Dostaler, *Hayek, Keynes et l'économie orthodoxe*, in «Revue d'économie politique», vol. 109, n. 6, pp. 761-773.

Secondo Hayek tale approccio è fuorviante e meno efficiente dei meccanismi di mercato nel produrre aggiustamenti spontanei dei tassi d'interesse per conciliare risparmio e investimento<sup>441</sup>. Il pericolo a suo avviso risiede non nel sottoconsumo, ma nel sovra-investimento da parte dei produttori e nella stimolazione artificiale del consumo, che poteva far crescere l'occupazione a breve termine producendo però instabilità per il futuro. Nella replica, pubblicata sulla stessa rivista, Keynes definisce *Prices and Production* «un esempio straordinario del modo in cui è possibile che, muovendo da un errore, un logico impietoso può finire al manicomio»<sup>442</sup>.

Gli effetti della Grande Depressione, dopo un breve miglioramento conseguente alla svalutazione della moneta e al ritiro dal *gold standard* nel 1931, tornano a farsi sentire: mentre negli Stati Uniti il *New Deal* avviato dal presidente Franklin Delano Roosevelt dà inizio a programmi su larga scala di pubblico impiego per far fronte alla crisi, l'economia britannica nel 1933 è in crescente difficoltà. Fra il 1931 e il 1933 il dibattito fra Hayek e Keynes prosegue sulle pagine della rivista *Economica* e intorno alle loro posizioni rispetto alla gestione della crisi inglese si costituiscono dei veri e propri schieramenti accademici: Cambridge e Oxford sostengono Keynes, mentre diversi membri dell'LSE parteggiano per Hayek, ricevendo il sostegno economico della Rockefeller Foundation<sup>443</sup>. Mentre la teoria di Hayek del ciclo economico riconduce la causa delle crisi cicliche dell'economia al modo in cui funzionava il sistema del credito e ritiene necessaria la riduzione dei costi per far scendere i prezzi al fine ristabilire la profittabilità, per Keynes l'uscita dalla crisi richiede di stimolare l'attività economica facendo crescere l'attività aggregata e facendo entrare in circolazione il risparmio inattivo. Nel 1936, Keynes pubblica *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, proponendo un sistema macroeconomico che avrebbe permesso di ovviare al problema della massiccia disoccupazione tramite la regolazione economica: immettendo denaro nell'economia, autorizzando interventi del governo attraverso la spesa in deficit o stimolando il consumo attraverso i tagli delle tasse, si poteva, secondo Keynes, assicurare un'alta occupazione e una crescita economica continua. Keynes scarta il ricorso al sistema dei prezzi difeso dall'economia austriaca sostenendo che l'economia risponde prioritariamente alle aspettative relative ad aggregati di domanda e offerta, piuttosto che alle variazioni dei prezzi per sé<sup>444</sup>. Hayek non concorda con l'approccio macroeconomico adottato da Keynes e oppone allo studio dell'economia tramite aggregati un metodo che muove dalle microfondazioni dell'economia, dalle preferenze, dalle intenzioni, dai calcoli e dalle scelte degli agenti individuali.

---

<sup>441</sup> Cfr. K. R. Hoover, *Economics as Ideology. Keynes, Laski Hayek and the Creation of Contemporary Politics*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 81-92.

<sup>442</sup> J. M. Keynes, *A Pure Theory of Money: A Reply to Dr. Hayek*, in «*Economica*», 11/34, 1931, in Id., *Writings*, vol. 13, London Macmillan, 1973, p. 243.

<sup>443</sup> K. R. Hoover, *Economics as Ideology. Keynes, Laski Hayek and the Creation of Contemporary Politics*, cit., p. 111.

<sup>444</sup> *Ibid.*, pp. 112-115.



Sebbene in quegli anni il dibattito fra Hayek e Keynes sia stato intenso, il primo considera il secondo «uno dei suoi eroi», di cui «ammirava profondamente il lavoro»<sup>445</sup>, il secondo si dichiara profondamente d'accordo con la tesi formulate in *The Road to Serfdom* da Hayek. La *querelle* con Keynes può essere considerata un momento nodale nello sviluppo del pensiero politico di Hayek non tanto perché segnato da una costruzione antitetica rispetto alle teorie keynesiane – non pochi, infatti, sono i punti di tangenza fra le due dottrine<sup>446</sup> –, quanto piuttosto perché il seguito ottenuto dalla macroeconomia di Keynes lo costringe per tutta la vita a confrontarsi con le ipotesi teoriche e le ricette politiche che gli economisti keynesiani hanno elaborato e attuato. Negli strumenti elaborati per combattere gli effetti del keynesismo, più che di Keynes, sarà infatti possibile rinvenire, come vedremo, alcuni aspetti del nucleo conservatore e anti-egualitario del pensiero hayekiano.

L'altro rilevante dibattito di cui Hayek è protagonista in quegli anni è quello in merito al calcolo socialista, cui aveva dato inizio nel decennio precedente il suo mentore, Mises. Di fronte all'avanzare delle ipotesi socialiste di riorganizzazione della società travolta, nel primo dopo guerra, dal collasso dell'impero austro-ungarico e, in particolare, in risposta al sociologo e filosofo Otto Neurath che proponeva di estendere l'economia di guerra in tempi di pace, facendo dipendere input e output del mercato da bisogni oggettivi che consentivano un governo scientifico della produzione e del consumo<sup>447</sup>, Mises pubblicò nel 1920 un articolo, dal titolo *Wirtschaftsrechnung im Sozialistischen Gemeinwesen*, che diede avvio al dibattito sul calcolo socialista. Egli sosteneva che le economie a pianificazione centrale, in cui era soppressa la proprietà privata dei mezzi di produzione, erano destinate a fallire: l'assenza di un mercato per i fattori di produzione posseduti dallo Stato impediva, a suo avviso, il formarsi dei relativi prezzi, senza i quali era impossibile individuare i metodi di produzione economicamente più efficienti. Proprio l'assenza di informazioni sui prezzi impediva di calcolare quali beni produrre, come produrli e quali prezzi disporli sul mercato: «dove non c'è libero mercato, non c'è meccanismo dei prezzi; senza meccanismo dei prezzi, non c'è calcolo economico»<sup>448</sup>. In un sistema di mercato tale calcolo è invece, per Mises, reso possibile, a livello individuale e non in modo centralizzato, dalla concorrenza.

Nel corso degli anni Venti, Eduard Heimann<sup>449</sup> e Karl Polanyi<sup>450</sup> difendono la causa socialista offrendo una soluzione che si basa sull'esistenza di un certo grado di concorrenza tra una serie di

---

<sup>445</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 125.

<sup>446</sup> Tra gli elementi di convergenza ci sono la grande considerazione per la tradizione del liberalismo inglese, la diffidenza rispetto alla partecipazione delle masse alla politica, la fiducia riposta nell'élite intellettuale, ma anche la critica del *laissez-faire* e l'importanza conferita alla competizione. Per una lettura del rapporto fra Hayek e Keynes si veda: A. Gamble, *Friedrich A. Von Hayek*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 249-289.

<sup>447</sup> Cfr. D. Zolo, *Scienza e politica in Otto Neurath: una prospettiva post-empirista*, Milano, Feltrinelli, 1986.

<sup>448</sup> L. Von Mises, *Economic Calculation in The Socialist Commonwealth*, cit., p. 111.

<sup>449</sup> E. Heimann, *Mehrwert und Gemeinwirtschaft: kritische und positive Beiträge zur Theorie des Sozialismus*, Berlino, Engelman, 1922.

<sup>450</sup> K. Polanyi, *La contabilità socialista*, in *La libertà in una società complessa*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

monopoli che, sotto il controllo del governo, avrebbero potuto costituire l'impianto portante dell'organizzazione economica socialista. Il dibattito viene dunque rilanciato negli anni Trenta dai contributi di Hayek e Oskar Lange. Secondo Lange la «commissione centrale della pianificazione» può dar vita a un circuito di mercato e stabilire una tabella di prezzi con cui guidare l'attività economica, permettendo alle imprese di fare i loro calcoli su questa base. Secondo Hayek in un regime di mercato socialista gli addetti alla pianificazione avrebbero dovuto prendere il posto degli imprenditori, limitando fortemente la sovranità dei consumatori e l'incentivo dei managers a correre il rischio dell'investimento, ai danni del profitto. Il cambiamento dei prezzi da parte delle autorità è destinato a fallire perché ciascuna modifica implica necessariamente il cambiamento di migliaia di prezzi, non calcolabili in maniera proporzionale perché soggetti ai cambiamenti della domanda e della produzione<sup>451</sup>. Al cuore dell'impossibilità del calcolo socialista vi è però per Hayek il fondamentale problema della conoscenza in una società complessa: a suo avviso, è infatti impensabile per qualsivoglia agente economico o autorità centrale conoscere e prevedere i piani di una pluralità di individui che agiscono autonomamente e contemporaneamente in un mercato. L'unico sistema in grado di promuovere l'uso economicamente efficiente delle risorse e di operare aggiustamenti spontanei in risposta al fluire della domanda e dell'offerta è il sistema dei prezzi dell'economia di mercato. Lange sosteneva, invece, la possibilità di combinare la pianificazione centrale e il mercato utilizzando lo schema walrasiano di equilibrio generale e il meccanismo del *tâtonnement*<sup>452</sup>.

Mentre la soluzione individuata da Lange ha ottenuto in quegli anni successo nel mondo accademico, Hayek ha continuato a mettere in discussione il modello dell'equilibrio generale statico, approfondendo il problema della conoscenza in economia in un saggio del 1937<sup>453</sup>, *Economics and Knowledge*, che non solo determina un allontanamento da Mises – il quale, secondo Hayek, non riusciva a «liberarsi della sua filosofia fondamentale: la ragione può fare qualsiasi cosa meglio della pura tradizione»<sup>454</sup> –, ma segna anche un punto di svolta nel suo approccio gnoseologico. Il concetto di equilibrio diventa «applicabile allo studio di una società in progresso e a relazioni intertemporali di prezzo»<sup>455</sup>, spezzando il rapporto con la previsione corretta come preconditione del raggiungimento dell'equilibrio. Le relazioni di equilibrio non possono infatti dedursi meramente dai fatti oggettivi, perché l'analisi di quello che gli individui faranno può prendere le mosse solo da ciò che è loro noto. Il soggetto di riferimento non è più l'«onnisciente» *homo oeconomicus*, ma un

---

<sup>451</sup> F. A. Von Hayek, *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, cit., p. 214.

<sup>452</sup> O. Lange, *On the Economic Theory of Socialism* (1938), B. E. Lippincott, F. M. Taylor (a cura di), New York, McGraw-Hill Book co, 1964.

<sup>453</sup> F. A. Von Hayek, *Economia e conoscenza*, in *Competizione e conoscenza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 29-56.

<sup>454</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 105.

<sup>455</sup> F. A. Von Hayek, *Economia e conoscenza*, cit., p. 39.

individuo che apprende progressivamente tramite l'esperienza e l'acquisizione puntuale e accidentale di informazioni. Al centro dell'«economia intesa come scienza sociale»<sup>456</sup>, Hayek pone quindi il «problema della divisione della conoscenza» e del modo in cui «l'interazione spontanea di un certo numero di persone, ciascuna delle quali in possesso di un *quantum* di conoscenza, conduca a uno stato di cose in cui i prezzi corrispondono ai costi»<sup>457</sup> e in cui i dati soggettivi vengono a coincidere con fatti oggettivi. I prezzi per Hayek, dunque, non sono solo un condensato di informazioni, ma strumenti che consentono di fare l'uso più proficuo di una conoscenza sociale. Quest'ultima, mediante la coordinazione di azioni spontanee, porta, secondo Hayek, una «distribuzione delle risorse che può essere concepita come il risultato di un singolo piano, sebbene in realtà nessuno lo abbia formulato»<sup>458</sup>. In questo quadro il mercato si configura come «istituzione epistemica»<sup>459</sup> mediante la quale tutti i suoi agenti possono ottimizzare le proprie risorse. Così, non solo il mercato si rivela il sistema più adatto all'utilizzazione della conoscenza, ma permette di sottrarre all'autorità pianificatrice, che dispone di un quantitativo di informazioni notevolmente inferiore rispetto al mercato stesso, il suo ruolo organizzatore.

In queste prime esperienze inglesi – il dibattito con Keynes e il dibattito sul calcolo socialista – Hayek inizia dunque a elaborare gli strumenti teorico-politici che utilizzerà, congiuntamente alle armi tratte dal pensiero conservatore, nella «battaglia delle idee» per affermare il liberalismo di fronte al socialismo dilagante.

## **2. La tirannia della pianificazione e la via verso la libertà di mercato**

La critica hayekiana del pensiero socialista sviluppata negli anni Trenta trova il suo coronamento nella pubblicazione, nel 1944, di *The Road to Serfdom*<sup>460</sup>. Il testo muove dalla preoccupata osservazione delle ampie trasformazioni nella società e nelle politiche britanniche. A partire dagli anni Trenta esponenti della classe politica e dell'opinione pubblica iniziano a guardare con favore a un maggiore intervento dello Stato nella vita economica e sociale. La grande guerra mostra chiaramente l'inadeguatezza dei principi del *laissez-faire* e avvia un progressivo ribaltamento della concezione negativa del ruolo dello Stato, sollecitando riforme sociali durature a partire dall'esperienza della gestione pubblica della produzione e dalla necessità di ricompensare gli sforzi

---

<sup>456</sup> Ibid., p. 50.

<sup>457</sup> Ibid.

<sup>458</sup> Ibid., p. 55.

<sup>459</sup> M. Quirico, *Collettivismo e totalitarismo: F. A. Von Hayek e Michael Polanyi (1930-1950)*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 83.

<sup>460</sup> F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, *La via della schiavitù*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.

dei cittadini nel periodo bellico. La grande crisi del 1929, che in Inghilterra scoppia nel 1931, produce un'ulteriore accelerazione in questa direzione, portando a un'apertura verso l'interventismo statale e a un interessamento verso gli esperimenti di economia pianificata realizzati negli Stati Uniti – il *New Deal* – e in Urss – i piani quinquennali. La pretesa del capitalismo concorrenziale di autoregolarsi si mostra, con la Grande Depressione, in maniera ancora più evidente inattendibile. Dal 1929 al 1937 solo l'impegno statale nella sfera economica riesce ad attenuare le devastanti ricadute del crollo di Wall Street, producendo ulteriore consenso da parte dell'opinione pubblica per il modello economico della pianificazione. La Seconda guerra mondiale imprime una spinta decisiva verso una larga accettazione dell'intervento pubblico in favore della giustizia sociale, stimolata dai diversi piani di ricostruzione<sup>461</sup>. William Beveridge, divenuto nel 1941 presidente del «Comitato sulla sicurezza sociale e servizi connessi» istituito allo scopo di indagare le inefficienze del sistema previdenziale, pubblica nel dicembre 1942 un documento dal titolo «Sicurezza sociale e servizi integrati», divenuto celebre come «Piano Beveridge» e ristampato in migliaia di copie. Il piano sostiene la necessità di assegni familiari, di un servizio sanitario gratuito, di piena occupazione e prestazioni sociali a tasso forfettario per far fronte alla povertà crescente. Si tratta, cioè, di un sistema allargato e integrato di previdenza sociale, che deve fornire a ciascun cittadino la sicurezza fisica ed economica senza la quale l'autentica libertà non era possibile. Il governo deve pronunciarsi a favore del rapporto e nel 1944 cominciano ad essere promulgate le prime leggi che andavano nella direzione indicata da Beveridge: la legge sull'educazione rende l'istruzione secondaria gratuita per tutti; la legge sulla distribuzione dell'industria (1945) conferisce allo Stato il potere di dislocare le imprese nelle zone più povere; la legge sugli assegni familiari (1945) stabilisce sussidi per famiglie con prole. Il punto di svolta nella condotta del governo si ha con la pubblicazione nel 1944 del «Libro bianco sull'occupazione», che assume la responsabilità del governo nell'assicurare un livello di occupazione alto e stabile nel dopoguerra, seguita poco dopo dal nuovo rapporto di Beveridge, «Piena occupazione in una società libera», secondo il quale, poiché i singoli datori di lavoro non sono in grado di garantire il pieno impiego, quest'ultimo deve essere assunto come onere statale<sup>462</sup>. Secondo Beveridge, se la disoccupazione dell'anteguerra, che raggiunse livelli inauditi durante la Grande Depressione, era dovuta a una domanda insufficiente di prodotti industriali, a un'inadeguata mobilità del lavoro e a una generale disorganizzazione del mercato del lavoro, la risposta deve essere una pianificazione dell'economia, capace di mantenere il livello della domanda e dell'offerta utilizzando politiche fiscali. Proprio in considerazione di tutto questo, Hayek è, in questo periodo, solito concludere le sue lezioni e le riunioni affermando «*Beveridge delendus est*», riconoscendo il lui un reale pericolo per

---

<sup>461</sup> M. Quirico, *Collettivismo e totalitarismo: F. A. Von Hayek e Michael Polanyi (1930-1950)*, cit., p. 36.

<sup>462</sup> D. Stedman Jones, *Masters of the Universe. Hayek, Friedman and the Birth of Neoliberal Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2021, p. 58.

l'economia e la società britannica<sup>463</sup>. La direzione intrapresa dal governo laburista inglese, l'ampio consenso per la pianificazione economica e l'appartenenza di «tutti coloro le cui idee influenzano gli sviluppi degli avvenimenti»<sup>464</sup> al fronte socialista, spingono così Hayek alla scrittura di *La via della schiavitù*, concepito come «libro di politica»<sup>465</sup>, che doveva servire da monito per l'intelligenza britannica, alla quale segnalava il pericolo rappresentato dalla diffusione in Inghilterra di quelle stesse idee che in Germania avevano portato al nazismo. La tesi di fondo del libro è infatti che il totalitarismo non sia da ricondurre a un fenomeno specificatamente tedesco, né tanto meno lo si debba intendere come «reazione fomentata da coloro i cui privilegi o interessi erano minacciati dall'avanzare del socialismo», perché era stata «la prevalenza di idee socialiste, e non il prussianesimo, ciò che la Germania ha avuto in comune con l'Italia e la Russia – e fu dalle masse e non da classi imbevute della tradizione prussiana, che è sorto il nazionalsocialismo»<sup>466</sup>. Il libro muove dalle discussioni intercorse nel precedente decennio con colleghi della LSE – i coniugi Webb, Laski, Beveridge e Keynes – ed è dedicato «ai socialisti di tutti i partiti» per porli di fronte a un *aut aut* a suo avviso ineludibile fra la via abbandonata del liberalismo classico e la via della schiavitù intrapresa dal socialismo.

«Non ci sono altre possibilità che queste: o un ordine governato dalla disciplina impersonale del mercato, o un ordine diretto dalla volontà di pochi individui; e coloro che mirano a distruggere il primo contribuiscono, volontariamente o involontariamente, a creare il secondo»<sup>467</sup>.

L'opera si presenta, dunque, per Hayek come pretesto per ripensare e restaurare il liberalismo – contribuendo a quello sforzo che ha caratterizzato la ricerca di tutti i primi pensatori neoliberali –, demistificando tanto gli argomenti del *laissez-faire*, quanto le forme di interventismo statale sposate dal *New Liberalism* britannico<sup>468</sup> e dal *New Deal* di Roosevelt. Il principale obiettivo polemico, sia da un punto di vista politico, sia da quello gnoseologico, è la pianificazione collettivista, cioè «l'applicazione della tecnica ingegneristica all'intera nazione»<sup>469</sup>. La pianificazione prevede, secondo

---

<sup>463</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 120.

<sup>464</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 49.

<sup>465</sup> Ibid., p. 39.

<sup>466</sup> Ibid., pp. 52-53.

<sup>467</sup> Ibid., p. 247.

<sup>468</sup> Il *new liberalism* diventa «l'esito di una permeazione del socialismo da parte del liberalismo sociale che si era diffuso in tutta Europa. Questo nuovo liberalismo si appropria di molti temi cari al socialismo riformista e tuttavia, pur ammorbidendo i suoi principi economici, traccia una linea di demarcazione interna al socialismo stesso, ovvero costringe a uno schieramento che verrà poi assorbito dal Labour Party. I termini di questo riposizionamento attorno alla questione dello Stato e del suo ruolo nell'economia si danno in questi primi vent'anni del secolo solo in modo vago. Sarà con la crisi del '29 e l'avvento dell'Unione sovietica come modello economico effettivamente alternativo al capitalismo che si aprirà di nuovo lo scontro tra socialismo e liberalismo». Si veda R. Ferrari, *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà. Una donna tra scienza, politica e amministrazione*, Roma, Viella, 2017, pp. 139-140.

<sup>469</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 173.

Hayek, la «direzione centrale di tutte le attività economiche secondo un piano unico, il quale determina il modo in cui le risorse della società dovranno essere consapevolmente dirette per servire a particolari fini in una maniera stabilita»<sup>470</sup>. Essa a suo avviso «porta alla dittatura della ragione»: poiché la dittatura è il più efficace strumento di coercizione e di imposizione di ideali, essa «è essenziale se si vuole che sia possibile una pianificazione centralizzata su larga scala»<sup>471</sup>. La pianificazione, dunque, non è osservata dal mero punto di vista economico perché riguarda, secondo Hayek, il governo dell'intera società e dei singoli individui. L'idea del «piano» nasce agli inizi del Novecento negli Stati Uniti e si diffonde poi, a partire dagli anni Venti, per far fronte a una crisi economica che richiede di mettere in discussione il liberalismo e di dotarsi di strumenti di controllo e previsione della volatilità e dell'instabilità economica. Il piano permette infatti di «produrre una prognosi sociale per il futuro al fine di governare la società, esercitando potere sulle trasformazioni del presente, coltivando fiducia nell'inesauribile malleabilità della storia»<sup>472</sup>. Se da un lato l'articolazione delle forze sociali, economiche, amministrative e politiche prodotta dal piano per organizzare e controllare la società e i suoi movimenti costituisce per Hayek la radice del pensiero totalitario, dall'altro, la pretesa di prevedere e orientare i futuri sviluppi dell'evoluzione è il frutto di un abuso della ragione che non solo impedisce la comprensione dei fenomeni sociali, ma fomenta negli individui illegittime pretese verso la società e la sua struttura. La critica hayekiana della pianificazione collettivistica è infatti intimamente connessa con il suo rigetto della mentalità scienziata. Come già aveva sostenuto in *Economic and Knowledge*, il problema veramente centrale dell'economia quale scienza sociale è quello della divisione della conoscenza. La pretesa regolativa e amministrativa del piano è secondo Hayek irrealizzabile a causa dei limiti strutturali della conoscenza umana, esistente soltanto nella forma parziale, imperfetta e frammentata in cui si manifesta nelle menti singole, e dunque incapace di fornire le informazioni necessarie a prendere decisioni razionali per conto di una collettività complessa. La mentalità ingegneristica a fondamento della pianificazione è l'esito di una *hybris* della ragione che produce l'illusoria credenza nella natura interamente scibile della società e dunque nella sua possibile organizzazione scientifica<sup>473</sup>. Questa concezione del piano come tecnologia sociale che, grazie alla regolazione meccanica dell'agire individuale e sociale, permette di progettare il presente e orientare il futuro, produce, secondo Hayek, coercizione sulla vita degli individui, comprimendone lo spazio di esercizio della libertà.

---

<sup>470</sup> Ibid., p. 80.

<sup>471</sup> Ibid., p. 117.

<sup>472</sup> R. Ferrari, *Plan-based Thought. From the New Civilisation to the Global System of Power*, in «Scienza & Politica», vol. XXXII, n. 62, 2019, p. 7.

<sup>473</sup> Si veda il capitolo «Il totalitarismo», in R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, cit., pp. 349-385.

Intorno al conflitto fra socialismo e liberalismo si delinea l’embrionale significazione di quei concetti chiave per tutta la produzione teorica hayekiana – libertà, concorrenza, sovranità della legge, Stato, democrazia, disuguaglianza, progresso e civiltà – che saranno fondamentali, come si vedrà nei successivi paragrafi, per condurre la sua lunga crociata contro le varie forme di collettivismo e per difendere, con gli strumenti della tradizione e del mercato, una diversa concezione di ordine sociale. Il socialismo avrebbe avuto successo grazie alla «grande utopia» su cui si basava: quella di una «nuova libertà». Se per il liberalismo classico libertà aveva significato «libertà dalla coercizione, libertà dal potere arbitrario di altri uomini, liberazione dalle catene che non lasciavano all’individuo nessun’altra scelta che l’obbedienza agli ordini di un superiore del quale egli era servo», la nuova libertà promossa dal socialismo indica «libertà dalla necessità», «dal dispotismo del bisogno fisico». Tale libertà non è altro, per Hayek, che la «vecchia richiesta di un’uguale distribuzione della ricchezza» e dunque nulla più che «un altro nome del potere»<sup>474</sup>. Il potere acquisito grazie alla decisione arbitraria di un’autorità centrale di allocare risorse secondo modalità che intaccano i meccanismi del mercato costituirebbe un «privilegio» e pertanto un ostacolo alla libertà di tutti. Pretendendo di «pianificare la sicurezza economica», i socialisti cercano di proteggere gli individui dalla «diminuzione dei rispettivi redditi», ovvero da un processo «che non ha giustificazione morale ma che è tuttavia inseparabile dal sistema della concorrenza». Livellare i redditi significherebbe del resto impedire di scegliere liberamente l’occupazione, rimuovendo l’incentivo al miglioramento della propria condizione e incastonando ognuno in una posizione fissa e predefinita dall’alto. Se per i socialisti la sicurezza economica è un correlato necessario della libertà, per i liberali tale sicurezza non può essere garantita se non nella forma del «reddito minimo», ovvero un reddito sufficiente a «preservare la salute e la capacità al lavoro» e capace di predisporre gli individui «a correre i rischi che la libertà necessariamente comporta»<sup>475</sup>. L’intervento statale redistributivo incatena gli uomini al giogo della stabilità, legando loro le mani nel gioco del mercato: la «libertà da ogni preoccupazione economica» che ne consegue ha in realtà ricadute coercitive perché «può essere ottenuta solo sollevando l’individuo al contempo dalla necessità e dal potere di scelta»<sup>476</sup>. Al contrario, «libertà»<sup>477</sup> è prima di tutto «libertà economica» e, con il diritto di scelta in essa insito, comporta inevitabilmente anche il rischio e la responsabilità di siffatto diritto<sup>478</sup>. I correlati prioritari della libertà sono pertanto, secondo Hayek, non la sicurezza, bensì il rischio e la responsabilità privata: «è essenziale che

---

<sup>474</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 71.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>476</sup> *Ibid.*

<sup>477</sup> Si veda M. L. Lanzillo, *Libertà*, Roma- Bari, Laterza, 2008.

<sup>478</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 148.

impariamo che la libertà si può avere solo ad un certo prezzo e che, come individui, dobbiamo essere preparati a fare sacrifici duri, anche materiali, per difendere la nostra libertà»<sup>479</sup>.

La concorrenza è, secondo la tesi hayekiana, il «principio di organizzazione sociale» più efficace per coordinare gli sforzi individuali senza ricorrere a un «controllo intenzionale». Mentre il collettivismo organizza la società e tutte le sue risorse in vista di un fine unitario misconoscendo sfere autonome dove i fini degli individui sono sovrani, il sistema liberale della concorrenza dà agli individui la «possibilità di decidere se le prospettive di una determinata attività sono sufficienti a compensare gli svantaggi e i rischi che essa comporta»<sup>480</sup>. Affinché la concorrenza garantisca effettivamente benefici non è sufficiente affidarsi alla dottrina del *laissez-faire*, ma al contrario è necessario un quadro legislativo e un tipo specifico di azione governativa.

«Il funzionamento della concorrenza non solo esige una adeguata organizzazione di determinate istituzioni quali la moneta, i mercati e i canali di informazione, ma esso dipende prima di ogni altra cosa dall'esistenza di un appropriato sistema di leggi, progettato in modo tale da preservare la concorrenza e da farla funzionare nel modo più proficuo possibile»<sup>481</sup>.

Seguendo l'antinomia costituita attorno al binomio socialismo-liberalismo, Hayek delinea e contrappone la teleocrazia dello Stato morale socialista alla nomocrazia dello Stato liberale<sup>482</sup>. Nel primo caso l'autorità ha la pretesa di soddisfare i bisogni effettivi della popolazione e deve pertanto scegliere fra di essi, stabilendo una gerarchia di merito fra le necessità. Non solo, quindi, lo Stato socialista indirizza l'uso dei mezzi di produzione a fini predeterminati, ma impone anche di raggiungerli seguendo «regole sostanziali» fissate da quello che Hayek definisce un'«istituzione morale»: lo Stato definisce razionalmente un bene comune scientificamente conseguibile e «impone ai suoi membri le proprie idee su tutte le questioni morali»<sup>483</sup>. Lo Stato socialista – anticamera dello Stato totalitario – cancella l'individuo, il suo desiderio e le sue necessità, ricomprendendolo in una totalità che lo precede e ne orienta l'azione. Per garantire una pianificazione efficace esso finisce per delegarne la direzione a pochi funzionari stabili che danno «forza di legge a decisioni arbitrarie» sottraendosi dal vincolo delle procedure democratiche e avallando l'idea della necessità di una dittatura economica.

---

<sup>479</sup> Ibid.

<sup>480</sup> Ibid., p. 81.

<sup>481</sup> Ibid., p. 83.

<sup>482</sup> Cfr. R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, cit. p. 354.

<sup>483</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 124.



Nello Stato liberale vige invece «la sovranità della legge», che per Hayek è «l'incarnazione giuridica della libertà»<sup>484</sup>: essa implica, cioè, un quadro normativo stabile che permette di prevedere come e quando l'autorità userà poteri coercitivi e quindi di regolare le proprie azioni di conseguenza. Nel «governo della legge» le regole sono «formali», si limitano cioè a definire «le condizioni nella quali possono essere usate le risorse disponibili, lasciando agli individui la decisione circa gli scopi per i quali esse vanno usate»<sup>485</sup>. L'accettazione dell'impossibilità di conoscere i bisogni dell'intera società, e dunque di dedurre una scala di valori, garantisce il confinamento dei valori alla dimensione individuale e privata, riconoscendo l'individuo come giudice ultimo dei propri fini. La democrazia è il più utile «mezzo» per salvaguardare libertà individuale e pace sociale e può darsi solo all'interno di un «sistema competitivo fondato sulla libera disponibilità della proprietà privata»<sup>486</sup>. La democrazia non è concepita come miglior forma di governo, perché anzi «spesso c'è stata molta più libertà culturale e spirituale sotto un governo autocratico che sotto alcune democrazie, ed è per lo meno pensabile che, sotto il governo di una maggioranza molto omogenea e dottrinarica, il governo potrebbe essere tanto oppressivo quanto la peggiore dittatura»<sup>487</sup>. Essa è pensata piuttosto come l'infrastruttura che meglio consente di mettere a valore la libertà dell'individuo sul mercato. Le leggi formali in essa vigenti si applicano a tutti nello stesso modo, lasciando che siano i differenti sforzi degli individui a determinarne la posizione in società: «Non può venir negato che la sovranità della legge produce disuguaglianza economica: tutto ciò che si può dire a suo favore è che siffatta ineguaglianza non è progettata per colpire persone determinate in una maniera specifica»<sup>488</sup>.

La disuguaglianza diviene un «fattore costituzionale»<sup>489</sup> della società. Essa è infatti per Hayek inevitabile e persino, come si è già visto in Mises, desiderabile in quanto esito di un ordine che rimuove gli ostacoli al libero dispiegamento dell'individualità mettendone a valore la singolarità: individui diversi hanno capacità diverse che trovano sul mercato, dove tutti hanno pari possibilità di accesso, una valutazione diversa. La disuguaglianza è di fatto ridotta a momentanea differenza, legittimata in quanto prezzo da pagare per la libertà individuale e in quanto incentivo alla mobilità sociale.

L'abbandono dell'individualismo – inteso a quest'altezza da Hayek come «rispetto dell'uomo singolo in quanto uomo, cioè il riconoscimento che le sue idee e i suoi gusti sono supremi nella sua propria sfera per quanto strettamente questa possa essere limitata, e la credenza che è desiderabile che gli

---

<sup>484</sup> Ibid., p. 129.

<sup>485</sup> Ibid., p. 120.

<sup>486</sup> Ibid., p. 117.

<sup>487</sup> Ibid.

<sup>488</sup> Ibid., p. 126.

<sup>489</sup> Si veda P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1987.

individui sviluppino i loro talenti e le loro inclinazioni individuali»<sup>490</sup> – è il segno distintivo dell'avanzata del socialismo. La tradizione individualista, «ereditata da Erasmo e da Montaigne, da Cicerone e da Tacito, da Pericle e da Tucidide», avrebbe creato la civiltà occidentale e permesso una continua evoluzione della società facendo leva sulle sue forze spontanee. Se la sottomissione alle forze impersonali del mercato è ciò che in passato ha reso possibile la crescita della civiltà e la «politica di libertà dell'individuo» che l'ha contrassegnata, mentre la pretesa socialista «di padroneggiare le forze della società come abbiamo imparato a padroneggiare le forze della natura» mina tanto la civiltà occidentale quanto le sue possibilità di progresso. La diffusione della pianificazione e il costruttivismo razionalista ad essa connesso hanno dato spazio all'«idea che l'ulteriore progresso non potesse essere ottenuto insistendo sui vecchi indirizzi all'interno del quadro generale che aveva reso possibile il progresso del passato, ma solo attraverso una ristrutturazione totale della società»<sup>491</sup>. Il piano offre agli uomini uno strumento per «rivoltarsi contro le forze impersonali alle quali in passato si era sottomesso» e incentiva la «riluttanza a sottostare a qualsiasi regola o necessità di cui non si comprende la logica». Il rivoluzionamento dell'ordine sociale e la recisione dei legami con i valori tradizionali del liberalismo classico sono dunque secondo la mentalità collettivista la condizione del progresso. Al contrario, per Hayek, è l'«adeguamento al cambiamento» e non la pretesa di intervento sulla società e insieme di risarcimento per i danni subiti l'unico modo che avrebbe consentito alla Gran Bretagna di progredire, senza cedere a logiche totalitarie.

Per quanto già in questa prima sistemazione teorica si intravedano quelli che saranno i pilastri del nucleo concettuale conservatore del pensiero hayekiano – la sfiducia nella ragione umana, l'antiegualitarismo, la concezione “funzionalista” della democrazia e la disposizione ad ammettere eccezioni autocratiche, se non propriamente dittatoriali<sup>492</sup> –, *The Road to Serfdom* è centrale ai fini di quest'analisi poiché è il testo dove viene sferrato l'attacco più feroce al socialismo e dove la riaffermazione della tradizione liberale si rivela chiaramente inscindibile dall'intento politico di offrire un'alternativa alla «via della schiavitù» attraverso una dottrina costruita in antitesi al pensiero della pianificazione, al collettivismo, alla giustizia sociale e all'egualitarismo promossi dal socialismo. Il liberalismo proposto da Hayek già a quest'altezza si pone il problema di giustificare un ordine sociale gerarchico, di deligitimare i tentativi politici di rivoluzionarlo e di affermare un'idea di democrazia prioritariamente volta a garantire la libertà dell'individuo sul mercato.

---

<sup>490</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 59.

<sup>491</sup> Ibid.

<sup>492</sup> Ibid., p. 117.

### 3. L'individualismo metodologico e la frantumazione del collettivo

Negli anni successivi Hayek consacra i suoi studi all'analisi degli errori metodologici ed epistemologici che avevano agevolato la formazione di quella «mentalità ingegneristica» cui egli riconduce il socialismo e la pianificazione. In un saggio del 1949 sul ruolo degli intellettuali e il socialismo, Hayek rilevava che il «successo nel dominare le potenze della natura aveva fatto crescere la credenza che l'utilizzo dello stesso metodo nel dominare le forze della società civile avrebbe portato ad un progresso dello stesso genere»<sup>493</sup>. Al fine di contrastare il plauso da molti riservato all'applicazione del metodo ingegneristico all'intera società, non è secondo Hayek sufficiente dimostrare i problemi politici prodotti da questo approccio, ma va provato «perché un metodo che si è dimostrato in alcuni campi così straordinariamente efficace, è limitato nella sua possibilità di utilizzo e perché può diventare addirittura nocivo se utilizzato oltre i suoi limiti»<sup>494</sup>. Socialismo e pianificazione sarebbero, infatti, progetti politici che derivavano da errori metodologici: sono cioè conseguenze di quello che egli definisce «scientismo», ovvero un'«imitazione pedantesca del metodo e del linguaggio della Scienza» impiegato al di là dei confini delle scienze fisiche presupponendo, pregiudizialmente, «di sapere quale sia il metodo appropriato a una data ricerca prima ancora di averne preso in esame il contenuto»<sup>495</sup>. Considerando l'intero ambito sociale come oggetto analizzabile al pari dei fenomeni fisici secondo leggi che ne consentono il controllo e la prevedibilità, il «pregiudizio scienziata» ha prodotto l'idea che la società sia interamente pianificabile e amministrabile. Quest'idea è, secondo Hayek, pienamente rinvenibile nell'intelligenza e negli «uomini di scienza» britannici, fra i quali era diffusa l'idea che la scienza potesse essere messa al servizio di un progetto trasformativo della società, finalizzato a contrastare gli errori del capitalismo. Sydney e Beatrice Webb, per esempio, elogiano il «culto della Scienza» osservato nell'Unione Sovietica, dove, secondo loro, le politiche e le decisioni venivano prese sulla base della miglior scienza a disposizione<sup>496</sup>. Il «*Social Relations of Science Movement*», creato in quegli anni in Inghilterra, era composto prevalentemente da scienziati naturali convinti del potenziale politico della scienza in quanto agente del cambiamento sociale<sup>497</sup>. Uomini come il fisico J. D. Bernal, il chimico e genetista J. B. S. Haldane, il matematico H. Levy e il biologo L. Hogben – obiettivi polemici di

---

<sup>493</sup> F. A. Von Hayek, *Gli intellettuali e il socialismo*, cit., p. 49.

<sup>494</sup> Ibid.

<sup>495</sup> F. A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, London, Collier-Macmillan, 1952, *L'abuso della ragione*, Firenze, Vallecchi, 1967, p. 14.

<sup>496</sup> Del modello sovietico i Webb mettono in luce lo «sviluppo di una democrazia 'scientifica' e 'multiforme' composta da una rete di istituzioni diverse dotate di canali di ogni genere per l'espressione della volontà popolare, per la discussione e per la costruzione della «coscienza del consenso», R. Ferrari, *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà. Una donna tra scienza, politica e amministrazione*, cit., p. 223.

<sup>497</sup> B. Caldwell, *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F. A. Von Hayek*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 234-235.

Hayek – aderiscono all’idea, diffusa negli anni Trenta soprattutto in Gran Bretagna, che la scienza, e non la classe operaia, potesse far crollare il capitalismo. Se aveva già sostenuto gli effetti nefasti della pianificazione dal punto di vista politico (il totalitarismo) ed economico (l’impoverimento generalizzato della popolazione) –, con quello che definisce «il progetto dell’abuso della ragione», Hayek intende indagare le origini metodologiche e intellettuali dello «scientismo socialista» alla radice della mentalità pianificatrice. Il progetto doveva essere diviso in quattro parti: in primo luogo doveva essere fornita una panoramica delle teorie individualiste del XIX secolo, poi si dovevano illustrare le fonti teoriche dell’ostilità verso queste dottrine, in seguito si doveva tracciare il quadro della prima diffusione di idee anti-individualistiche in Francia, Germania, Inghilterra e Stati Uniti e, infine, mostrare il declino del razionalismo sotto il fascismo e il comunismo<sup>498</sup>. Il progetto non fu mai interamente realizzato, ma furono pubblicate separatamente alcune sue sezioni, poi raccolte, nel 1952, in *The Counter-Revolution of Science*. Il volume si divide in due parti: la prima è dedicata all’analisi e alla critica dell’impiego da parte delle scienze sociali dei metodi propri delle scienze naturali al fine di studiare insieme, enti aggregati e collettivi, con l’esito di conferire consistenza oggettiva a enti sociali che in realtà non ne sono dotati. La seconda parte ricostruisce all’interno della storia delle idee il succedersi di dottrine – quella degli illuministi e dei rivoluzionari francesi, quella dell’École Polytechnique, quella di Saint-Simon, Comte e Hegel – che, guidate da una cieca fiducia nella ragione, hanno pensato il futuro come risultato di un progetto razionale, nella convinzione di poter dare una direzione cosciente ai processi sociali. Il problema di Hayek è dunque quello di confutare, questa volta con gli strumenti dell’epistemologia, la possibilità della pianificazione dell’organizzazione sociale e di un soggetto politico collettivo che se ne faccia promotore.

Hayek comincia illustrando le tendenze epistemologiche che la scienza moderna ha dovuto superare per potersi affermare in quanto «complesso di norme che ci consentono di istituire connessioni fra diversi complessi di percezioni sensoriali»<sup>499</sup>: l’abitudine a perimetrare le proprie ricerche entro i confini e le norme definite dall’*auctoritas* «dei grandi uomini del passato»; la credenza nel dualismo della realtà – empirica e trascendente –, da cui consegue la necessità di muovere dalla sostanzialità epifenomenica delle idee per pervenire alla conoscenza della realtà effettuale; la pretesa, derivante da una concezione antropomorfa del mondo, di spiegare i fenomeni ritenendoli animati da una mente analoga a quella umana. Diversamente da questi tre approcci, la scienza, secondo Hayek, non fa capo né alla metafisica, né alle opinioni, né ai concetti umani: «suo obiettivo è la riorganizzazione di tutta la nostra esperienza del mondo esterno e, per raggiungerlo, essa è costretta non solo a riplasmare le nostre concezioni, ma anche a far astrazione dalle qualità sensibili, sostituendovi una diversa

---

<sup>498</sup> Ibid., p. 241.

<sup>499</sup> F. A. Von Hayek, *L’abuso della ragione*, cit., p. 21.

classificazione dei fenomeni»<sup>500</sup>. Kantianamente, secondo Hayek, non è possibile conoscere le cose per come sono, né raggiungere un qualsiasi punto di vista esterno o trascendente del pensiero umano dal quale si possa sviluppare una concezione del mondo che sia totalmente incontaminata dalle esperienze o dagli interessi umani<sup>501</sup>. Nelle scienze naturali, cioè, la classificazione dei fenomeni si dà in virtù delle proprietà fisiche che accomunano gli oggetti osservati e il compito dello scienziato, di conseguenza, è quello di ricostruire il mondo esterno per mezzo di teorie che descrivono la relazione tra i soli oggetti fisici. La verità di tali teorie è dunque indipendente da ciò che gli uomini pensano del mondo. Già Mises aveva preso posizione all'interno del dibattito, sviluppato fra fine Ottocento e inizio Novecento, in merito alle scienze sociali e alla loro distinzione dalle scienze fisiche: se le prime sono caratterizzate dall'osservazione, dalla quantificazione e dalla testabilità, le seconde consistono in teorie che spiegano il comportamento umano, dove la misurazione non è semplicemente difficile ma logicamente inammissibile. Alla scienza dell'azione umana Mises aveva dato il nome di «prasseologia», una scienza aprioristica che non permette di fare previsioni, ma, muovendo introspettivamente dalla comprensione della propria mente, permette di comprendere il comportamento altrui<sup>502</sup>. Essa si fonda sulle conseguenze non intenzionali delle azioni umane, cioè su quei risultati sociali causati, in modo spontaneo, dall'interazione e cooperazione di singole azioni di individui. Pur non aderendo alla prasseologia misesiana, Hayek si rifà alla distinzione fra scienze naturali e scienze sociali, affermando che mentre le prime si occupano di relazioni fra cose, le seconde studiano il rapporto fra uomini e cose o, semplicemente, fra uomini, con il fine di «spiegare gli effetti involontari e imprevisti delle azioni umane»<sup>503</sup>. Nel caso delle scienze sociali non esistono fatti e verità indipendenti da quello che gli uomini pensano, al contrario, i fatti coincidono con le opinioni, le quali vanno a comporre le strutture sociali nella forma in cui noi le percepiamo:

«Nell'ambito delle azioni umane le cose sono quelle che le persone agenti credono che siano. [...] L'importante per le scienze sociali non è che le leggi di natura siano vere o false in senso oggettivo, ma che tali gli uomini le credano e quindi si comportino conformemente a tale credenza»<sup>504</sup>.

L'approccio scienziata rifiuta precisamente di assumere il piano soggettivo come movente a partire dal quale spiegare l'azione umana, finendo così per conferire valenza fattuale ad aggregati che sono meramente frutto di nostre costruzioni mentali. Tre sono le forme di scientismo che secondo Hayek,

---

<sup>500</sup> Ibid., p. 24.

<sup>501</sup> J. Gray, *Hayek on Liberty*, London-New York, Routledge, 1998, p. 5.

<sup>502</sup> Cfr. L. Von Mises, *Human Action*, New Haven, Yale University Press, 1949, tr. it. *L'azione umana: trattato di economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016.

<sup>503</sup> F. A. Von Hayek, *L'abuso della ragione*, cit., p. 26.

<sup>504</sup> Ibid., p. 33.

in linea con osservazioni critiche già espresse da Karl Popper, sono alla radice della mentalità ingegneristica e costruttivista propria del socialismo: l'oggettivismo, il collettivismo e lo storicismo. L'«oggettivismo scienziata», che nasce dal desiderio degli scienziati di non utilizzare approcci antropomorfici, corrisponde alla tendenza a «voler trascurare tutti i fenomeni meramente qualitativi e concentrare l'attenzione secondo il modello delle scienze naturali, su ciò che è misurabile», estendendo indebitamente l'applicazione della misurazione quantitativa a settori della conoscenza che non si prestano a classificazioni in termini fisici. Intimamente connesso all'oggettivismo è, secondo Hayek, il «collettivismo metodologico», ovvero «la tendenza a trattare certi “insiemi” quali “società” o “economia” o “capitalismo” (come “fase” storica determinata) o una particolare “industria” o “classe” o “nazione” come oggetti dati, in sé stessi compiuti, le cui leggi possiamo scoprire osservando il loro comportamento come insiemi»<sup>505</sup>. Se dunque l'approccio soggettivistico delle scienze sociali muove da una conoscenza interna agli insiemi sociali, l'approccio collettivista e oggettivista li considera «dal di fuori», non trattandoli come qualcosa di cui la mente umana fa parte e che contribuisce ad aggregare, ma come oggetti da noi immediatamente percepiti come insiemi. L'errore, pertanto, sta proprio nel considerare tali insiemi alla stregua di oggetti reali. Le entità collettive – e questo è un elemento che è importante mettere in rilievo nel conservatorismo neoliberale hayekiano – non sono altro che «costrutti mentali», elementi osservati puntualmente, scelti e coniugati dalle menti individuali per spiegare le connessioni fra elementi singoli noti, ma privi di realtà materiale autonoma. Gli effetti politici più problematici del collettivismo metodologico si sono rivelati, secondo Hayek, nel postulato di una «mente sociale o collettiva»<sup>506</sup> che aveva portato ad attribuire volontà e fini specifici a collettività che non erano altro che astrazioni prive di realtà al di là degli individui che le componevano<sup>507</sup>. Il keynesismo è per Hayek un esempio di scientismo e collettivismo metodologico perché guarda agli aggregati macroeconomici e alle generalizzazioni statistiche come alla «componente esaustiva delle dinamiche sociali»<sup>508</sup> tramite le quali poter fornire previsioni, proponendo così un modello economico fuorviante e privo di accuratezza.

Il terzo approccio scienziata che Hayek sottopone a critica è lo storicismo. Molte delle sue osservazioni si richiamano alla diatriba in merito al metodo più adatto allo studio della società, il cosiddetto *Methodenstreit*<sup>509</sup>, che aveva visto contrapposta, a partire dal 1880, la Scuola austriaca, e in particolare Menger, alla Scuola storica di economia, e in particolare Schmoller. Pur rifiutando di spiegare l'azione umana deterministicamente, come una «reazione chimica o fisica», la Scuola storica tedesca difendeva un metodo di analisi di tipo storico e induttivo, sostenendo che gli economisti

---

<sup>505</sup> Ibid., p. 61.

<sup>506</sup> Ibid., p. 66.

<sup>507</sup> A. Gamble, *Friedrich A. Von Hayek*, cit., p. 94.

<sup>508</sup> M. Quirico, *Collettivismo e totalitarismo: F. A. Von Hayek e Michael Polanyi (1930-1950)*, cit., p. 169.

<sup>509</sup> B. Caldwell, *Hayek's Challenge. An Intellectual Biography of F. A. Von Hayek*, cit., pp. 61-82.

potavano sviluppare leggi sociali più precise a partire dalla raccolta e dallo studio di statistiche e materiali storici, e diffidava delle teorie indipendenti da condizioni spaziali e temporali e non derivate dall'esperienza storica. Con il suo *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der politischen Ökonomie insbesondere*<sup>510</sup>, Menger sosteneva, al contrario, che il miglior modo per studiare l'economia fosse attraverso teorie generali, o «leggi esatte», applicabili ad ampie aree, muovendo dai fattori soggettivi alla base delle interazioni economiche fra individui e riconducendo le entità aggregate alle loro componenti individuali. Menger difendeva, dunque, la dottrina dell'interesse privato e del «metodo atomistico» (pensato in opposizione a quello organicistico) come strumenti per spiegare non solo le interazioni economiche, ma anche la formazione non intenzionale delle istituzioni, con il fine ultimo di opporre a Schmoller e agli organicisti un metodo teorico idoneo all'economia.

«La collettività», scrive Menger, «come tale non è un soggetto *in grande*, che ha bisogni, lavora, traffica e concorre; quello che si dice "economia sociale" non è quindi l'attività economica di una società, nel senso proprio della parola [...]. Nella sua forma fenomenica più puntuale essa è una molteplicità, tutta peculiare, di economie individuali [...]. Il diritto, il linguaggio, lo Stato, la moneta, il mercato, tutti questi istituti sociali sono nelle varie forme fenomeniche e nelle loro incessanti mutazioni, in non piccola parte il prodotto spontaneo dell'evoluzione sociale»<sup>511</sup>.

La diatriba fra le due Scuole continuò per via di una severa recensione del volume di Menger da parte di Schmoller e un *pamphlet* di Menger sugli errori della Scuola storica. Sebbene la Scuola austriaca non uscì vincitrice da questa *querelle* – Schmoller infatti vinse la battaglia sul terreno accademico e diede l'impronta della ricerca nelle università di lingua tedesca nei successivi trent'anni – ne ottenne, comunque, una maggiore unità e riconoscibilità<sup>512</sup>. La fama della Scuola austriaca fu poi diffusa nel mondo anglofono, sviluppando soprattutto il pensiero marginalista, da Böhm-Bawerk e Wieser, lasciando che fosse la successiva generazione – Hayek in particolare – a riscoprire gli scritti di Menger sulle istituzioni sociali e a far valere il suo metodo.

Nella sua polemica contro lo storicismo Hayek riprende diverse questioni trattate nel *Methodenstreit*. In primo luogo pone una distinzione fra la «vecchia Scuola storica» – fra i cui padri individua non solo Savigny<sup>513</sup>, ma anche Burke e Smith – la quale poneva l'accento sul carattere unico di tutti i

---

<sup>510</sup> C. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883, *Sul Metodo delle Scienze Sociali*, 1996.

<sup>511</sup> Ibid., pp. 69 e 112.

<sup>512</sup> Cfr. P. Schiera, F. Tenbruck (a cura di), *Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1989.

<sup>513</sup> La «vecchia Scuola storica» di Savigny era per Hayek «ampiamente basata sul concetto di ordine spontaneo elaborato dai filosofi scozzesi del XVIII secolo e ha orientato i suoi sforzi verso ciò che adesso definiamo antropologia sociale ed

fenomeni storici e delle istituzioni, comprendendoli non come risultato intenzionale dell'azione dei singoli individui, e il nuovo «storicismo scienziata» che pensa la storia come studio empirico della società, applicandovi i metodi delle scienze naturali al fine di scoprire le leggi che hanno governato il processo storico. Al cuore dello storicismo vi è dunque per Hayek un'indebita pretesa non solo di poter conoscere gli insiemi prima degli elementi che li compongono, ma anche di poter individualmente comprendere il fine della storia attraverso le leggi del suo sviluppo. La storia è dunque trattata come un tutto dato, come un oggetto tangibile il cui progresso può essere osservato da una mente esterna al pari di oggetti fisici. Uno degli esiti problematici dello storicismo è, per Hayek, il relativismo, motivato dalla convinzione che la verità delle scienze sociali sia sempre relativa a precisi periodi storici. Questo impedirebbe di riconoscere nelle istituzioni, come le leggi o il denaro, delle costruzioni mentali e teoriche diacronicamente esplicative dei processi sociali, non ridotte a fenomeni singolari e storici. Il principale rappresentante della scuola storica, come si è visto, era Schmoller, ma secondo la Scuola austriaca il suo precursore era Marx, la cui influenza in Germania alla fine del XIX secolo era profonda grazie alle dimensioni di massa raggiunte dal Partito socialdemocratico. Il marxismo avanza la pretesa di indagare scientificamente le leggi economiche che governano la storia umana e si serve a tale scopo di quelle entità collettive, come le classi sociali, la cui realtà oggettiva è negata dalla Scuola austriaca. Proprio per questo si tratta per Hayek, come già per Mises, di un metodo irrazionale che va scongiurato in quanto minaccia per l'intera tradizione del vero razionalismo occidentale e, dunque, per il progetto della modernità nel suo complesso.<sup>514</sup>

Il problema dello scientismo, e del collettivismo metodologico che da esso deriva, è la pretesa di «direzione cosciente dei processi sociali»<sup>515</sup>, sostenuta dalla «presunzione di poter abbracciare questo processo come una totalità compiuta e utilizzare tutte le conoscenze in forma sistematicamente integrata»<sup>516</sup>, con l'esito di un controllo che per Hayek non può che essere esercitato da «una mente sola». Le fondamentali conseguenze che derivano da queste considerazioni hayekiane riguardano la squalifica *a priori*, legata alla dichiarata impossibilità di una «mente sociale» e di «aggregati collettivi», di qualsiasi pretesa collettiva, ridotta all'autoritaria imposizione della volontà di un singolo. Una volta svuotata la «collettività» di contenuto materiale e politico, e resa un composto impersonale e inintenzionale di scambi e interazioni fra singoli individui, diventa possibile per Hayek affermare che «la rinuncia al potere cosciente è un atto di abnegazione che i singoli dovrebbero

---

è stata anche il canale principale attraverso cui quelle idee hanno raggiunto Carlo Menger e hanno reso possibile la ripresa di quella concezione dell'ordine», si veda: F. A. Von Hayek, *I risultati dell'azione umana ma non dell'umano progettare*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, p. 171.

<sup>514</sup> A. Gamble, *Friedrich A. Von Hayek*, cit., pp. 97-99.

<sup>515</sup> F. A. Von Hayek, *L'abuso della ragione*, cit., p. 105.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 111.



sentirsi sollecitati a compiere per accrescere i poteri della collettività»<sup>517</sup>. La pretesa di comprendere tutti i principi cui gli individui devono obbedire fa del «razionalista» un potenziale «eversore della civiltà» che deve, per questo, essere disciplinato: «ogni rifiuto generale di accettare le norme vigenti, semplicemente perché non ne è stata dimostrata la validità» spiega Hayek, «equivale a distruggere uno dei fondamenti della nostra civiltà»<sup>518</sup>.

La seconda parte di *The Counter Revolution of Science* è dedicata all'analisi delle correnti di pensiero e delle dottrine che hanno originariamente posto le basi per quella mentalità costruttivista che minaccia le acquisizioni della civiltà occidentale. Già nell'illuminismo francese Hayek individua un entusiasmo per le scienze della natura che aveva portato Condorcet a immaginare una scienza capace di prevedere, grazie alla scoperta di leggi naturali dello sviluppo storico, il progresso del genere umano, di accelerarlo e guidarlo. La Rivoluzione francese, poi, rappresenta un punto di svolta irreversibile nell'apertura, paradossale, alla «via della servitù»: essa infatti «produsse un collasso integrale delle istituzioni vigenti», rase tutto al suolo, al fine di ricostruire tutto – governo, morale, abitudini, rapporti sociali – seconda la nuova razionalità rivoluzionaria. Distrusse inoltre il vecchio sistema educativo per crearne uno interamente nuovo e portò alla fondazione dell'École Polytechnique, consacrata soprattutto a scienze applicate e animata da una sconfinata fiducia nel potere della ragione e nella sua possibilità di assoggettare la natura. Continuatore supremo di questa rivoluzione scienziata è, secondo Hayek, Saint-Simon, il quale dichiara di voler portare a termine il processo rivoluzionario mediante la riorganizzazione secondo criteri scientifici della società, in cui tutto sarebbe stato integrato e previsto, lasciandone la direzione agli industriali<sup>519</sup>. Il nuovo sistema si sarebbe realizzato in quanto necessario sbocco del progresso della civiltà, rispetto al quale gli uomini non sono altro che strumenti. La politica in questo quadro diventa una «scienza positiva», una «fisica sociale» che, avvalendosi delle leggi naturali e inevitabili del progresso, aspira a fare previsioni sul sistema sociale da realizzare nel presente, anticipando così le tendenze «autoritarie» del socialismo moderno. Quest'ultimo viene ricondotto in maniera ancora più diretta, nella parte finale del saggio, a «quella *alliance intellectuelle franco-allemande*, che fu in sostanza un'alleanza

---

<sup>517</sup> Ibid., p. 123.

<sup>518</sup> Ibid., p. 113.

<sup>519</sup> Questa interpretazione di Saint-Simon è messa in dubbio dalle letture che ne offrono Pierre Musso e Pierre Dardot e Christian Laval. Il primo, in *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*, mette a tema il «deperimento dello Stato» per via dell'industrialismo. Nella società immaginata da Saint-Simon, lo Stato non eserciterebbe più una semplice funzione di protezione degli affari economici, ma il potere politico si trasformerebbe in una "capacità di gestione" affidata agli industriali (coloro che contribuiscono all'attività produttiva) e agli scienziati. Tuttavia, questa modalità di organizzazione non trova, secondo Musso, il suo scopo nel "governo" coattivo degli esperti, ma dovrebbe, al contrario, permettere la rottura delle relazioni di dominio. Dardot e Laval, in *Dominer*, sostengono che in Saint-Simon sia possibile rinvenire una critica radicale della sovranità. Il sansimonismo come teoria della società permetterebbe di affermare un'autonomia del sociale che, in opposizione alla sovranità, ambisce a un autogoverno della società. Per Saint-Simon, non si tratterebbe quindi di contendere il potere centrale allo Stato, ma piuttosto di promuovere e generalizzare un'auto-organizzazione della società. Cfr. P. Musso, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État. Essai*, Paris, Éd. de l'Aube, coll. Monde en cours, 2010; e C. Laval, *Dominer: Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, cit., pp. 495-521.

fra hegelismo tedesco e positivismo francese». Ciò che accumuna Comte e Hegel<sup>520</sup>, secondo Hayek, è un razionalismo derivante da Cartesio che li porta a far coincidere la scienza empirica con una scienza puramente descrittiva che si limita a rilevare le regolarità presentate dai fenomeni. Entrambi considerano obiettivo della scienza sociale quello di «costruire una storia universale di tutto il genere umano, intesa come schema dello sviluppo necessario dell'umanità secondo leggi prestabilite»<sup>521</sup>, comprensibile nella sua interezza da ciascun individuo. Civilizzazioni o sistemi sociali che si avvicendano nel corso storico possono infatti essere concepiti come organismi e percepiti alla stregua di entità obiettivamente date. Hegel e Comte sono per Hayek la principale fonte di quella «*hybris* collettivistica» che, incurante dei limiti della ragione, sostiene l'aspirazione alla direzione totale delle forze della società: per entrambi, infatti, «il contenuto essenziale della storia è rappresentato dalla crescente estensione del controllo cosciente dell'uomo sul proprio destino»<sup>522</sup> senza però poter realmente incidere sul corso degli eventi che si avvicendano teleologicamente verso un fine predeterminato. In simili sistemi, afferma Hayek, la libertà non trova spazio: «per Comte la libertà è la razionale sottomissione al dominio delle leggi naturali, cioè di quelle che egli considera leggi naturali e inviolabili dello sviluppo; per Hegel essa si identifica con la cosciente accettazione della necessità»<sup>523</sup>. La mentalità costruttivista di cui Hayek li ritiene promotori verrebbe neutralizzata dalla loro stessa concezione teleologica della storia che impedisce impreviste deviazioni del suo corso, finendo così per anticipare tendenze che si sono poi risolte, secondo Hayek, nel totalitarismo del XX secolo. L'esposizione degli esiti di dominio e controllo del pensiero di questi «filosofi del progresso» permette a Hayek di delegittimare le teorie costruttiviste e positive delle istituzioni e della società, ponendo le basi per la concezione inintenzionale – e dunque non rivoluzionabile – delle istituzioni che svilupperà nell'intero corso delle sue opere.

Al metodo scienziato e alle sue diverse declinazioni Hayek oppone l'«individualismo metodologico», secondo il quale «la società risulta intellegibile solo dalla composizione di comportamenti, opinioni e atteggiamenti degli individui perché i collettivi sono deducibili dagli individui: «la società non esiste

---

<sup>520</sup> Per una lettura estremamente diversa dei due autori si veda O. Negt, *Hegel e Comte*, Bologna, Il Mulino, 1975. Sebbene Hegel e Comte siano all'origine di due concezioni del mondo tendenzialmente contrapposte - la filosofia «dialettica», il francofortese le analizza in rapporto alle situazioni sociali e politiche nel cui ambito furono elaborate (in particolare gli sviluppi del processo di industrializzazione e le reazioni alla rivoluzione francese). L'allargamento di prospettive così ottenuto permette di cogliere delle convergenze, accanto alle divergenze di ordine sistematico. Il positivista Comte viene spinto ad affermazioni dialettiche, quando si affida alla dinamica del suo oggetto, mentre tutta la dialetticità di Hegel si fa positivista quando perviene all'apologia dell'ordine esistente. In questo incontro "paradossale" l'autore vede non un'anticipazione del tentativo novecentesco di controllo totale dell'ordine sociale, ma l'ambivalenza di una borghesia che - come quella che Hegel e Comte riflettono - ha già vinto a sufficienza da voler conservare, ma ha ancora tanto da conquistare da essere progressista.

<sup>521</sup> F. A. Von Hayek, *L'abuso della ragione*, cit., p. 242.

<sup>522</sup> Ibid., p. 245.

<sup>523</sup> Ibid., p. 247.

in senso fattuale, la società è gli individui, esistono solo relazioni interindividuali»<sup>524</sup>. Muovendo dalle opinioni e dalle attitudini individuali che sono alla base delle interazioni umane, le scienze sociali possono così farsi carico di quello che per Hayek, in linea con Menger, è il loro fine ultimo: dar conto dei «risultati impreveduti dell'azione di una molteplicità di persone e constatare l'esistenza di certe regolarità maturate spontaneamente al di fuori di ogni deliberazione programmatica». Tale metodo muove dalla consapevolezza dei limiti della ragione e della sua internità ai processi interindividuali, ovvero dal fatto che, sebbene si possa comprendere in che modo può darsi un determinato risultato, non è mai possibile osservare il processo nella sua interezza e predirne con esattezza l'evoluzione e l'esito<sup>525</sup>. La conoscenza «non esiste mai come insieme integrato in una mente singola», ma al contrario è costituita da «opinioni distinte, spesso incoerenti e persino antagonistiche, di persone diverse»<sup>526</sup> che finiscono per integrarsi e moltiplicare per ciascuno le possibilità di utilizzare la sua conoscenza limitata. L'approccio soggettivistico parte dunque dalla conoscenza interna ai fenomeni sociali e dalle azioni e abitudini che ne costituiscono la struttura. In questo senso Hayek lo definisce «metodo compositivo» o «sintetico»: contrariamente a quello scienziato, esso conosce gli elementi prima degli insiemi che questi compongono e «permette di spiegare come mai l'azione indipendente di molti uomini possa dar luogo a insiemi coerenti, a strutture relazionali stabili, al servizio di importanti finalità umane, pur senza essere intenzionalmente stata ordinata a ciò»<sup>527</sup>. Gli insiemi sono sempre scomposti e ricondotti ai loro elementi primari in virtù di una strutturale impossibilità di conoscerli in quanto insiemi. Benché sia facile credere che, essendo tutte le istituzioni prodotti umani, l'uomo possa riplasmarle come meglio desidera, fenomeni come il linguaggio o il mercato, la moneta o la morale, non sono per Hayek, come già per Menger, prodotti artificiali posti in essere da deliberazioni coscienti. Non solo non li ha progettati nessuna mente umana, ma la loro stessa sopravvivenza e il loro stesso funzionamento dipendono dall'attività di individui che non sono affatto spinti all'azione dal desiderio di mantenerli in vita. Proprio in quanto prodotti involontari, tali insiemi, sono istituzioni che ci si trova date e che vanno accettate in quanto tali:

«Il fine di insiemi o fenomeni è sempre quello della preservazione dell'insieme, di una struttura permanente di relazioni, la cui esistenza ci siamo abituati ad accettare come dato di fatto, prima ancora di conoscere il meccanismo che ne tiene unite le parti»<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> N. Iannello, *La tradizione individualistica nel pensiero di Hayek*, in «il Politico», vol. 57, n. 4, ottobre-dicembre 1992, pp. 657-691, p. 661.

<sup>525</sup> F. A. Von Hayek, *L'abuso della ragione*, cit., p. 45.

<sup>526</sup> Ibid., p. 59.

<sup>527</sup> Ibid., p. 96.

<sup>528</sup> Ibid., p. 98.

L'individualismo metodologico di Hayek restringe l'azione ai soli individui e considera la separatezza delle loro attività come l'unico mezzo per connettere la conoscenza dispersa che una società civile è in grado di usare con profitto. Esso gli permette, dunque, da un lato, di delegittimare, privandoli di statuto reale, gli «insiemi» ovvero gli aggregati collettivi, dall'altro, di invalidare i processi collettivi volti a costruirli.

«Tutti i processi sociali che meritano di essere definiti «sociali», appunto per distinguerli dalle azioni dei singoli, sono, per così dire, *ex definitione* non consci. Nella misura in cui tali processi riescono a dar vita a un ordinamento che non si sarebbe potuto realizzare per mezzo di direttive coscienti, qualsiasi tentativo di subordinarli a direttive siffatte equivale necessariamente a ridurre la capacità realizzatrice dell'attività sociale al modesto livello di capacità della mente singola»<sup>529</sup>.

L'azione collettiva risulta così delegittimata dal suo ribaltamento, per Hayek ineludibile, in azione comandata da un singolo. La difesa dell'individuo, delle sue scelte e delle sue abitudini come unico punto prospettico possibile per indagare la società finisce così per essere il presupposto per l'affermazione di un ordine sociale ed economico che non può essere messo in discussione<sup>530</sup>. In questo senso per Hayek, l'individuo «non è un soggetto autonomo, ma un frammento dell'ordine, e la sua libertà non è un contenuto ineliminabile della personalità e quindi del suo agire, ma si è prodotta in maniera non intenzionale nel corso dell'evoluzione»<sup>531</sup>. Benché nel caso di Comte e Hegel, Hayek condannasse l'ingiunzione ad obbedire alle leggi naturali del corso storico o ad assecondare il principio della necessità in quanto violazione della libertà individuale, egli si ritrova, nel medesimo testo, a fare dell'obbedienza alle «norme generali» – che, per quanto impersonali, restano inappellabili – la condizione di possibilità della libertà: «la sottomissione a norme generali è il solo modo in cui per l'uomo, con il suo limitato sapere, la libertà può coesistere con il minimo indispensabile di ordine»<sup>532</sup>.

Se la pianificazione costituiva per Hayek una «conseguenza diretta del predominio esercitato dalle idee scientiste» destinata al fallimento perché, come si è visto, una centralizzazione integrale di tutte le conoscenze in un solo nucleo organizzativo sarebbe impossibile, il mercato rappresenta, al contrario, l'istituzione che consente di mettere a valore la divisione sociale della conoscenza.

---

<sup>529</sup> Ibid., p. 106.

<sup>530</sup> M. Ricciardi, *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, in R. Baritono, M. Ricciardi, *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, Bologna, Quaderni di Scienza & Politica, 2020, pp. 283-303.

<sup>531</sup> M. Ricciardi, *L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società*, cit., p. 745.

<sup>532</sup> F. A. Von Hayek, *L'abuso della ragione*, cit., p. 113.

Attraverso il sistema dei prezzi, esso fornisce infatti le informazioni che permettono di utilizzare nel modo migliore le conoscenze particolari, rendendo possibile al contempo il decentramento e il reciproco adeguamento delle decisioni, propri di ogni sistema concorrenziale<sup>533</sup>. All'interno del mercato, la teoria del valore soggettivo, adottata da Hayek in continuità con Menger, costituisce una sorta di corrispettivo nel campo economico dell'individualismo metodologico adoperato negli studi sociali. Menger, come Jevons e Walras, aveva preso le distanze dalla teoria "oggettiva" del valore impiegata dagli economisti classici, i quali individuavano la determinante oggettiva del valore nel lavoro, dipendente a sua volta dalla domanda. Come illustrato nel precedente capitolo, nel 1870 la rivoluzione marginalista definì il valore in termini di utilità dei beni per i consumatori: beni e servizi cioè non avevano valore o utilità intrinseci, bensì erano interamente dipendenti dalle preferenze soggettive dei consumatori. Rispetto alla Scuola neoclassica e in particolare a Walras, che si concentrò prioritariamente sulla teoria dell'equilibrio generale – la quale permetteva di prevedere attraverso l'uso di metodi matematici, le operazioni necessarie a produrre l'equilibrio a partire dalla conoscenza di gusti individuali, tecnologia disponibile, prezzi ecc. – la Scuola austriaca si interessava piuttosto all' «analisi del processo»<sup>534</sup> che portava all'equilibrio<sup>535</sup>, ponendo l'enfasi sui fattori individuali che lo producono e, dunque, dando centralità, al modo in cui la conoscenza viene acquisita mediante il mercato<sup>536</sup>. Gli elementi di partenza sono quindi, anche in questo caso, gli individui e le loro azioni, da cui è poi possibile dedurre la struttura complessa del mercato, le cui proprietà e regolarità non avrebbero potuto essere stabilite dall'osservazione diretta. Per Menger i fenomeni complessi devono essere ricondotti sempre ai loro elementi più semplici:

«gli attributi non sono insiti nelle cose (o nei servizi) in quanto tali, e non sono proprietà che possano essere scoperte studiando le cose isolatamente. Si tratta soltanto di una questione di rapporti tra le cose e le persone che agiscono su di esse. Sono proprio queste persone che, dalla conoscenza delle proprie esigenze soggettive, e dalle condizioni oggettive per soddisfare quelle esigenze, sono portate ad attribuire alle cose fisiche un grado particolare di importanza»<sup>537</sup>.

Come si è visto, dunque, l'individualismo metodologico e la teoria del valore soggettivo consentono a Hayek, in primo luogo, di delegittimare e decomporre ogni forma di agire collettivo. Se, infatti, gli

---

<sup>533</sup> Ibid., p. 121.

<sup>534</sup> F. A. Von Hayek, *Il posto dei «Grundsätze» di Menger nella storia del pensiero economico*, in F. A. von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, tr. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando editore, 1988, pp. 294-307.

<sup>535</sup> Per una ricostruzione della storia del concetto di equilibrio economico si veda B. Ingrao e G. Israel, *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza*, Bari, Laterza, 1987.

<sup>536</sup> N. P. Barry, *Hayek's Social and Economic Philosophy*, London, Macmillan, 1979, pp. 17-20.

<sup>537</sup> F. A. Von Hayek, *Il posto dei «Grundsätze» di Menger nella storia del pensiero economico*, cit., p. 299.

aggregati sono meramente frutto di nostre costruzioni mentali, per indagare le interazioni che li costituiscono non si può che partire dal singolo. In secondo luogo, tali metodi, rispettivamente epistemologico ed economico, permettono di sottrarre l'ordine alla sua contestazione complessiva. Gli individui sono privati della loro facoltà razionale progettuale a partire dall'idea che le forme collettive, come le istituzioni e la società medesima non siano frutto di volontà razionale, ma risultati involontari e non intenzionali dell'azioni umana. Come vedremo a breve, il tentativo di controllare e direzionare i processi sociali è delegittimato in quanto minaccia alla «civiltà»: «l'ingegnere sociale, il pianificatore, disprezza il passato, cioè le istituzioni e le consuetudini che non hanno avuto un'origine intenzionale o razionale ma che sono invece alla base del nostro vivere civile»<sup>538</sup>.

#### 4. La guerra ideologica per la rinascita del liberalismo

La «via per la schiavitù» cui il socialismo, la pianificazione economica e l'intervento statale condannano la «civiltà occidentale» vanno combattuti secondo Hayek attraverso una vera e propria guerra ideologica. Gli intellettuali socialisti riescono in quella fase storica a influenzare tanto l'opinione pubblica quanto le politiche di governo: «anche se spesso la loro conoscenza è superficiale e le loro capacità sono limitate, ciò non cambia il fatto che il loro giudizio è quello che decide in prima istanza quali opinioni nel futuro prossimo influenzeranno la società»<sup>539</sup>. Se il liberalismo si rivolgeva principalmente a problemi singoli, «trascurando l'aggiornamento delle basi filosofiche» su cui doveva fondarsi una «società libera», cessando così di essere un «problema vivo», il socialismo prendeva sul serio il problema posto da un «programma per lo sviluppo futuro della società» presentando un sistema di pensiero che mirava a offrire una «soluzione certa a problemi concreti»: il «coraggio dell'utopia», riconosce Hayek, era «per il socialismo una fonte di forza che purtroppo mancava al liberalismo tradizionale»<sup>540</sup>. Il progetto hayekiano è quello di una «rinascita intellettuale del liberalismo» che faccia dei presupposti di un ordine sociale libero l'oggetto della sua sfida:

«Ciò che oggi ci manca è un'utopia liberale, un programma che non sembri né una mera difesa dell'ordine costituito né semplicemente un socialismo annacquato, un *radicalismo liberale* che non ha cura né della suscettibilità dei gruppi di interesse costituiti, né crede di poter essere così «pratico» da limitarsi a cose che oggi sembrano politicamente possibili»<sup>541</sup>.

---

<sup>538</sup> N. Matteucci, *Il filosofo Friedrich A. Von Hayek*, in «Filosofia politica», vol. VIII, n. 1, aprile 1994, pp. 65-92, p. 76.

<sup>539</sup> F. A. Von Hayek, *Gli intellettuali e il socialismo*, cit., p. 46.

<sup>540</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 54.

Da questo punto di vista era per Hayek necessario riabilitare l'ideologia poiché la sua generale accettazione costitutiva ai suoi occhi «una condizione della maggior parte degli obiettivi per cui lottiamo»<sup>542</sup>. L'invocazione di una «rinascita intellettuale del liberalismo» e della «definizione di un'utopia» liberale riflette e rilancia quanto da lui stesso avviato, da un punto di vista pratico, con l'istituzione, nel 1947, della Società di Mont Pèlerin e, da un punto di vista teorico, con la ricostruzione della «vera» tradizione liberale da mantenere in vita e riadattare al presente, con la pubblicazione nel 1949 di *Individualism: True and False*<sup>543</sup>.

L'8 aprile 1947 Hayek e Röpke riuniscono in Svizzera trentanove intellettuali liberali per il primo incontro della Società di Mont Pèlerin (di cui Hayek rimane presidente fino al 1960), la cui funzione storica è stata, come dice anni dopo Popper, di «fornire un contrappeso agli innumerevoli intellettuali che optarono per il socialismo» e riunire coloro che lottavano contro la preponderante autorità di Keynes<sup>544</sup>. Nella sua relazione introduttiva Hayek sottolinea immediatamente che per ripristinare il liberalismo è necessario «purgare il pensiero liberale tradizionale da certe casuali aggiunte che si sono unite a esso nel corso del tempo»<sup>545</sup>. Riprendendo i termini usati in *The Counter-Revolution of Science* e anticipando quelli di *Individualism: True and False*, Hayek contrappone il «falso razionalismo» affermatosi con la Rivoluzione francese, il positivismo e l'hegelismo, al «vero liberalismo», la cui «umiltà intellettuale» lo ha portato a rispettare le forze spontanee attraverso cui l'individuo crea cose più grandi di quelle che la sua conoscenza gli consentirebbe»<sup>546</sup>.

La prima fra le tematiche da Hayek proposte per il convegno è il rapporto fra la «libera impresa» e un «ordine realmente competitivo» al fine di discutere i termini della libertà economica dentro il quadro rispettivamente del radicale non interventismo (sostenuto soprattutto da Mises) o di un ordine normativo concorrenziale (difeso soprattutto da Eucken, Simons e Hayek stesso)<sup>547</sup>. L'idea è però di non affrontare i problemi politici e sociali dell'epoca esclusivamente attraverso la definizione di un «programma di politica economica liberale», ma di indagarne anche le condizioni extra-economiche che permettono di prevenire la sua contestazione. Significativamente, Hayek propone di porre al centro di una seconda parte della discussione anche il rapporto fra liberalismo e cristianesimo,

---

<sup>542</sup> F. A. von Hayek et al., *Law, Legislation and Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, *Legge, legislazione e libertà: critica dell'economia pianificata*, Milano, Il Saggiatore, 2010, p. 58.

<sup>543</sup> F. A. von Hayek, *Individualism: True and False*, in Id., *Individualism and Economic Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.

<sup>544</sup> K. Popper, *The Communist Road to Self-enslavement*, Cato Policy Report, 14/3, maggio-giugno 1992, p. 10.

<sup>545</sup> F. A. Von Hayek, *Relazione di apertura alla conferenza di Mont Pèlerin*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., pp. 233- 248, p. 234.

<sup>546</sup> Ibid., p. 242.

<sup>547</sup> S. Kolev, N. Goldschmidt, J. Hesse, *Debating liberalism: Walter Eucken, F. A. Hayek and the early history of the Mont Pèlerin Society*, in «The Review of Austrian Economics», n. 33, 2020, pp. 433–463.

persuaso del fatto che «se la frattura tra il vero liberalismo e le convinzioni religiose non venisse sanata, non ci sarebbe alcuna speranza per la rinascita delle forze liberali»<sup>548</sup>.

L'ultimo tema proposto nella relazione introduttiva è quello «delle possibilità e delle prospettive di una federazione europea»<sup>549</sup>, spostando così la riflessione collettiva neoliberale dal piano nazionale a quello sovranazionale e facendo emergere le divergenze fra i sostenitori del «sogno continentale dell'integrazione europea» e gli «universalisti», che, temendo un indebolimento dei legami della Comunità Atlantica e una generale frattura nell'unità del mondo occidentale a causa dell'organizzazione europea, si ponevano il problema dell'istituzionalizzazione di un ordine economico propriamente globale<sup>550</sup>.

I temi avanzati da Hayek per orientare il dibattito del convegno fondativo della Società di Mont Pèlerin risultano significativi perché mostrano una consapevolezza della necessità di coniugare la riflessione sull'economia di mercato e la sua logica concorrenziale, con quella sulle loro condizioni extra-economiche – culturali, sociali, giuridiche – al fine di elaborare efficacemente un “contro-piano neoliberale” su scala transnazionale, in grado di scalzare l'alternativa socialista. Proprio questo tentativo di trattare congiuntamente il mercato e le sue condizioni extra-economiche di possibilità porteranno Hayek a fare dell'articolazione fra mercato, tradizione e morale la colonna portante del suo “conservatorismo neoliberale”.

Se l'istituzione della Società di Mont Pèlerin rappresenta il primo passo per dar seguito concretamente alla rinascita delle forze liberali, la pubblicazione di *Individualism: True and False*, dà inizio a quel processo di riaffermazione e al contempo “re-invenzione” della tradizione liberale, cui Hayek si dedica per tutto il corso della sua produzione teorica<sup>551</sup>. In questo testo, inizialmente concepito come prima parte di *The Counter-Revolution of Science*, Hayek pone per la prima volta la distinzione fra il «vero individualismo» e il «falso individualismo», poi ripresa in *The Constitution of Liberty*, *Liberalism e Law, Legislation and Liberty* nella variante di «razionalismo evolucionista» e «razionalismo costruttivista» e di «liberalismo anglosassone» e «liberalismo continentale». Il «falso individualismo» è ricondotto principalmente ai contrattualisti, a Cartesio, agli enciclopedisti, a Rousseau, ai fisiocratici e a Condorcet, ovvero a quel «razionalismo francese» che, a suo avviso, ha offerto le «fonti del socialismo moderno» e della mentalità ingegneristica precedentemente analizzata. Esso porterebbe infatti alla società di massa, dove gli individui sono intercambiabili e disponibili a essere plasmati in funzione di fini e disegni di chi è al potere. Il «vero individualismo» ha, invece, origine in Locke (benché non sia del tutto riuscito a sfuggire al razionalismo predominante

---

<sup>548</sup> F. A. Von Hayek, *Relazione di apertura alla conferenza di Mont Pèlerin*, cit., p. 242.

<sup>549</sup> Ibid.

<sup>550</sup> Q. Slobodian, *Globalists*, cit., pp. 184-185.

<sup>551</sup> Si veda P. Ercolani, *Il Novecento negato: Hayek filosofo politico*, Perugia, Morlacchi, 2006.



nel XVII secolo), Mandeville, Hume e ha raggiunto la sua forma compiuta nelle opere di Tucker, Ferguson, Smith e Burke e, poi, nel XIX secolo nella filosofia politica di Tocqueville e Lord Acton. Al costruttivismo razionalista del falso «individualismo», Hayek contrappone dunque la filosofia dell'illuminismo scozzese, e in particolare di quegli autori, come Hume, Smith e Ferguson, che, criticando il contrattualismo<sup>552</sup> e l'idea delle istituzioni come prodotto di un disegno deliberato, elaborano una concezione evolutiva e spontanea della società e delle sue istituzioni<sup>553</sup>. Il razionalismo costruttivista ed il razionalismo evoluzionista trovano nel ruolo e nel valore attribuiti alla tradizione un fondamentale punto di frizione: se i costruttivisti tendono a pensare che le «credenze la cui verità non è dimostrabile o le regole morali i cui fini non sono conosciuti debbano essere rigettati come superstizioni, gli evoluzionisti tendono a ritenere al contrario che in entrambi i casi potrebbe trattarsi di nozioni preziose per la società, sorte dalle esperienze delle generazioni passate e ancora utili alla convivenza e al perseguimento del benessere generale, anche se nessuno si è mai preoccupato di dimostrarle tali»<sup>554</sup>.

## 5. Reinventare la tradizione: le fonti teoriche del conservatorismo liberale hayekiano

L'impresa di re-istituire il liberalismo, in una fase storica in cui la pianificazione economica e la giustizia sociale iniziavano non solo a essere accolte ma anche a essere implementate, richiede a Hayek un importante sforzo teorico per elaborare l'impianto di quella che definirà «costituzione della libertà», come pure per riaffermare e legittimare una tradizione in declino, costruendo secondo precise finalità teorico-politiche, entro una specifica corrente di pensiero (che denomina, appunto, «vero individualismo» o «razionalismo evoluzionista») la genesi di quei concetti – proprietà, mercato, ordine spontaneo, società complessa, evoluzione, tradizione, legge consuetudinaria – fondamentali per la sua dottrina. A Mandeville, Hume e Smith, Hayek consacra particolare spazio e attenzione nel corso delle sue opere, dedicando loro alcuni celebri saggi – rispettivamente *Dr. Bernard Mandeville*, *The Legal and Political Philosophy of David Hume* e *Adam Smith's Message in Today's Language* –

---

<sup>552</sup> Cfr. M. Geuna, *Il contratto sociale nell'Illuminismo scozzese: percorsi della ricezione e della critica di un'idea moderna*, in «Giornale di Storia costituzionale», 20, II semestre 2010, pp. 93-120.

<sup>553</sup> Per una lettura critica della coincidenza fra la concezione hayekiana di ordine spontaneo e di evoluzione e quella di Mandeville, Hume e Smith si veda: C. Petsoulas, *Hayek's Liberalism and its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, London-New York, Routledge, 2001. Secondo Petsoulas quei pensatori ritengono che regole e istituzioni conducano a un processo di sviluppo graduale in cui le generazioni seguenti costruiscono sui risultati ottenuti dalla precedente. La loro spiegazione, pur non poggiando su disegni razionali precostituiti, giace nella facoltà degli uomini di comprensione nel selezionare regole e istituzioni. Diversamente dalla teoria di Hayek della selezione utile a tutto il gruppo sociale, la loro spiegazione può essere meglio compresa come *trial and error*: il processo da cui regole e istituzioni emergono è governato da sperimentazioni intenzionali. Soprattutto le norme comportamentali vengono accolte non perché accrescono le possibilità di sopravvivenza di un gruppo a cui è capitato di seguirle, al contrario le regole sono selezionate perché gli individui che le praticano riconoscono i loro vantaggi sia per sé stessi che per la società.

<sup>554</sup> V. Ottonelli, *L'ordine senza volontà. Il liberalismo di Hayek*, Torino, Giappichelli, 1995, pp. 17-18.

che permettono di comprendere un'operazione importante della sua guerra ideologica: inserire il suo pensiero all'interno di una «tradizione» che farà coincidere in tutte le sue opere, come vedremo anche nei paragrafi successivi, con la «civiltà».

L'«illuminismo scozzese»<sup>555</sup> ha origine nel XVIII secolo, sulla spinta dell'*Act of Union* del 1707 che, unificando non solo la corona inglese con quella scozzese ma anche i rispettivi mercati, produce un repentino cambiamento nell'economia e nella società della Scozia, trasformandola, da un lato, in un sistema all'avanguardia nel modello capitalistico occidentale, dall'altro, in una fucina di nuovi saperi economici, sociali, matematici, medici direttamente volti a indagare il «progresso» e i mutamenti storici in atto. Il commercio comincia a essere letto come agente civilizzatore, richiedendo ai valori aristocratici di conformarsi alla nuova realtà. L'economia di mercato non viene, quindi, pensata come un elemento disgregatore della società, bensì come il suo elemento stabilizzatore.

L'individualismo che Hayek rinviene nell'illuminismo scozzese e che pone a fondamento del suo liberalismo è un individualismo relazionale e metodologico, non ontologico o naturalista: gli individui non sono quelli astratti, isolati e autosufficienti di uno stato di natura, ma sono un prodotto sociale e la loro stessa razionalità deve essere concepita come «processo impersonale in cui il contributo di tutti viene messo alla prova e corretto dagli altri»<sup>556</sup>. L'individuo è, di fatto, spodestato della sua sovranità e ridotto a funzione di una società complessa<sup>557</sup>. L'individualismo è per Hayek «una teoria della società, un tentativo di capire le forze che determinano la vita sociale dell'uomo»: esso «non postula individui isolati o indipendenti, ma parte da uomini la cui natura viene complessivamente determinata dalla loro esistenza in società»<sup>558</sup>. Esso va di pari passi con una concezione del «sociale» come spazio «anonimo, non razionale»<sup>559</sup>, le cui parti non possono essere dominate dall'individuo. La caratteristica dell'individualismo anglosassone è, secondo Hayek, la convinzione della fallibilità della ragione umana e della sua correzione all'interno di un processo sociale<sup>560</sup>. A partire da questa concezione scettica della ragione e dalla dottrina del *common law*, i

---

<sup>555</sup> Per un quadro sull'illuminismo scozzese si vedano: L. Schneider, *Introduction*, in Id. (edited by), *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1967; K. Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; A.O. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977; trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979; Hont, M. Ignatieff (a cura di), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History, Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; C. J. Berry, *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

<sup>556</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 58-59.

<sup>557</sup> Si veda E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

<sup>558</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 45.

<sup>559</sup> F. A. Von Hayek, *Che cos'è il sociale? Cosa significa?*, in Id., *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, pp. 351-364.

<sup>560</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 49.

filosofi morali britannici, in opposizione al razionalismo costruttivista, «hanno creato una teoria sociale che ha fatto dei risultati inintenzionali delle azioni individuali il proprio tema centrale, e in particolare ha offerto una completa teoria dell'ordine spontaneo del mercato»<sup>561</sup>. Le istituzioni sono in questo quadro pensate come l'esito di una cooperazione non progettata e non diretta da una mente umana, che ha portato alla stratificazione e al consolidamento di principi e norme attorno ai quali esse si sono conformate. Tali istituzioni hanno il compito societario di indirizzare le condotte degli individui e agevolare la conversione degli interessi privati in interessi pubblici. Questi scrittori individualisti hanno trovato delle istituzioni da cui l'uomo potesse essere indotto, per scelta o tramite i motivi che determinano la sua normale condotta, a contribuire ai bisogni di tutti gli altri. La loro scoperta fu che il sistema di proprietà privata forniva questi incentivi molto più di altri sistemi. Per garantire questo sistema erano, per loro, necessarie istituzioni ben costruite dove le regole e i principi degli interessi contrastanti riconciliassero gli interessi in conflitto, senza dare a nessun gruppo il potere di far valere il proprio interesse su quello degli altri. Si intende qui analizzare la specifica ricostruzione selettiva operata da Hayek del pensiero di Mandeville, Hume, Smith e Burke per gettare luce sull'invenzione *ex post* di una tradizione liberale esplicitamente volta a fondare storicamente e filosoficamente – rimuovendo tensioni, contraddizioni e conflitti – la sua dottrina dell'ordine spontaneo<sup>562</sup>.

Mandeville è da Hayek valorizzato in quanto «psicologo» e «studioso della natura umana» che ha saputo introdurre nel pensiero moderno «le idee gemelle di evoluzione e di formazione di un ordine spontaneo»<sup>563</sup>. Dal paradosso mandevilliano dei vizi privati incanalati in pubblici benefici esposto in *Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits*, sarebbe possibile trarre una teoria dell'ordine sociale come risultato spontaneo, non intenzionale di azioni individuali miranti a fini particolari:

«[In Mandeville] l'intero ordinamento della società era il risultato di sforzi compiuti dai singoli che non tendevano a questo fine, ma che venivano incanalati per servire a questi fini da istituzioni, abitudini e regole che non erano mai state deliberatamente inventate, ma si erano formate per il permanere di ciò che si era dimostrato valido»<sup>564</sup>.

Nella società mandevilliana, è una complessa struttura di reciproche relazioni a rendere possibile la coordinazione delle attività umane senza dover ricorrere all'intervento di un pianificatore: quanto

---

<sup>561</sup> F. A. Von Hayek, *I risultati dell'azione umana ma non dell'umano progettare*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., pp. 161- 174, p. 164.

<sup>562</sup> Si veda R. Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern Illinois University Press, 1987.

<sup>563</sup> F. A. Von Hayek, *Il dottor Bernard Mandeville*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., p. 272.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 275.

maggiore è la varietà dei bisogni, tanto maggiore è il numero di individui che possono trovare il loro interesse privato nel lavorare per il bene degli altri. Mandeville muove da una concezione irrazionalistica della natura umana. Gli individui sono un composto di diverse passioni, rispetto alle quali la ragione è subordinata e strumentale, in quanto finalizzata esclusivamente a raggiungere fini non scelti, ma rispondenti agli stimoli ricevuti. L'«amor proprio» è la passione originaria e si traduce in desiderio di essere stimati. Essa è al contempo una passione «egoistica e relazionale»<sup>565</sup> perché per essere soddisfatta richiede di rendersi piacevoli agli occhi degli altri. Se il desiderio di ricevere lodi e il piacere che ne consegue sono per Mandeville all'origine della società, le virtù sono un prodotto sociale, generato dal meccanismo della sanzione cui è soggetto chi si sottrae agli standard socialmente definiti. Così come la socievolezza umana non è un fattore innato ma si diventa socievoli vivendo in società, anche le norme che orientano i comportamenti degli individui non sono imposte d'autorità, ma risultano da una contrapposizione fra due classi di uomini – gli «scellerati, vili, abietti» e le «creature di alto sentire che, libere dal sordido egoismo, ritenevano che la più bella conquista fosse il miglioramento dello spirito»<sup>566</sup> – dal cui scontro si è affermato un sistema di valori che, una volta introiettato, agisce da quadro normativo di riferimento per soddisfare il proprio orgoglio. Quest'ultimo, ovvero una passione e non un criterio razionale o una direttiva del governo, è dunque il motore che induce gli individui a seguire le norme di comportamento pur non comprendendone l'origine né il fondamento logico<sup>567</sup>. Di fatto, la società sopravvive perché la legge e i suoi meccanismi sanzionatori rendono evidente all'uomo che l'adesione alle norme sociali procura meno inconvenienti delle loro violazioni: la libera manifestazione dei propri appetiti è un atto più costoso del rispetto delle regole che orientano la vita collettiva<sup>568</sup>.

Il ricorso di Mandeville, da Hayek ipotizzato, alle fonti degli scolastici spagnoli del XVI – che si interrogavano sistematicamente «su come sarebbero risultate ordinate le cose se non fossero state sistemate diversamente dagli sforzi deliberati del governo» – e ai teorici inglesi del *Common law* e in particolare a Matthew Hale – autore di *The History of the Common Law in England*<sup>569</sup> – gli offre un modello di ordine spontaneo e una teoria della crescita delle istituzioni che avrebbe poi applicato all'economia, al diritto, alla società e all'uomo stesso<sup>570</sup>. Le istituzioni sociali in Mandeville

---

<sup>565</sup> M. Simonazzi, *Mandeville*, Roma, Carocci, 2011, p. 72.

<sup>566</sup> Si vedano B. de Mandeville *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Public Benefits. Vol. 1 (1924)*, F. B. Kaye (a cura di), Oxford, Oxford University Press, 2014; B. de Mandeville, *The fable of the bees, or, Private vices, publick benefits. Vol. 2 (1924)*, F. B. Kaye (a cura di), Oxford, Oxford University Press, 2014; trad. it. vol. 1, *La favola delle api, ovvero, Vizi privati, pubblici benefici: con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società (vol. 1)*, Bari, Laterza, 2002; trad. it. vol. 2, *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, Lecce, Milella, 1976.

<sup>567</sup> F. A. Von Hayek, *Il dottor Bernard Mandeville*, cit., p. 278.

<sup>568</sup> L. Infantino, *L'ordine senza piano*, Roma, Armando Editore, 1998.

<sup>569</sup> M. Hale, *The History of the Common Law of England*, London, In the Savoy, 1716.

<sup>570</sup> Sulle origini della teoria evolutiva delle istituzioni politiche e sociali di Mandeville e sul suo rapporto con la tradizione inglese del common law si veda M. Simonazzi, *Common Law, Mandeville and the Scottish Enlightenment*, in «Storia del pensiero politico», n. 1, 2018, pp. 107–126.

scaturiscono da azioni individuali compiute senza l'intenzione di crearle. Il diritto mandevilliano, avendo come riferimento il *common law*, è pensato «attraverso un lungo processo di tentativi ed errori»<sup>571</sup> che lo rende agli occhi di Hayek «la più notevole di quelle rappresentazioni dell'evoluzione delle istituzioni» che, conservando le abitudini e le regole più efficaci, hanno strutturato l'ordine sociale. La stabilità di quest'ultimo non richiedeva, per il filosofo olandese, il comando degli uomini, ma l'applicazione delle leggi. In questo senso, gli «abili politici» capaci di trasformare i vizi privati in pubblici benefici, invocati da Mandeville, andavano interpretati non come espressione di un potere centralizzante e repressivo, ma come meccanismo che orienta gli sforzi individuali verso l'interesse pubblico facendo leva su regole di condotta<sup>572</sup>. Complessivamente in Mandeville è possibile vedere, per Hayek, «il primo individualista non costruttivista e non contrattualista moderno: la società è sì prodotto dell'operare umano ma non di un progetto dell'uomo, è frutto di un lento processo evolutivo funzionante per selezione competitiva di istituzioni culturali»<sup>573</sup>.

David Hume avanza ulteriormente nel percorso intrapreso da Mandeville. Nella sua riflessione Hayek riconosce il tentativo di «proporre una scienza generale della natura umana»<sup>574</sup>, che articola la teoria della conoscenza con la morale e la politica. La natura umana non è per Hume un'astrazione, ma è pensata nella sua evoluzione storica. L'individuo humaneo è infatti molto diverso dall'individuo portatore di diritti del giusnaturalismo: è un individuo immediatamente sociale, mosso da passioni e interessi e spinto, a causa degli «angusti confini della comprensione umana», a scambiare, comunicare, cooperare con gli altri per ottenere maggiore soddisfazione. Il riconoscimento dei limiti della ragione lo porta, sottolinea Hayek, a riconoscere i vantaggi tratti da processi di cui non si è consapevoli. La società è, quindi, insieme condizione e prodotto in continua evoluzione degli individui. Il punto da cui Hayek muove per mostrare questo carattere evolutivo e non contrattualistico della società e delle sue istituzioni è la teoria humanea antirazionalistica e pratica della morale<sup>575</sup>,

---

<sup>571</sup> F. A. Von Hayek, *Il dottor Bernard Mandeville*, cit., p. 281.

<sup>572</sup> Come dimostra Gabriella Silvestrini, lavorando soprattutto sull'*Essay on Charity and Charity-Schools* ma mostrandone la coerenza con le opere filosofiche e politiche di Mandeville, l'ordine spontaneo che Hayek valorizza nel filosofo olandese è in realtà un ordine gerarchico basato sulla soggezione dei poveri laboriosi. Si veda G. Silvestrini, *Contro l'utopia. Mandeville e la pubblica felicità divisa nel minor numero*, «Filosofia politica», n. 1, 2020, pp. 25–42.

<sup>573</sup> N. Iannello, *La tradizione individualistica nel pensiero di Hayek*, cit., p. 678.

<sup>574</sup> F. A. Von Hayek, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., p. 178.

<sup>575</sup> Curiosamente, in relazione ai sentimenti morali e alla loro origine, Hayek non fa menzione della «simpatia», che è per Hume quella qualità della natura umana che fa recepire le inclinazioni e i sentimenti altrui e che, in determinate circostanze, permette di trasformare le idee che se ne ricavano in impressioni. La simpatia è un metodo che l'esperienza insegna agli individui per permettere loro di associarsi con chi è più vicino, a partire dalla famiglia o dalla comunità. Per una trattazione accurata del concetto di «simpatia» in Hume si veda: E. Lecaldano, *Dal «senso pubblico» in Hutcheson alla «simpatia» in Hume*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 37-73; F. Baroncelli, *Un inquietante filosofo per bene. Saggio su David Hume*, Firenze, La Nuova Italia, 1975; G. Gori, *Da Malebranche a Hume: legami naturali, simpatia, valutazione morale*, in L. Turco (a cura di), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il Poligrafo, 2003; L. Turco, *Hutcheson, Hume, senso morale e simpatia*, Bologna, CLUEB, 2007; J.-P. Cléro, *La sympathie, concept mort-né? Les antinomies de la sympathie*, in T. Belleguic, E. Van der Schueren e S. Vervacke (a cura di), *Les discours de la sympathie. Enquête sur un notion de l'âge*

secondo la quale, poiché solo le passioni sono in grado di indurre l'azione, essa «da sola è del tutto impotente» e incapace di dar forma a regole morali. Queste ultime, dunque, non sono né razionali, né innate, bensì un «artefatto», ovvero, nei termini hayekiani, «un prodotto dell'evoluzione culturale»<sup>576</sup>. Se da un lato gli uomini sono spinti ad associarsi per supplire alle loro mancanze, soddisfare i loro bisogni materiali attraverso una «separazione dei compiti» che faccia i conti con la scarsità e l'instabilità dei beni, dall'altro è necessario individuare non solo regole morali, ma anche principi di giustizia che permettano a interessi divergenti di coordinarsi senza che il conflitto spezzi costantemente l'ordine: «l'avidità e la parzialità degli uomini», scrive Hume, «introdurrebbero rapidamente il disordine nel mondo se non fossero frenate da alcuni principi generali e inflessibili»<sup>577</sup>. Da queste «necessità delle società umane» sorgono quelle che Hume chiama «leggi di natura», non tanto richiamandosi alla tradizione della *natural law*, quanto piuttosto volendone indicare il carattere che, una volta instaurato, diviene «inseparabile dalla specie» e condizione della sua esistenza. Tali leggi sono la «stabilità del possesso, della sua trasferibilità per consenso e del mantenimento delle promesse»<sup>578</sup>. In questo quadro la proprietà non ha più un portato antropologico e costitutivo del sé, come in Locke, ma viene ad assumere una funzione pienamente societaria<sup>579</sup>. La stabilità del possesso – che, sottolinea Hayek, è garantita da «norme generali inflessibili» indipendentemente dagli effetti che esse hanno – è infatti il primo criterio di giustizia che consente agli individui di associarsi e entrare in relazione fra di loro stabilmente, garantendosi reciprocamente sicurezza mediante il rispetto della proprietà altrui. La rispettabilità sociale, riporta Hayek, dipende infatti in Hume, più di ogni altra cosa, dalla propria condotta nei confronti della proprietà altrui. La proprietà non solo è la «condizione indispensabile alla libertà individuale»<sup>580</sup>, ma è inseparabile dal diritto<sup>581</sup>. Quella di Hume è, secondo Hayek, «una spiegazione evoluzionistica della nascita del diritto e delle altre istituzioni»<sup>582</sup>, che sono, infatti, antecedenti al governo. Ciò che gli preme evidenziare è la natura processuale, convenzionale e vantaggiosa delle norme di giustizia: è «l'interesse personale che

---

*classique à la modernité*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, 2007, pp. 359-385; L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata, Eum, 2014, pp. 133-146; E. Schliesser (a cura di), *Sympathy: A History*, New York, Oxford University Press, 2015.

<sup>576</sup> Ibid., p. 182.

<sup>577</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in D. Hume, *Opere*, Bari, Laterza, 1971, vol. I, p. 564.

<sup>578</sup> Ibid., p. 517.

<sup>579</sup> L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, cit., p. 152.

<sup>580</sup> Secondo Eleonore Le Jallé Hume non introduce il concetto di libertà in relazione a legge e proprietà e tratta questi ultimi come artificiali. La libertà in Hume è, a suo avviso, libertà di spontaneità, libertà dalla violenza o da costrizione fisica. Ma non c'è un'invocazione della protezione del diritto. Inoltre, la libertà è anche la parte di libertà che persiste in ogni governo e che costituisce attraverso le opinioni che la compongono, un principio che limita, controlla, resiste all'autorità del magistrato civile. La protezione del diritto non costituirebbe che una delle forme che può prendere secondo Hume questo principio di libertà che limita l'autorità. Si veda É. Le Jallé, *Hayek Lecteur des Philosophes de L'ordre Spontané: Mandeville, Hume, Ferguson*, in «Astérian», vol. 1, 2003, online <https://journals.openedition.org/asterion/17>.

<sup>581</sup> F. A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 250.

<sup>582</sup> F. A. Von Hayek, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, cit., p. 193.

porterà a renderle maggiormente osservate e infine a renderle obbligatorie»<sup>583</sup>, producendo un'abitudine irriflessa a rispettarle. In questo modo, progressivamente, la società si fa «civiltà» garantendosi, attraverso la morale e la giustizia, l'adeguamento degli individui al suo ordine. Hume, nota Hayek, spicca fra i filosofi sociali perché è fra i pochi «chiaramente consapevoli del legame tra le regole a cui obbediscono gli uomini e l'ordine che ne deriva come risultato»<sup>584</sup>. L'interesse che Hayek nutre per Hume sta proprio nella sua capacità di mostrare chiaramente «che una società ordinata può svilupparsi solo se gli uomini imparano a obbedire a certe regole di condotta»<sup>585</sup>. L'elemento cruciale che nel sistema humeano interviene a produrre obbedienza è l'opinione, ovvero la credenza, affermata mediante la stabilizzazione del *custom*, che sia naturale e appropriato riprodurre determinate condotte e riconoscere l'autorità di alcuni individui<sup>586</sup>. Il termine «opinione» è valorizzato da Hayek in quanto «distinto da un atto di volontà su qualche particolare materia, per descrivere una comune tendenza ad approvare o disapprovare certi atti di volontà, a seconda che posseggano o meno certi attributi»<sup>587</sup>. Ogni potere in Hume, mette in rilievo Hayek, «si basa sull'opinione» che è soddisfatta quando le regole rispondono alle aspettative circa la loro generalità, mentre «la fedeltà svanisce quando questa aspettativa viene disattesa». Il potere sarebbe, dunque, «una condizione dell'opinione che induce i più a obbedire»<sup>588</sup>. Secondo Hayek, Hume darebbe particolare enfasi ai benefici derivanti dal rispetto di queste regole generali e farebbe dell'opinione e dell'abitudine fondamentali strumenti sociali di conservazione evolutiva dell'ordine mediante la conformazione degli individui all'ordine stesso<sup>589</sup>. La giustizia si trova, in tal modo, a potere regolare i comportamenti degli individui senza ricorrere alle logiche verticali del comando. Articolando le dottrine dei *Whigs*, anche Hume teorizzerebbe un «governo della legge e non degli uomini»: il governo non presiede alla fondazione originaria della società<sup>590</sup>, ma è piuttosto una funzione della società, pertanto non deve disporre di poteri coercitivi, ma deve essere soggetto alle stesse regole «generali e inflessibili» necessarie per garantire ordine e libertà.

---

<sup>583</sup> Ibid., p. 185.

<sup>584</sup> Ibid., p. 183.

<sup>585</sup> Ibid.

<sup>586</sup> L. Cobbe, P. Rudan, *Rivoluzione, costituzioni e governo nel Settecento: Hume e Bentham*, in «Scienza & Politica», vol. XXVI, no. 54, 2014, pp. 239-254, p. 245.

<sup>587</sup> F. A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 118.

<sup>588</sup> F. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 337.

<sup>589</sup> Eleonore Le Jallé nota che per Hume un governo libero non è tale solo dove gli ordini si conformano a leggi generali, ma ci sono altre opinioni che limitano il potere – la religione, altri principi e altri pregiudizi (*Essais*)– che riguardano il contenuto particolare delle leggi più di quello generale. Inoltre, sottolinea, mentre per Hayek il limite posto dalla fedeltà è solo un potere negativo, Hume accorda ai soggetti un vero diritto di resistenza nel *Trattato*. È possibile, infatti, per lui resistere agli effetti più violenti del potere. Come Hume scrive negli *Essais*, la resistenza può essere addirittura legittima o lodevole: laddove il bene pubblico è abbastanza grande ed evidente per giustificare la detronizzazione di un re quest'azione è per Hume legittima. Si veda É. Le Jallé, *Hayek Lecteur des Philosophes de L'ordre Spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*, cit.

<sup>590</sup> D. Hume, *Of the Original Contract*, cit. in *Essays Moral, Political and Literary*, a cura di E.F. Miller, Indianapolis. Liberty Press, 1987.

Secondo Hayek è Smith a fare un uso sistematico della teoria evoluzionistica elaborata da Mandeville e Hume. Il filosofo austriaco lo definisce come «il più grande economista per la sua capacità di penetrare e di riconoscere chiaramente il problema centrale della scienza»<sup>591</sup>: l'enigma dell'ordine spontaneo. Smith interroga le dinamiche di socializzazione e di cooperazione degli individui nelle interazioni anonime interne alla società tanto sul piano morale quanto su quello economico. Come Hayek sottolinea, l'individuo smithiano non può essere ridotto all'*homo oeconomicus*: non si tratta, infatti, dell'uomo calcolatore che massimizza il proprio interesse, né di un soggetto egotico e irrelato agli altri individui, ma, al contrario, è un prodotto della società e del contesto istituzionale con cui interagisce<sup>592</sup>. La ricerca smithiana sui principi, socialmente affermatasi<sup>593</sup>, che guidano e regolano la condotta umana analizza i meccanismi che presiedono all'ordine della società commerciale scozzese del XVIII<sup>594</sup> nei quali, come illustrato nel precedente capitolo<sup>595</sup>, risulta impossibile scindere l'etico dall'economico. L'attenzione di Hayek è rivolta a quegli equilibri che, nell'opera di Smith, non possono essere spiegati come risultato di azioni consapevoli dei soggetti coinvolti e che sono metaforicamente rappresentati mediante la figura della «mano invisibile», manifestazione evidente dell'ordine e della sua vigenza. Laddove Smith parla di «mano invisibile», nota Hayek, fa riferimento anche alla dispersione della conoscenza arrivando, così, a dare una spiegazione «individualista» dell'ordine sociale. Ad Hayek interessa, in particolare, la coniugazione smithiana di cooperazione, concorrenza ed evoluzione istituzionale come principi che informano e dinamizzano l'ordine sociale

---

<sup>591</sup> F. A. Von Hayek, *Il messaggio di Adam Smith nel linguaggio odierno*, in *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, cit., pp. 290-293, p. 290.

<sup>592</sup> S. Horowitz, *From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition*, in «The Independent Review», Summer 2001, Vol. 6, No. 1 (Summer 2001), pp. 81-97, p. 90.

<sup>593</sup> Significativamente neanche in questo caso Hayek fa menzione del meccanismo primario della socializzazione, individuato da Smith, nella *Teoria dei sentimenti morali*, nella «simpatia», cioè quel «sentimento di partecipazione per qualunque passione»<sup>593</sup> o, più precisamente, quel processo immaginativo che consente l'immedesimazione dello spettatore rispetto all'agente e la disapprovazione o l'approvazione della condotta altrui. Tale giudizio dipende dalla misura socialmente definita dell'«appropriatezza», data dalla congruenza con una *middle conformation*, cioè una «medietà sociale» che stabilisce il parametro di conformazione dell'individuo alla società. Il criterio dell'appropriatezza può essere adoperato per valutare tanto il comportamento degli altri, quanto il proprio. La figura che consente questo sdoppiamento al contempo attivo e passivo – figura, anch'essa, non menzionata da Hayek – è lo «spettatore imparziale», un'immaginaria griglia normativa interna a ogni individuo che riflette i costumi e le norme emergenti dalla società e insieme permette di valutare e regolare di conseguenza il proprio comportamento. Raccogliendo le nozioni di dovere, obbligo, auto-controllo e coscienza largamente ricorrenti nella morale di senso comune della cultura scozzese presbiteriana<sup>593</sup>, Smith fa dello spettatore imparziale e della simpatia strumenti che, da un lato, permettono la formazione di un tessuto normativo e di aspettative sociali, dall'altro producono una tensione e un interesse all'autodisciplinamento all'interno di tale intelaiatura normativo-sociale. La congruenza simpatetica con il paradigma morale socialmente determinato produce infatti un piacere che spinge alla reiterata ricerca di approvazione, innestando in tal modo un interesse a obbedire e conformarsi alle norme, tanto morali quanto economiche. Si vedano A. Zanini, *Una nota a proposito del rapporto tra etico ed economico nella genesi del pensiero di Adam Smith*, «Scienza & Politica», vol. 4, fasc. 7, dicembre 1992; S. Cremaschi, *Adam Smith without homo oeconomicus*, in CRIS - Centre for Research and Interdisciplinary Studies Bulletin, Prague College, gennaio 2010; A. Zanini, *Genesi imperfetta: il governo delle passioni in Adam Smith*, Torino, G. Giappichelli, 1995.

<sup>594</sup> Si veda C. J. Berry, *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*, cit.

<sup>595</sup> Cfr. W. Bonefeld, *Adam Smith and Ordoliberalism: on the Political Form of Market Liberty*, in «Review of International Studies», pp. 233-250.



ed economico<sup>596</sup>. Per Smith «l'uomo ha continuamente bisogno della cooperazione e dell'assistenza di un gran numero di persone, mentre la durata di tutta la sua vita gli basta appena a guadagnarsi l'amicizia di pochi»<sup>597</sup>. La «cooperazione» nel contesto capitalistico chiama in causa, per Smith, la divisione del lavoro e la specializzazione: si tratta cioè di un accordo non intenzionale nella differenziazione delle funzioni che permette la tenuta di un modello di società complesso fondato sulla libertà d'azione economica degli individui<sup>598</sup>. L'egoismo che muove ciascuno a soddisfare il proprio interesse si regge in realtà su un sostrato cooperativo non intenzionale che permette di volgere l'interesse privato in benessere pubblico<sup>599</sup>. Ad assicurare la cooperazione in questa forma coordinata ma individualizzata ci sarebbe quindi per Smith non un comando, ma un interesse individuale ad ampliare le proprie possibilità mediante un processo sociale che, rendendo i rispettivi contributi equivalenti, dà accesso a beni e informazioni di cui altrimenti non si disporrebbe. Tuttavia, sarebbe un errore secondo Hayek ridurre la teoria economica smithiana a un'apologia dell'egoismo, poiché, a suo avviso, il suo fine ultimo era pensare come «gli individui potessero rendere il proprio contributo al prodotto sociale quanto più ampio possibile»<sup>600</sup>. Nella lettura di Smith, le conseguenze inintenzionali delle azioni egoistiche individuali consentono infatti l'equilibrio della società, espresso nel comportamento degli individui in base ai prezzi risultanti dal gioco della domanda e dell'offerta. Scrive Hayek:

«La grande conquista della sua famosa discussione sulla divisione del lavoro fu il riconoscimento che gli uomini che erano guidati, nei loro tentativi, non da note esigenze e capacità concrete dei loro simili, ma dai segnali astratti dei prezzi ai quali le cose venivano chieste e offerte sul mercato, erano messi in tal modo in grado di servire l'enorme campo della 'grande società' che 'nessuna saggezza e conoscenza umana potrebbe mai essere sufficiente» a comprendere nel suo insieme»<sup>601</sup>.

La conoscenza costituzionalmente limitata e dispersa di circostanze concrete che possano orientare l'azione rende la cooperazione necessaria e i prezzi emergenti dall'interazione degli individui sul mercato gli unici indici che consentono di fare previsioni e di scegliere come impiegare le risorse a proprio vantaggio. Smith, nota Hayek, capisce «che il mercato era un modo efficace di rendere l'uomo

---

<sup>596</sup> J. R. Ottenson, *Unintended Order Explanations in Adam Smith and the Scottish Enlightenment*, in L. Hunt, P. McNamara, *Liberalism, Conservatism and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, New York, Palgrave-MacMillan, 2007, pp. 21-42.

<sup>597</sup> A. Smith, A. Smith, *The Wealth of Nations* (1776), trad. it. *La ricchezza delle nazioni*, Torino, UTET, 1975, p. 92.

<sup>598</sup> Sul concetto di cooperazione in Smith si veda M. Filippini, *Le antinomie del concetto di cooperazione*, in «Scienza & Politica», vol. XXVI, no. 50, 2014, pp. 77-93, pp. 80-82.

<sup>599</sup> Si veda L. Infantino, *Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek*, London ; New York, Routledge, 1998.

<sup>600</sup> F. A. Von Hayek, *Il messaggio di Adam Smith nel linguaggio odierno*, cit., p. 291.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 291.

parte di un processo più complesso ed esteso di quanto costui potesse comprendere e che era attraverso il mercato che poteva venire indotto a raggiungere fini che non facevano parte dei suoi scopi»<sup>602</sup>. La convivenza pacifica, nello scambio commerciale e nell'ottenimento di reciproci vantaggi, è resta possibile dal rispetto di norme di comportamento generali e astratte, che Smith come Hume, secondo Hayek, riconduce alla definizione del possesso e al trasferimento della proprietà mediante consenso. Le norme morali, come i prezzi e la concorrenza, sono fondamentali strumenti regolatori dell'ordine sociale, cui gli individui devono sottoporsi per perseguire il proprio piacere ed interesse. Smith, come tutta la tradizione del «vero individualismo», non ha infatti «mai difeso un completo *laissez-faire*», ma, sottolinea Hayek, ha dato «centralità a istituzioni capaci di convogliare gli interessi individuali»<sup>603</sup>. La sua posizione, infatti, non è contraria allo Stato, ma, spiega Hayek, prende in considerazione tanto le adeguate funzioni, quanto i limiti dell'azione dello Stato. Il legislatore per Smith non è l'autorità legiferante, bensì una «figura sistemica in grado di dare la giusta espressione alla normatività sociale» e di «interpretare le forze che si muovono all'interno del sistema consapevole di quell'impersonalità che emerge chiaramente nella divisione del lavoro»<sup>604</sup>. Le norme sarebbero, dunque, una funzione necessaria benché impersonale dell'ordine.

Ai filosofi dell'illuminismo scozzese Hayek accosta, in maniera niente affatto scontata<sup>605</sup>, ma fondamentale per comprendere il suo pensiero, il «loro grande contemporaneo» Edmund Burke. Si vuole qui sostenere, infatti, che sia proprio la lettura hayekiana del pensiero del *Old Whig* inglese – trascurata dalla maggior parte della storiografia dedicata alla dottrina del filosofo austriaco – a permette di cogliere a pieno le radici del nucleo conservatore del neoliberalismo di Hayek. Burke è per Hayek «l'uomo che Smith descrisse come la sola persona da lui conosciuta, il cui pensiero su argomenti economici era esattamente uguale, senza che ci fosse mai stato alcun contatto precedente»<sup>606</sup>, ma anche debitore di Hume rispetto alla teoria della crescita delle istituzioni umane<sup>607</sup> e fautore, ancor prima di Darwin, dell'idea di evoluzione nelle scienze sociali<sup>608</sup>.

Hayek valorizza Burke in maniera particolare perché riconosce nella sua opera un ordine tradizionale compatibile con l'ordine capitalistico<sup>609</sup>. Di fronte alla minaccia rappresentata dallo spettro di

---

<sup>602</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 57.

<sup>603</sup> F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, *La società libera*, S. Ricossa, L. Infantino (a cura di), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, p. 143.

<sup>604</sup> M. Ricciardi, *La società come ordine*, cit., pp. 41-42.

<sup>605</sup> Sulle ambiguità, convergenze e divergenze del rapporto fra Burke e il pensiero politico dell'illuminismo scozzese si veda: D. Francesconi, *Edmund Burke e la cultura politica dell'illuminismo scozzese*, in «Giornale di storia costituzionale», n. 29, 2015, pp. 155-166.

<sup>606</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 42.

<sup>607</sup> F. A. Von Hayek, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, cit., p. 182.

<sup>608</sup> F. A. Von Hayek, *Il dottor Bernard Mandeville*, cit., p. 284.

<sup>609</sup> Si veda F. E. Castro, *El conservadorismo político en la primera mitad del siglo XIX. Una conceptualización a partir de las teorías políticas de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés*, tesi di dottorato discussa a Buenos Aires nel 2021, presso Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Speenhamland – un sistema di pagamenti supplementari al salario in relazione al numero di membri della famiglia e al costo del pane, in risposta al malessere dei lavoratori nel Berkshire il cui reddito era sotto al livello di sussistenza – Burke prende posizione, in *Thoughts on Scarcity*, in merito al ruolo dello Stato e del mercato<sup>610</sup>, mettendo in relazione le leggi dell'economia politica con la difesa della proprietà e della civilizzazione. «Provvedere a noi e alle nostre necessità non è fra i poteri del governo»<sup>611</sup> e la sua indebita interferenza nel mercato ai fini redistributivi non produce altro, secondo Burke, che «uguaglianza nella misera». Il lavoro è «una merce come tutte le altre» e pertanto deve essere «soggetto a tutte le leggi e ai principi del commercio, e non a regolamenti estranei ad essi, e che potrebbero essere del tutto incoerenti con questi principi e queste leggi»<sup>612</sup>. Come poi sosterrà anche Hayek, il salario per Burke non può essere definito a monte, ma è stabilito da impersonali forze del mercato. Il contratto fra datori di lavoro e lavoratori presuppone «implicitamente» che il lavoro debba produrre un vantaggio superiore ai costi, ovvero un profitto che compensi il padrone del rischio preso, ma al contempo assume come condizione della stipulazione la libertà delle parti. Benché, dunque, il contratto comporti costitutivamente subordinazione e sfruttamento, la vera libertà giace per Burke nella sua «parità stabilita per convenzione» attraverso «regole e principi scaturiti da interessi differenti e vantaggi mediati»<sup>613</sup>: le gerarchie che ne derivano sono naturali e vanno accolte in quanto tali. Le regole di mercato sono in fondo per Burke (e di questo Hayek gli è debitore) anche «regole di giustizia»: «il reciproco vantaggio dipende dalla loro accettazione di una catena naturale e giusta di subordinazione»<sup>614</sup>. Il mercato costituisce il luogo in cui «consumatore e produttore si incontrano e scoprono i reciproci desideri»: in quanto agente che produce «equità generale» e l'unico che può legittimamente stabilire i prezzi<sup>615</sup>. La mano invisibile è, in buona misura, qui sostituita da Dio, che «obbliga gli uomini, che lo vogliano o no, a perseguire i propri interessi egoistici e a collegare il bene generale con il proprio successo individuale»<sup>616</sup>. Non tutti hanno però pari possibilità di successo: i lavoratori devono essere obbedienti e laboriosi, ricercando la soddisfazione nella virtù morale, unica forma di uguaglianza a cui è possibile aspirare. L'ordine tradizionale ed ereditato di subordinazione dei ranghi difeso da Burke è al contempo un «ordine gerarchico e capitalistico»<sup>617</sup>. L'organizzazione capitalistica della società si era infatti inserita in un più antico ordine gerarchico senza alterare né le forme politiche (re, *lords* e *commons* rimasero), né le gradazioni di classe fra

<sup>610</sup> Per una lettura della concezione radicalmente non interventistica della Stato burkiano si veda M. N. Rothbard: *A Note on Burke's Vindication of the Natural Society*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 19, n. 1. 1958, pp. 114-118.

<sup>611</sup> E. Burke, *Pensieri sulla scarsità*, Torino, Istituto liberale, 2020, p. 35.

<sup>612</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>614</sup> C. B. Macpherson, *Burke*, New York, Hill and Wang, 1980, p. 60.

<sup>615</sup> E. Burke, *Pensieri sulla scarsità*, cit., p. 58.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>617</sup> C. B. Macpherson, *Burke*, cit., p. 61.

proprietari, imprenditori e lavoratori. L'intuizione di Burke è stata capire che «la società capitalistica del XIX secolo dipendeva fortemente dall'accettazione dello status»<sup>618</sup>: il contratto non lo sostituisce, come avrebbe voluto Henry Maine<sup>619</sup>, ma lo presuppone e richiede, di conseguenza, un'accettazione da parte della classe subordinata della posizione che le è assegnata, in virtù della tradizione. In questo senso, il capitalismo ha bisogno della sanzione della tradizione e del costume per poter garantire la tenuta di una moralità commerciale consistente nel rapporto di interessi privati e obblighi reciproci. La società, in questo modo, diventa un contratto fra generazioni che istituzionalizza nel presente rapporti e gerarchie costituitisi nel corso del tempo:

«è vero che la società è un contratto, ma un contratto di ordine superiore. [...] E siccome il fine di tale contratto non perseguibile che nel corso di molte generazioni, ecco che questo contratto non vincola solo i vivi, ma i vivi, i morti e coloro ancora non nati. Perché ogni contratto che sta alla base di un particolare società altro non è che una clausola di quel più grande che lega dalle origini e in eterno la società, che unisce le nature più basse alle più alte, che connette il mondo visibile con l'invisibile secondo un patto immutabile sanzionato dall'impegno inviolabile che lega tutte le nature fisiche e morali, ciascuno nel suo posto stabilito»<sup>620</sup>.

Burke è un difensore del governo aristocratico dei *Whig*, fondato su una presunta identità di interessi tra un'aristocrazia terriera imprenditrice e un sistema di credito pubblico, in cui l'investimento fatto dai percettori di rendita in azioni governative stimola la prosperità commerciale, la stabilità politica e il potere nazionale e imperiale. La difesa da un punto di vista politico, sociale e morale di un ordine commerciale non poteva che coincidere, al tempo di Burke, con una difesa del regime *Whig* e in generale dell'aristocrazia naturale<sup>621</sup>. Diversamente dai filosofi scozzesi, per i quali la società di mercato è di per sé portatrice di civiltà e progresso, per Burke, la civilizzazione emergente dall'epoca feudale è il prerequisito delle relazioni di scambio. Distruggere religione e nobiltà significa distruggere le possibilità del commercio stesso. In questo senso, la Rivoluzione francese costituiva una minaccia per la società commerciale perché chi ne traeva vantaggio era il ceto dei «*moneyed interests*», creditori arricchiti grazie all'ingente debito pubblico contratto dallo Stato francese e immediatamente interessati alla spoliazione dei beni della Chiesa. La nazionalizzazione delle proprietà della Chiesa era un atto di rottura dell'ordine tradizionale, inteso a minare la religione, «base della società civile», e a sostituirvi la nuova religione secolarizzata dei diritti dell'uomo. Il problema

---

<sup>618</sup> Ibid., p. 69.

<sup>619</sup> Si veda M. Piccinini, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine*, Milano, Giuffrè, 2003.

<sup>620</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 268.

<sup>621</sup> J. G. A. Pocock, *The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution*, in «The Historical Journal», Vol. 25, n. 2, 1982, pp. 331-349, p. 333.

della Rivoluzione francese era infatti che faceva *tabula rasa* dei costumi, delle tradizioni, delle istituzioni e del diritto, mossa da un astratto razionalismo illuminista e dalla religione secolarizzata dei *droits de l'homme*. Questi ultimi erano per Burke una costruzione metafisica e astratta, elaborata da una piccola minoranza che, autoproclamandosi rappresentante della nazione, cercava di imporli coercitivamente. Il rifiuto portato dalla rivoluzione dei diritti prescrittivi, dell'«antica costituzione», delle libertà storiche e della giurisprudenza rappresentava la negazione della «società come prodotto del tempo»<sup>622</sup>. La sostituzione di questi valori con quello che egli interpreta come un «individualismo disgregatore» rischiava di condurre alla dissoluzione della società e delle sue istituzioni:

«la barbarie nella scienza e nelle lettere, l'inesperienza nelle arti e nelle industrie succedrebbero immancabilmente alla mancanza di una solida educazione basata su principi costanti, causando nel corso di poche generazioni la rovina dello Stato medesimo, condannato a frantumarsi nella polvere e nel pietrisco dell'individualismo, facile preda di tutti i venti»<sup>623</sup>.

Hayek riprende le critiche burkiane alla Rivoluzione francese e supporta la «rivendicazione di gradualismo»<sup>624</sup> di Burke, la cui realizzazione è riscontrata nella *Glorious Revolution*. Si trattava infatti di una rivoluzione conservatrice che nel 1688 aveva stabilito il primato della tradizione e dei costumi inglesi rispetto al tentativo di Giacomo II Stuart di trasformare la Corona inglese in una monarchia assoluta sul modello francese. Essa ha avuto luogo per preservare gli «antichi canoni fondamentali del sistema [inglese] di governo»<sup>625</sup> e non per avanzare diritti giustificati da una ragione astratta, né per restituire il «potere alla società». Il *Bill of Rights* del 1689 riconosceva un'evoluzione dei diritti in continuità con la storia giuridica del paese. Gli inglesi si erano sempre preoccupati di stabilire i loro diritti facendo appello al passato: da Coke a Blackstone, osserva Burke, i grandi giuristi inglesi hanno costantemente sostenuto che le leggi e le libertà dell'Inghilterra erano radicate nella Magna Carta e la Carta del 1215 in un corpo di leggi molto più antico di esso. La dottrina dell'«antica costituzione» – fondamentale da ricordare perché offre ad Hayek un modello con cui pensare il diritto e le norme morali e sociali – ricevette la sua forma classica, benché probabilmente non originaria, nel 1600 e fu opera di giuristi che muovevano da presupposti riguardanti il *common law* inglese: ovvero, in primo luogo, che tutta la legge in Inghilterra poteva essere propriamente chiamata *common law*; in secondo luogo, che la *common law* era *common custom*, originato dagli usi del popolo e poi interpretato e applicato nelle corti; infine, che tutta la consuetudine divenuta legge era tale da tempo «immemorabile» e pertanto ogni dichiarazione di legge riaffermava nel tempo presente usi e

---

<sup>622</sup> D. Francesconi, *Edmund Burke e la cultura politica dell'illuminismo scozzese*, cit., p. 160.

<sup>623</sup> Cit. in D. Francesconi, *Edmund Burke e la cultura politica dell'illuminismo scozzese*, cit., p. 160.

<sup>624</sup> L. Compagna, *La genesi delle istituzioni politiche in Burke*, Roma, LUISS, 1992, p. 6.

<sup>625</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 182.

tradizioni vigenti da tempo immemorabile<sup>626</sup>. Proprio questa nozione di «costituzione antica» aveva dato origine in Inghilterra a una dottrina del tradizionalismo che aveva offerto a Burke e poi ad Hayek il sostrato teorico su cui costruire le rispettive teorie delle istituzioni e della società.

Nella sua *History of the Common Law*, Matthew Hale ha esposto, in opposizione al razionalismo individualista, una visione empirica e tradizionalista della legge, fondata sul concetto di costume della *common law*, che sarà di grande ispirazione per Hayek. Per Hale la semplice sopravvivenza della legge ne dimostrava l'efficacia e dunque la legittimità, benché la ragione umana potesse non comprenderne fino in fondo le ragioni. La legge era per lui un'istituzione in continua evoluzione, costantemente ripasmata da un processo di adattamento a nuove circostanze facendo leva su precedenti decisioni piuttosto che sulla loro radicale riformulazione. Questo tipo di ordinamento giuridico permette alla società di appoggiarsi su una saggezza accumulata e stratificata, radicata nell'esperienza e mai totalmente dimostrabile. La consapevolezza storica della tradizione del *common law* come fattore costituzionale del pensiero politico inglese è condivisa da Hale e Burke, convergenti su una «filosofia del conservatorismo scettico e del tradizionalismo empirico»<sup>627</sup> che viene massicciamente ripresa da Hayek<sup>628</sup>.

Burke propone un “riformismo conservatore”, che articola i principi di mutamento e conservazione, come strumento fondamentale per la riproduzione della società gerarchica e commerciale che intende difendere. La tutela di tradizioni e costumi di una comunità richiede infatti riforme che producano emendamenti nelle «antiche istituzioni», in osservanza però di un «principio di riverenza per l'antichità»<sup>629</sup> che permetta di non alterarle completamente. L'autorità dell'antichità si fonda sulla rivitalizzazione costante del *custom*, così come lo aveva inteso proprio la tradizione del *common law*<sup>630</sup>. Le istituzioni verrebbero a formarsi tramite questo processo evolutivo dei costumi, alla cui modulazione concorre l'interazione fra generazioni che cooperano nell'adattamento della tradizione ricevuta a nuovi bisogni e nuove situazioni al fine di conservarne l'impianto complessivo: «uno Stato privo di ogni possibilità di mutamento non ha neanche modo di conservarsi. Senza tali risorse può

---

<sup>626</sup> J. G. A. Pocock, *Burke and the Ancient Constitution-A Problem in the History of Ideas*, in «Historical Journal», vol. 3, n. 2, 1960, pp. 125-143, p., 129.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>628</sup> È importante notare che l'interpretazione del diritto come *common law* trova continuità nell'antivolontarismo, nello spontaneismo, nell'organicismo della Scuola storica e in Friedrich Carl von Savigny in particolare. Per quest'ultimo, infatti, il diritto non deve produrre leggi *ex nihilo*, né consentire rivoluzioni nel suo ordinamento, cioè il cambiamento non deve mai prodursi politicamente perché l'ordine corretto può prodursi solo senza l'intervento dell'autorità. Come già riportato nella nota 497, Hayek ritiene che la «vecchia Scuola storica» di Savigny sia ampiamente basata sul concetto di ordine spontaneo elaborato dai filosofi scozzesi del XVIII secolo ed è stata il canale principale attraverso cui quelle idee hanno raggiunto Menger e poi la Scuola austriaca dell'economia. Si veda: F. A. Von Hayek, *I risultati dell'azione umana ma non dell'umano progettare*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, p. 171.

<sup>629</sup> J. G. A. Pocock, *Burke and the Ancient Constitution-A Problem in the History of Ideas*, cit., p. 53.

<sup>630</sup> J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 242.

darsi benissimo che arrivi a rischiare financo la perdita di quella parte della propria costituzione che più religiosamente desiderava conservare»<sup>631</sup>.

Proprio questa «antica costituzione», cioè una costituzione consuetudinaria, è ciò che ha permesso di «far valere le nostre *libertà* come *eredità* inalienabili che ci hanno trasmesso i nostri *antenati* e che dobbiamo trasmettere ai posteri come una *proprietà* che appartiene in modo speciale al popolo di questo regno»<sup>632</sup>. Il concetto di «eredità» riveste assoluta centralità nel pensiero burkiano – e, vedremo, in parte anche in Hayek – perché su di esso si regge il suo evolucionismo: l'eredità è infatti «un sicuro principio di conservazione e di trasmissione senza per nulla escludere il principio di miglioramento»<sup>633</sup>. Il pilastro societario dell'eredità conferisce alla struttura politica «l'immagine di una relazione di sangue», che innesta le leggi consuetudinarie all'interno della vita familiare e consolida l'inseparabile nesso fra «lo Stato, i focolari, i sepolcri e gli altari»<sup>634</sup>. Ciò che garantisce la possibilità di «perpetuare la società» è la trasmissione, interna alla famiglia, della proprietà, la cui caratteristica fondamentale è, per Burke, «la disuguaglianza»<sup>635</sup>. La società, come si è detto, prende in questo modo forma attraverso un contratto che riproduce diacronicamente il vincolo del presente e del futuro con il passato. La libertà è pensata come proprietà ereditaria: essa deve essere per ciò sempre ricevuta, non conquistata, mediante la trasmissione di una struttura societaria tradizionale, quindi gerarchica, entro la quale, soltanto, essa può darsi.

Proprio ispirandosi a Burke, Hayek si definisce nel corso della sua produzione teorica prima un «*Old Whig*»<sup>636</sup> e poi un «liberale burkiano»<sup>637</sup>. Il pensiero burkiano riveste un ruolo fondamentale per il nucleo conservatore della dottrina di Hayek. Seppur, evidentemente, adattandola alla sua fase storica, Hayek riprende l'articolazione burkiana del tradizionalismo con l'economia di mercato, adeguando anch'egli le regole di giustizia alle regole di mercato. Come Burke, anche Hayek riprende e valorizza la tradizione del *common law* giocandola contro il positivismo giuridico. Dal conservatore britannico Hayek riprende la critica della Rivoluzione francese e il riformismo conservatore. Così pure, recupera l'«alacre coscienza dell'ignoranza e della fallibilità del genere umano» che è spesso guidata da pregiudizi sociali e la sua nozione di tradizione come «sedimentazione consuetudinaria»<sup>638</sup> che ipotizza e orienta l'evoluzione storica delle forme di organizzazione sociale. Il concetto burkiano di tradizione offre ad Hayek l'elemento complementare della sua teoria dei limiti costitutivi della

---

<sup>631</sup> E. Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 177.

<sup>632</sup> Ibid., p. 54.

<sup>633</sup> Ibid., p. 55.

<sup>634</sup> Ibid., p. 56.

<sup>635</sup> Ibid., p. 72.

<sup>636</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 673.

<sup>637</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 193.

<sup>638</sup> C. Martinelli, *L'eredità di Edmund Burke nel pensiero liberale e conservatore del Novecento*, in «Giornale di Storia Costituzionale», 29/2015, pp. 187-202, p. 198.

conoscenza: per ovviare all'impossibile possesso di informazioni complete per l'azione, ciascun individuo è costretto non solo, come si è visto, alla cooperazione, allo scambio e al commercio, ma anche a ricorrere a un insieme di saperi, costumi e pregiudizi socialmente accumulati che possono indirizzare le condotte. Inoltre, la vigenza dell'autorità della tradizione sull'avanzamento della storia permette, sia in Burke sia in Hayek, di delegittimare qualsiasi forma di trasformazione radicale in quanto fonte di rottura della continuità storica e, quindi, di destabilizzazione dell'ordine: essa rischia infatti di invalidare quelle aspettative e anticipazioni individuali prodotte nel tempo da interazioni sociali consuetudinarie andando a modificare il fondamento cognitivo dei comportamenti individuali e impedendone la prevedibilità<sup>639</sup>.

Complessivamente, come abbiamo visto fin qui, in Mandeville, Hume, Smith e Burke, egli rintraccia la genesi dei pilastri della sua dottrina. A ben vedere però, riprendendo la definizione di Hobsbawn, si potrebbe in questo caso parlare di un'«invenzione della tradizione» dove l'associazione secondo criteri talvolta arbitrari di diversi filosofi e diverse Scuole risulta difficilmente scindibile dalla necessità di affermare e giustificare «determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità con un passato storico opportunamente selezionato»<sup>640</sup>. In ciascun filosofo sono infatti messi in rilievo esclusivamente e selettivamente i soli concetti, talvolta presentati operando alcune forzature ed eliminando gli elementi di tensione interna, che gli servono a giustificare la sua teoria dell'ordine spontaneo. La distinzione fra liberalismo anglosassone e liberalismo continentale mostra la sua incoerenza nel momento in cui Hayek è costretto a classificare Montesquieu, Constant e Tocqueville come «più vicini alla tradizione britannica»<sup>641</sup> e Hobbes, Godwin e Bentham come esponenti della tradizione francese. Se Hobbes e Rousseau sono condannati in quanto contrattualisti, Locke e Kant sono invece salvati<sup>642</sup>. Più che una concezione classicamente liberale dell'individuo sovrano come portatore di diritti naturali, Hayek accoglie una lettura conservatrice dell'individualità come prodotto culturale e sociale soggetto alle norme morali vigenti nella sua società. L'individualità dipende cioè «per il suo esercizio e persino la sua esistenza da una matrice culturale di pratiche tradizionali che modellano e permeano le capacità morali e intellettuali dell'individuo»<sup>643</sup>.

Significativamente, proprio nel primo testo “programmatico” del suo liberalismo, *Individualism: True or False*, ripensando la «vera» teoria liberale, Hayek include elementi solitamente valorizzati dalla tradizione conservatrice, come la famiglia e la comunità:

---

<sup>639</sup> M. Beddeleem, N. Colin-Jaeger, *L'héritage conservateur du néolibéralisme*, in «Astéris» n. 23, 2020.

<sup>640</sup> E. Hobsbawn, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 2002, p. 3.

<sup>641</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 134.

<sup>642</sup> C. Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 205-206.

<sup>643</sup> J. Gray, *Hayek on Liberty*, cit., p. 125.



«Il vero individualismo afferma il valore della famiglia e di tutti gli sforzi comuni della piccola comunità e del gruppo, che crede nell'autonomia locale e nelle associazioni volontarie e che certamente le sue argomentazioni si basano sul fatto che molto di ciò per cui di solito si invoca l'azione coercitiva può essere fatto meglio con la collaborazione volontaria. Il falso individualismo vuole dissolvere questi piccoli gruppi in atomi senza altra coesione che le regole coercitive imposte dallo Stato»<sup>644</sup>.

Il soggetto della società di mercato hayekiana non è un individuo irrelato, ma ben inserito, come si vedrà più dettagliatamente in seguito, nella struttura familiare, fondamentale *medium* del suo posizionamento in società, e nella sua comunità. L'individualismo riconosce la famiglia «come unità legittima quanto l'individuo», che deve essere tutelata in quanto capace di «preservare per i propri membri standard morali e materiali diversi da quelli del resto della popolazione»<sup>645</sup>. Individuo e famiglia costituiscono una «collettività organica» della storia che è ben distinta dalle «entità collettive dal carattere agglomerativo e non organico» del pensiero proletario<sup>646</sup>. Entrambi questi organi societari sono veicolo delle tradizioni e dei costumi su cui si regge l'*evoluzione conservatrice* dell'ordine sociale.

«Per il funzionamento di una società individualista importanti quanto questi piccoli raggruppamenti di uomini sono le tradizioni e i costumi che si sviluppano in una società libera e che, senza essere coercitive, stabiliscono regole flessibili ma normalmente osservate, che rendono altamente prevedibile il comportamento degli altri. La disponibilità a sottomettersi a queste regole, non solo quando se ne comprende la ragione, ma anche quando non si hanno ragioni definite del contrario, è una condizione essenziale per l'evoluzione e il miglioramento graduale dei rapporti sociali; essere pronti a sottomettersi al prodotto di un processo sociale che nessuno ha progettato e delle cui ragioni nessuno può capire, è pure una condizione indispensabile, se si deve fare in modo di rinunciare alla coercizione»<sup>647</sup>.

Costumi e tradizioni costituiscono, per Hayek, la matrice che informa le norme cui gli individui devono abituarsi a obbedire in maniera quasi irriflessa e senza la pretesa di comprenderne la ragione, reiterando «comportamenti altamente prevedibili» perché solo in questo modo può essere evitato l'uso della coercizione visibile e immediata. L'impianto familiare e comunitario e la riproduzione di costumi affermatasi nel corso della storia assicurano standard morali e materiali differenti e conservano così una struttura gerarchica che Hayek esplicitamente difende: «il vero individualismo

---

<sup>644</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 68.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>646</sup> K. Mannheim, *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Bari, Laterza, 1989, pp. 120-121.

<sup>647</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., pp. 68-69.

non è egualitario, non rende le persone uguali ma le tratta allo stesso modo» perché la passione per l'uguaglianza, riprendendo Lord Acton, «ha reso vana la speranza della libertà»<sup>648</sup>.

L'inserimento all'interno della dottrina del «vero individualismo» dell'istituzione familiare e comunitaria, di una concezione pressoché incondizionata dell'obbedienza alle norme tramandate per tradizione e della disuguaglianza, permettono di rilevare un nucleo conservatore che struttura e articola il liberalismo hayekiano. Hannes Gissurarson ha classificato la tradizione politica cui appartengono Mandeville, Hume, Smith, Burke, Constant, Tocqueville, Lord Acton, Menger e Hayek come «liberalismo conservatore»<sup>649</sup>. Quest'ultimo muove per lei dal riconoscimento dei limiti della ragione individuale e dall'accettazione delle regole e dei meccanismi che presiedono alla Grande Società. Il liberalismo conservatore si distingue per Gissurarson per cinque caratteristiche principali: in primo luogo, teorizza un coordinamento spontaneo di forze auto-regolantesi che permettono agli individui di trarre reciproci benefici. In secondo luogo, postula la necessità di regole morali e giuridiche che garantiscano la tenuta dell'ordine spontaneo. Considera poi la tradizione come stratificazione di pratiche, abitudini e saperi che forniscono una conoscenza tacita con la quale superare praticamente i limiti costitutivi della ragione. Il liberalismo conservatore si appoggia sulla nozione di evolucionismo, cioè su una concezione della vita sociale come processo di interazione che porta a una lenta selezione delle tradizioni più utili e più rispettate all'interno di un ordine ateleologico e sempre gradualmente perfettibile. Infine, vi è l'idea universalista della possibile estensione dell'ordine sociale liberale e del sistema politico federale all'intero genere umano<sup>650</sup>. Quella di Gissurason costituisce sicuramente un'utile griglia per leggere la tradizione liberale proposta da Hayek grazie all'assemblaggio di differenti profili dottrinari. Tuttavia, risulta difficile, alla luce di quanto esposto fin qui, analizzare questa tradizione senza situarla all'intero di quella «guerra fra ideologie», paradigmi economici, sociali e politici che Hayek stesso dichiara di ingaggiare per l'intero corso della sua produzione teorica. In questo senso, centrale non è tanto valutare la coerenza analitica del liberalismo o del conservatorismo di Hayek o il loro grado di commistione ai fini di facili classificazioni, ma più rilevante è interrogare il significato filosofico-politico dell'inserimento di questo nucleo conservatore all'interno di una dottrina che rivendica il proprio carattere liberale. L'ipotesi è dunque che proprio questo nucleo conservatore sia lo strumento teorico e politico prioritario elaborato da Hayek per contrapporre al modello socialista della pianificazione e della redistribuzione economica, della giustizia sociale e del rivoluzionamento dell'ordine sociale come chiave di avanzamento storico, un modello “spontaneo” del mercato incastonato in una struttura di norme, principi, costumi e tradizioni che si evolvono gradualmente conservando il complessivo

---

<sup>648</sup> Ibid.

<sup>649</sup> H. H. Gissurarson, *Hayek's Conservative Liberalism*, New York & London, Garland Publishing Inc., 1987.

<sup>650</sup> Ibid., pp. 11-15.

ordine asimmetrico della società, impedendo la costituzione di un soggetto sociale collettivo in grado di trasformarlo radicalmente.

## 6. Il nucleo conservatore della dottrina «liberale» hayekiana

Hayek intitola il poscritto di *The Constitution of Liberty* – pietra miliare del suo *corpus* teorico, scritta durante il periodo trascorso a Chicago (tra 1950 e il 1961) per insegnare filosofia morale e sociale – «Perché non sono un conservatore»<sup>651</sup>. La necessità di una simile dichiarazione potrebbe colpire e apparire superflua, se si considera che l'opera si inserisce pienamente nel piano hayekiano di ridefinizione e riaffermazione teorico-politica del liberalismo. Già dall'introduzione al volume si evince infatti che, di fronte all'abbandono degli «impliciti principi della nostra civiltà» di cui erano responsabili gli uomini del suo tempo, il fine del libro è chiarire cosa c'è «da salvare», definire «in cosa crediamo» per poter vincere «l'odierna grande lotta delle idee» e «radunare gran parte del mondo intorno a un ideale comune»<sup>652</sup>. Questa ideologia globale si pone l'obiettivo di far rifiorire lo «spirito di iniziativa» all'interno di un «regime» e di una «filosofia della libertà» capaci di opporsi a quelle «correnti intellettuali che hanno scalzato in tutto il mondo proprio la fede nella libertà»<sup>653</sup>. Si tratta, dunque, di un rinnovato e più ampio tentativo di portare avanti, con armi filosofiche, giuridiche ed economiche, il progetto avviato già dal 1947 di rinnovamento e rilegittimazione delle «forze liberali». L'analisi della presa di distanza hayekiana dal conservatorismo contenuta nell'epilogo di *The Constitution of Liberty* può essere un fondamentale strumento tanto per interrogare il significato filosofico-politico dei concetti con cui Hayek struttura la sua dottrina liberale, quanto per mettere questi ultimi in tensione con quel nucleo teorico conservatore precedentemente individuato e emergente in maniera molto chiara in questo volume, al fine di far emergere quelle contraddizioni che possono non solo guidare una risignificazione di quei medesimi concetti, ma anche mettere in questione il distacco da Hayek dichiarato rispetto al conservatorismo.

Le ragioni che muovono questa presa di distanza erano emerse per la prima volta in *The Road to Serfdom* perché, a suo avviso, fu «la fusione fra socialismo radicale e conservatore che spazzò via dalla Germania qualunque cosa fosse liberale»<sup>654</sup> e dunque qualunque arma contro la pianificazione economica statale.

---

<sup>651</sup> F. A. Von Hayek, *Perché non sono un conservatore*, in F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., pp. 659-678.

<sup>652</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 52.

<sup>653</sup> Ibid., p. 54-55.

<sup>654</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 216.

«La lotta contro il liberalismo in tutte le sue forme fu il pensiero che unì socialisti e conservatori in un fronte comune. Fu dapprima nel movimento giovanile tedesco, ispirato dal socialismo, che queste idee furono più prontamente accettate e venne completata la fusione fra socialismo e nazionalismo. Il socialismo conservatore è adesso la tendenza fra noi dominante»<sup>655</sup>.

Anche nel panorama politico inglese i conservatori ricoprivano, secondo Hayek, il medesimo ruolo che aveva attribuito loro in Germania: essi erano infatti stati responsabili più ancora dei socialisti del sovvertimento dell'ordine liberale del XIX secolo. Fra il 1931 e il 1939 i conservatori andarono al governo, attuarono la sospensione del *gold standard* e posero fine alla libertà di commercio attraverso diverse misure: l'introduzione della tassazione ridotta per le merci prodotte all'interno dell'impero britannico e la proliferazione di accordi di restrizioni del mercato in diversi settori dell'industria e dei servizi. Per queste ragioni Hayek tiene a sottolineare le differenze che lo separano dal conservatorismo:

«Il vero liberalismo resta distinto dal conservatorismo e confondere l'uno e l'altro presenta rischi. Il conservatorismo, pur rappresentando un elemento necessario in qualsiasi società stabile, non è un programma sociale; nelle sue tendenze paternalistiche e nella sua adorazione per il potere, si avvicina più al socialismo che al vero liberalismo. Inoltre, con le sue propensioni tradizionalistiche, antintellettualistiche e spesso mistiche, esso non potrà mai far breccia – ad eccezione di brevi periodi di disillusione, sui giovani e su quanti reputano auspicabili dei cambiamenti se si vuole che il mondo divenga un luogo migliore. Un movimento conservatore, per sua natura, è costretto a farsi paladino dei privilegi costituiti e a fare pressione sul potere politico per la difesa dei privilegi»<sup>656</sup>.

Molte di queste argomentazioni si ritrovano nel poscritto di *The Constitution of Liberty*, in cui il rapporto con il conservatorismo è misurato anche rispetto al nuovo contesto statunitense, dove Hayek si discosta sia dai conservatori «tradizionalisti», interpretati come passatisti, oppositori di ogni forma di progresso *tout court*; sia dai libertari, difensori di uno Stato minimo e di una libertà degli individui a cui non dovevano esser posti limiti giuridici o morali<sup>657</sup>.

Hayek dà inizio al poscritto prendendo immediatamente posizione nella «guerra fra idee» già menzionata: «in un'epoca in cui gran parte dei movimenti considerati progressisti sono favorevoli a ulteriori attentati alla libertà individuale, chi ha cara la libertà consuma tutte le sue energie opponendovisi»<sup>658</sup>. Il bersaglio polemico sono i socialisti (tra le cui fila fa rientrare anche i *liberals*

---

<sup>655</sup> Ibid., p. 228.

<sup>656</sup> Ibid., p. 20.

<sup>657</sup> Per una panoramica del rapporto di Hayek con il conservatorismo statunitense si veda: P. W. Dyer, R. Harrison Hickman, *American Conservatism and F. A. Hayek*, in «Modern Age», vol. III, n. 4, 1979, pp. 381-393.

<sup>658</sup> F. A. Von Hayek, *Perché non sono un conservatore*, cit., p. 659.

statunitensi, in particolare i sostenitori del *New Deal*), contro la cui idea «egualitaria» e redistributiva di libertà si schierano i liberali, trovandosi spesso al fianco dei conservatori. Tuttavia, «sebbene sia spesso chiamata conservatrice», la posizione che Hayek tenta di definire «è molto diversa da quella a cui tradizionalmente questo appellativo viene riferito»<sup>659</sup>.

«Il conservatorismo vero e proprio è un atteggiamento legittimo, probabilmente necessario e certo molto diffuso, di opposizione a drastici cambiamenti. Dalla rivoluzione francese in poi, per un secolo e mezzo, ha avuto una parte importante nella politica europea. Fino al sorgere del socialismo, il suo antagonista è stato il liberalismo»<sup>660</sup>.

Hayek definisce immediatamente «liberale» la posizione da lui assunta, dichiarando il conservatorismo una filosofia inadeguata al suo tempo perché incapace di «offrire un'alternativa alla direzione verso cui siamo incamminati»<sup>661</sup>. Proceda dunque nell'espone le differenze fra liberalismo e conservatorismo contrapponendo le due dottrine attorno a cinque nuclei concettuali antitetici: immobilismo - movimento; ordine autoritario - ordine spontaneo; potere coercitivo e arbitrario - limitazione del potere; morale sostanziale e finalistica - morale formale; gerarchie fisse - disuguaglianze mobili. Gli elementi del conservatorismo da cui Hayek prende le distanze sono, in primo luogo, l'attaccamento al passato e la conseguente resistenza al cambiamento, che si manifesta in «una timida sfiducia del nuovo in quanto tale»<sup>662</sup> che, benché possa essere utile a «rallentare sviluppi ritenuti non desiderabili», non riesce poi a ostacolarli perché incapace di indicare alternative. Il conservatore è incline a servirsi di poteri di governo per impedire il cambiamento o ridurre la portata, sentendosi sicuro solo se «è certo che una saggezza superiore vigili sui cambiamenti, solo se sa che qualche autorità ha il compito di mantenere *ordinato* il cambiamento»<sup>663</sup>. L'attaccamento alle idee ereditate in momenti specifici del passato sarebbe quindi, nel pensiero conservatore, un ostacolo all'avanzamento e alle trasformazioni nel presente. In secondo luogo, Hayek si distanzia dalla «passione per l'autorità» incaricata di vigilare sull'ordine e dalla corrispettiva incapacità di comprendere quelle forze economiche che permettono all'ordine di formarsi spontaneamente. Hayek denuncia poi la legittimazione conservatrice, in caso di scopi reputati giusti, della coercizione e del potere arbitrario. Una delle conseguenze nefaste è che, se al governo ci sono uomini stimati, essi vengono sottratti al vincolo di rigide norme. Hayek si discosta anche dalla concezione sostanziale e finalistica della morale, che non consente, a suo avviso, ai conservatori di collaborare con chi ha

---

<sup>659</sup> Ibid.

<sup>660</sup> Ibid., p. 660.

<sup>661</sup> Ibid.

<sup>662</sup> Ibid., p. 663.

<sup>663</sup> Ibid., p. 664.

valori morali diversi dai loro. Critica, infine, la difesa di gerarchie sociali fisse e protette dall'autorità, legittimate sulla base della credenza che in ogni società ci siano persone riconosciute superiori, la cui posizione va tutelata.

La sua definizione del liberalismo viene elaborata nel corso dell'intero poscritto in antitesi ai punti nodali intorno ai quali costruisce la sua lettura del conservatorismo. In primo luogo, quindi, il liberalismo è definito come una dottrina del movimento: «la caratteristica principale del liberalismo è che esso vuole muoversi, non stare fermo. [...] Non è mai stato una dottrina con lo sguardo rivolto al passato, si è sempre preoccupato di migliorare ulteriormente le istituzioni»<sup>664</sup>, affidandosi a meccanismi evolutivi spontanei. In particolare, esso presume che le forze autoregolate del mercato siano in grado di gestire gli aggiustamenti richiesti dalle nuove condizioni. Il liberalismo deve quindi essere pensato come «il partito della vita, che favorisce la libera crescita e l'evoluzione spontanea»<sup>665</sup>. In secondo luogo, per il liberalismo l'ordine sociale non è progettato, né mantenuto da un'autorità, ma è frutto di un'autoregolazione spontanea prodotta da forze generali che coordinano gli sforzi della società. Fondamentale per questa dottrina è, inoltre, la limitazione dell'intervento del governo: laddove lo sviluppo spontaneo viene soffocato da controlli pubblici, si devono pretendere cambiamenti della linea politica al fine di «spazzar via gli ostacoli alla libera crescita». Da questo punto di vista, il peggiore dei mali per il pensiero liberale non è la democrazia, ma il governo illimitato. Il più evidente attributo del liberalismo che lo distingue dal socialismo e dal conservatorismo è, secondo Hayek, l'idea che la fede religiosa e le credenze morali relative a questioni di comportamento non direttamente interferenti con la sfera privata altrui non giustifichino la coercizione. Infine, il liberalismo rifiuta l'egualitarismo, ma al contempo rigetta l'idea che le gerarchie siano difese secondo l'arbitrio di un'autorità. Esistono persone «superiori», ma non si possono ostacolare i meccanismi del mercato per preservarne lo *status*, piuttosto è il mercato che deve mettere a valore tali gerarchie.

Benché il poscritto sia strutturato intorno alla figura dell'antitesi, Hayek individua anche alcuni punti di convergenza fra liberalismo e conservatorismo, i quali, pur non essendo centrali nel testo, schiudono una faglia a partire dalla quale interrogare i principi definatori delle due dottrine.

Innanzitutto, come già indicato, per Hayek «il conservatorismo vero e proprio è un atteggiamento legittimo, probabilmente necessario, di opposizione a *drastici* cambiamenti», ovvero di rifiuto di quella razionalità rivoluzionaria parimenti contrastata, sin dalle origini, dal liberalismo. È proprio contro il razionalismo costruttivista affermatosi con l'illuminismo e la rivoluzione francese e contro la pretesa della ragione di conoscere, comprendere e quindi anche poter rovesciare e ricostruire

---

<sup>664</sup> Ibid., p. 662.

<sup>665</sup> Ibid., p. 675.

l'ordine sociale, che Hayek elabora, come vedremo più dettagliatamente, la sua teoria dell'ordine sociale spontaneo. In secondo luogo, per Hayek, il liberalismo ha potuto apprendere molto dal conservatorismo in merito allo «studio del valore delle istituzioni spontaneamente sviluppatesi (come linguaggio, diritto, morale, costumi)»<sup>666</sup>. Gli Stati Uniti costituiscono per lui un paradigma, proprio perché li «è possibile difendere la libertà individuale difendendo istituzioni da lungo tempo stabilite»<sup>667</sup>. Il rapporto fra istituzioni, evoluzione e tradizione è un elemento che spiazza la rigida distinzione fra liberalismo e conservatorismo nel pensiero hayekiano. In terzo luogo, «la posizione liberale condivide con il conservatorismo la sfiducia nella ragione perché sa che non conosciamo tutte le risposte e dubita anche di poterle avere». Per questo il liberalismo accetta di avvalersi dell'aiuto di «quelle istituzioni non razionali o di quelle abitudini che hanno dimostrato un qualche valore»<sup>668</sup>. Infine, Hayek rivendica anche in questa sede l'influenza di Lord Acton, Smith, Macaulay, Tocqueville, Burke, che definisce come i «veri liberali» pur essendo, significativamente, gli stessi filosofi che i conservatori, a suo avviso, utilizzano come fonti. Del resto, la scelta di definirsi con il termine *Old Whig*, ovvero con il medesimo attributo conferito a Burke, alla fine di un'opera così centrale nella sua produzione teorica come *The Constitution of Liberty*, è indicativo dell'utilità di interrogare il nucleo conservatore del suo pensiero per comprenderne a pieno la sua filosofia politica. Gli elementi appena delineati – il pensiero antirivoluzionario, la teoria della costituzione spontanea ed evolutiva delle istituzioni, la concezione fallibile e limitata della ragione e il ricorso alle fonti liberali anglosassoni e scozzesi – permettono di portare alla luce la frattura entro la quale si è insinuata, nel pensiero hayekiano, la commistione delle dottrine liberale e conservatrice e di interrogare la funzione politica che essa svolge nel suo *corpus* teorico. Lo sforzo di sintesi e semplificazione operato da Hayek per categorizzare e definire le due dottrine nel poscritto ha infatti l'esito di cancellare la polisemia che i concetti fin qui presentati assumono complessivamente nel suo pensiero, neutralizzando le tensioni ad essi interne. Il ricorso alle più ampie definizioni dei concetti e alle più articolate trattazioni delle questioni poste dal poscritto presenti non solo nel resto di *The Constitution of Liberty*, ma anche nelle due successive opere fondamentali – *Law, Legislation and Liberty*, pubblicata nel 1982 e *The Fatal Conceit*, pubblicata nel 1988 – permette di portare alla luce alcune contraddizioni insite nelle antitesi che sorreggono la presa di distanza di Hayek dal conservatorismo, spazzando e complicando le categorie utilizzate e mostrandone le possibili sovrapposizioni.

---

<sup>666</sup> Ibid., pp. 662-663.

<sup>667</sup> Ibid.

<sup>668</sup> Ibid., p. 671.

## 6.1. Il dinamismo conservatore della teoria evoluzionista

Come abbiamo visto, la prima antitesi sulla base della quale liberalismo e conservatorismo sono da Hayek differenziati è quella che contrappone la «dottrina del movimento», liberale, contro la dottrina di «opposizione a drastici cambiamenti», conservatrice. A ben vedere però il conservatorismo difficilmente può essere qualificato come dottrina della stasi: esso nasce in epoca moderna ed è pertanto costretto a confrontarsi con il pensiero liberale illuministico e giusnaturalistico e a porsi dialetticamente rispetto al movimento dinamico della modernità e alla sua costante ricerca della novità e del progresso, adeguandovisi pur senza avallare cambiamenti radicali della struttura societaria. Il conservatorismo si configura come «contro-movimento»<sup>669</sup> nato in risposta all'agglomerarsi di elementi progressisti nell'esperienza storica e nel pensiero politico. Esso si distingue per la sua difesa delle istituzioni esistenti, ma anche per la sua capacità di accogliere cambiamenti parziali al fine di preservare i costrutti fondamentali che sorreggono e riproducono la società<sup>670</sup>. È dunque «essa stessa una corrente dinamica nella storia spirituale moderna» nella quale gli elementi del passato si trasformano continuamente, in modo conforme allo stadio della coscienza e dell'evoluzione sociale, mantenendo in vita una linea dell'accadere storico, che altrimenti si estinguerebbe<sup>671</sup>. Il conservatorismo accoglie la tesi moderna di un continuo sviluppo dell'umanità, ma nega l'autonomia storica dell'individuo e tenta di stabilizzare l'universo morale del singolo sottraendogli la responsabilità e il potere di svolgerlo e attuarlo<sup>672</sup>. In questo senso, «il conservatorismo non è un'ideologia dello *status quo*, non si tratta semplicemente di un tentativo di arrestare un cambiamento o un processo storico. Si tratta piuttosto di un'ideologia che si concentra soprattutto sul problema del mutamento: non si propone tanto di eliminarlo, quanto di renderlo sicuro»<sup>673</sup>. I conservatori identificano il cambiamento auspicabile con la crescita e quindi come naturale. Secondo il conservatore britannico Michael Oakeshott: «l'innovazione comporta una perdita certa e un probabile guadagno; quanto più un'innovazione assomiglia alla crescita (vale a dire quanto più essa è qualcosa di intrinseco e non semplicemente imposta alle cose) tanto meno è probabile che essa possa sfociare in preponderanza della perdita»<sup>674</sup>.

Il problema principale per il conservatorismo è, dunque, il controllo del mutamento per impedire che avvenga seguendo artificialmente un piano razionale dell'uomo. La storia pensata come crescita

---

<sup>669</sup> K. Mannheim, *Conservatorismo*, cit., p. 99.

<sup>670</sup> S. P. Huntington, *Conservatism as an Ideology*, in «The American Political Science Review», vol. 51, n. 2, 1957, pp. 454-473, p. 455.

<sup>671</sup> K. Mannheim, *Conservatorismo*, cit., pp. 124-125.

<sup>672</sup> T. Bonazzi, voce *Conservatorismo*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983, p. 231.

<sup>673</sup> M. Freedon, *Ideologie e teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 426.

<sup>674</sup> M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, London, Methuen, 1967, p. 172.



organica rende accettabile il mutamento poiché è condotto all'interno di strutture collaudate, perché il suo ritmo non va oltre la capacità delle persone di adeguarsi ad esso, perché non distrugge il passato o le istituzioni e le pratiche esistenti e, infine, perché non viene concepito da un disegno umano. L'interpretazione conservatrice del mutamento *organico* come concetto fondamentale e il rifiuto delle altre forme di mutamento postula uno specifico costrutto diacronico – la tradizione – che funziona da ipoteca sul presente, pretendendo che le trasformazioni prodotte non determinino una brusca rottura con il passato e garantendo così una conservazione complessiva, benché con una mobilità dei suoi elementi interni, dell'ordine sociale. L'esperienza conservatrice della storia si fonda sui «contenuti viventi del passato» e riceve la sua peculiare tensione da essi: è nel passato che si trova l'origine della spinta verso la crescita spirituale e la sua legittimazione.

La «dottrina del movimento» hayekiana, cioè il «razionalismo evolutivo», benché definita come eminentemente liberale, si regge su una concezione dell'evoluzione che tende a coincidere con questa lettura conservatrice del cambiamento. Come si è visto, la tradizione britannica a cui Hayek si richiama, pensa le istituzioni come esito non di un progetto umano, ma della «sopravvivenza di quelle che hanno avuto più successo»<sup>675</sup>: esse si sono, cioè, evolute attraverso un processo di crescita cumulativa in concomitanza della quale la mente umana si è trasformata ed evoluta. La ragione non è il presupposto, ma il prodotto dei costumi che eredita e dunque non ha la facoltà di comprendere pienamente e controllare lo sviluppo sociale<sup>676</sup>. L'individuo e la sua ragione sono sempre pensati come prodotti delle tradizioni e delle dinamiche sociali che le hanno costituite. In questo senso, ma ci si tornerà in seguito, lo spazio della libertà di scelta tende a essere preordinato o quanto meno condizionato dai costumi che ciascun individuo eredita.

«La mente è inserita in una struttura tradizionale e impersonale di norme apprese, e la sua capacità di ordinare l'esperienza è una ripetizione acquisita di un modello culturale che ogni mente individuale trova come un dato. Il cervello è un organo che permette di assorbire, ma non di progettare la cultura»<sup>677</sup>.

L'ordine è per Hayek «dovuto a evoluzione per adattamento»<sup>678</sup>, dove i cambiamenti sono dovuti all'imitazione da parte degli individui di abitudini e istituzioni che hanno avuto successo.

---

<sup>675</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 136.

<sup>676</sup> J. Gray, *Hayek on Liberty and Tradition*, in «The Journal of Libertarian Studies», Vol. IV, n. 2, 1980, pp. 119-137, p. 127.

<sup>677</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 535.

<sup>678</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 139.

«Una società libera deve rispettare istituzioni affermate, abitudini, usi, certezze che nascono dall'antica consuetudine e da vecchi modelli. Una società libera che ha successo sarà sempre in gran parte una società legata alle tradizioni»<sup>679</sup>.

Condizione dell'evoluzione e della natura libera di una società è, quindi, la sua continuità con la tradizione e con l'«eredità culturale», ovvero con un complesso di modi di agire o regole di condotta emerse da un processo di competizione e selezione fra differenti tradizioni o pratiche, poi apprese per imitazione. Tali regole vengono osservate perché danno al gruppo che le pratica una forza superiore e garantiscono stabilità non quando sono usate strumentalmente per raggiungere i propri fini, ma «fintanto che non sono articolate verbalmente e quindi non vengono discusse e esaminate consciamente»<sup>680</sup>. Le regole, come vedremo, per assicurare l'ordine devono essere obbedite in maniera irriflessa: non sono cioè sottoponibili a una critica sostanziale poiché non sono interamente comprensibili, per cui se ne possono modificare solo piccole parti. L'evoluzione è, quindi, un «processo essenzialmente conservativo»<sup>681</sup>, in cui il criterio del legittimo cambiamento di una regola è la scoperta della sua incoerenza con regole più stabili e consolidate, interne alla tradizione.

Il diritto è per Hayek un fondamentale esempio dell'«evoluzionismo conservatore» delle istituzioni. Esso «sorge dai costumi e dai precedenti» e, grazie ad essi, guida le aspettative delle azioni individuali. In *Law, Legislation and Liberty*, Hayek distingue il «*nomos*» – cioè il complesso di norme superiori o «regole di mera condotta», derivanti dall'ordine spontaneo, quindi non inventate ma semplicemente «scoperte», da *thesis*, cioè la disposizione che stabilisce leggi o decreti. Questa contrapposizione ripropone la tradizionale distinzione fra diritto consuetudinario e diritto statuario. Contro il positivismo giuridico, considerato responsabile di aver frainteso la funzione ausiliaria del diritto nella formazione di un ordine astratto facendo di esso uno strumento di organizzazione sociale e di produzione di un ordinamento concreto, Hayek pensa il diritto come *common law*, cioè come risultato di un processo di evoluzione spontanea dei costumi, sottraendolo all'idea di atto volitivo all'origine delle norme<sup>682</sup>.

«L'esperienza incorporata nella legge e di cui gli individui si giovano osservandone le norme difficilmente può essere messa in discussione poiché in genere non è nota. Queste norme non sono state ideate ma si sono sviluppate attraverso un graduale processo di tentativi ed errori, in cui l'esperienza di generazioni le ha rese quel che sono»<sup>683</sup>.

---

<sup>679</sup> Ibid., p.146.

<sup>680</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 28.

<sup>681</sup> E. Feser, *Hayek on Tradition*, in «Journal of Libertarian Studies», Vol. 17, no. 1, 2003, pp. 17–56, p. 24.

<sup>682</sup> P. P. Portinaro, *Hayek e la filosofia sociale del liberalismo*, in «Nuovi studi politici», n. 1, 1982, pp. 35-59, p. 57.

<sup>683</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 287.

Il diritto, quindi, fa capo a un insieme di esperienze consolidate, cioè a una tradizione, che proprio in quanto parzialmente conoscibile, difficilmente può essere messa in questione. Esso offre un punto prospettico privilegiato per osservare le dinamiche dell'«evoluzionismo conservatore» non solo rispetto alle forme organiche di cambiamenti a cui si presta, ma anche rispetto a una fondamentale operazione ideologica, che sarà analizzata più dettagliatamente nel paragrafo successivo, di giustificazione di un preciso ordine mediante il ricorso alla tradizione. Le norme giuridiche dovrebbero prescindere, secondo Hayek, da scopi particolari e dovrebbero essere al servizio non di un'organizzazione particolare, ma di una concezione di ordine teoricamente «astratta», ma concretamente volta a preservare un «dominio riservato» per ciascun individuo, ovvero la proprietà privata. Non può esistere nessuna legge, secondo Hayek, che «non determini confini di aree d'azione stabilendo regole che permettono a ciascuno di accertare fino dove egli è libero di agire», ovvero che non definisca i confini della libertà individuale a partire dalla tutela della proprietà privata. Il diritto, dunque, può evolversi, ma coerentemente a una tradizione che stabilisce come principio ultimo da rispettare quello fondante l'ordine di mercato, cioè la proprietà.

L'evoluzionismo hayekiano si regge sull'idea che l'esperienza delle generazioni passate possa offrire una conoscenza molto più solida di quella di un uomo solo e pertanto è sulle «credenze»<sup>684</sup> derivanti da tale deposito di esperienze che deve poggiarsi l'avanzamento graduale della società. Il concetto hayekiano di evoluzione sociale non si discosta molto da quello di Burke: esso è cioè considerato come orientato da una sorta di deposito della saggezza umana collettiva e l'origine di linee guida e di procedure che servono a regolare i rapporti umani. Perché un'evoluzione ordinata sia garantita è necessaria una «regolarità» delle azioni degli individui data dal rispetto di «abitudini e tradizioni radicate»<sup>685</sup>.

«La ragione si deve porre al servizio del sistema di valori in cui nasciamo. Possiamo migliorare le istituzioni, ma non possiamo mai rifarle completamente e negli sforzi per migliorarle dobbiamo accettare come vere molte cose che non capiamo»<sup>686</sup>.

Per quanto Hayek affermi che il liberalismo si distingua dal conservatorismo per la sua apertura «alla creazione di qualcosa di nuovo» e alla «nuova conoscenza»<sup>687</sup>, l'integrazione della novità può darsi solo se coerente con «il sistema di valori» e le istituzioni «in cui nasciamo». C'è, infatti, anche qui

---

<sup>684</sup> E. Feser, *Hayek on Tradition*, cit., p. 19.

<sup>685</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 147.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 669.

una difesa delle istituzioni e dei valori esistenti, pur ammettendo graduali cambiamenti per conservarli. Il cambiamento è accolto in quanto parte costitutiva del processo evolutivo cui è necessario adeguarsi, ma, come per la dottrina conservatrice, esso non deve demolire l'assetto sociale complessivo e produrre una cesura netta con il passato. Se dunque, come scrive Hayek nel poscritto, il «liberalismo vuole muoversi, non vuole mai stare fermo», il movimento e il cambiamento che esso produce può darsi esclusivamente come cambiamento organico. In questo modo, l'evoluzione dell'ordine sociale e dei suoi codici garantisce stabilità, ma mai semplice fissità<sup>688</sup>. Se da un lato l'evoluzione per meccanismi selettivi, richiede un continuo adattamento delle regole a circostanze cangianti, la produzione di novità è subordinata a un principio di coerenza con tradizioni e costumi, che permette di governare il cambiamento e misurare l'efficacia delle regole riformate sulla base di una griglia tradizionale che viene sempre trovata come data, mai creata *ex novo*:

«Poiché dobbiamo l'ordine della nostra società a una tradizione di regole che noi comprendiamo solo imperfettamente, ogni progresso deve essere basato sulla tradizione, i cui prodotti possono solo essere corretti. [...]Sebbene si debba essere preparati a mettere in discussione ognuna delle regole, si può farlo solo prendendo in considerazione la loro coerenza o compatibilità con il resto del sistema dal punto di vista della loro efficacia nel contribuire alla formazione dello stesso tipo di ordine»<sup>689</sup>

La tradizione per Hayek non è «qualcosa di costante», ma il prodotto di un processo di selezione non guidato dalla ragione, ma dal successo. In questo quadro, il progresso non coincide con il raggiungimento di fini noti e non risponde a invenzioni o progetti della ragione, ma viene sempre più a coincidere con il processo evolutivistico e lo sviluppo cumulativo garantito da un'intelligenza adattiva: «il progresso è un processo di formazione e modificazione dell'intelletto umano, un processo di adattamento e apprendimento in cui le occasioni, valori e desideri cambiano continuamente»<sup>690</sup>. Esso non avanza in maniera uniforme, ma si «afferma a scaglioni»: è cioè condotto da una élite che per un certo periodo può godere di lussi che solo in un ampio raggio di tempo arriveranno alle masse. La disuguaglianza per Hayek è condizione del progresso, giustificabile perché è ad essa che «i poveri devono il loro relativo benessere»<sup>691</sup>. Solo se una piccola minoranza per un certo periodo può godere di innovazioni che migliorano le proprie condizioni, sarà possibile, in un secondo momento, estendere l'accesso a tali innovazioni. Come nota Michael Freeden, questa «differenziazione fra le persone» e

---

<sup>688</sup> J. Gray, *Hayek on Liberty*, cit., p. 41.

<sup>689</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., pp. 547-548.

<sup>690</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 114.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p.120.

il carattere elitario del progresso «suggeriscono una gerarchia assai meno estranea all'elitismo conservatore di quanto ritenga Hayek stesso»<sup>692</sup>.

In *Law, Legislation and Liberty*, Hayek mostra come l'evoluzione dalla società tribale alla Grande Società (termine che Hayek riprende da Smith per indicare l'ordine globale coincidente con lo spazio complessivo della società commerciale) si sia potuta dare con la progressiva rimozione di quel «legame forte e garante di coesione» che è il «desiderio di avere uno scopo comune e tangibile» per perseguire, invece, interessi individuali che contribuiscono involontariamente all'interesse generale. «Il progresso morale in virtù del quale si è evoluta la società aperta» si è dunque ottenuto con la rinuncia «a mirare deliberatamente al benessere degli altri membri dello stesso gruppo» e l'assunzione di una giustizia impersonale basata su norme formali, che ha permesso l'affermarsi del mercato. «La morale più personale e umana» propria dell'«atavismo tribale» costituiva dunque un ostacolo e una minaccia alla realizzazione della «società aperta e della morale di mercato»<sup>693</sup>. Se il socialismo è da Hayek fatto corrispondere a restaurazioni di istinti atavici e primordiali che minacciano l'evoluzione della specie, la società di mercato e la sua morale sono invece identificate con l'evoluzione e la civiltà. Affinché, dunque, quest'ultima possa affermarsi pienamente, ogni forma politica e morale di collettivismo deve essere abbandonata. L'ordine deve evolversi sulla base di una specifica tradizione che consente innovazioni solo nella misura in cui contribuiscono alla formazione e al consolidamento dell'ordine globale di scambi commerciali. Si tratta dunque di un evolucionismo che, facendo leva su una specifica tradizione, avanza conservando e consolidando istituzioni, norme e principi morali propri della società di mercato secondo una logica di mantenimento dell'ordine nel cambiamento che permette di giustificare mercato e concorrenza mediante strumenti concettuali conservatori.

## 6.2. Ordine di mercato e autorità della tradizione

La seconda antitesi usata da Hayek per differenziare conservatorismo e liberalismo è quella che pone da un lato un'autorità che governa, organizza e salvaguarda l'ordine sociale, dall'altro un ordine autoregolantesi e spontaneo. Il conservatore, secondo il filosofo austriaco, «non riconosce quelle forze spontanee su cui una politica di libertà fa assegnamento», ma, al contrario, «l'ordine gli appare come il risultato costante dell'autorità, che a questo fine deve poter fare quanto richiesto dalle circostanze e non essere vincolata a norme rigide», mentre il liberale fa valere principi che presuppongono «la comprensione delle forze generali da cui gli sforzi della società sono

---

<sup>692</sup> M. Freedon, *Ideologie e teoria politica*, cit., p. 396.

<sup>693</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 358.

coordinati»<sup>694</sup>. Anche in questo caso, un'analisi più approfondita dei concetti di “ordine” e “autorità” mobilitati nel corpus hayekiano permette di mettere in discussione la netta distinzione proposta fra il loro uso, rispettivamente, in ambito conservatore e liberale.

Come si è visto fin qui, le radici intellettuali della teoria dell'ordine spontaneo sono individuate in quel «razionalismo evolucionista» che fa capo a Mandeville, Hume, Smith, Ferguson, Burke, e che ha fatto delle istituzioni e delle norme che governano le interazioni fra individui un risultato inintenzionale dell'evoluzione sociale. La teoria hayekiana dell'ordine spontaneo costituisce il cuore della sua opposizione teorica a ogni forma di costruttivismo politico, fautore di ordini organici regolati attraverso il comando da un'autorità centrale che, definendo a priori il ruolo di ciascuno in società, istituisce gerarchie fisse. La teoria dell'ordine spontaneo, al contrario, muove dall'assunto, precedentemente delineato, della fallibilità della ragione e dei limiti della conoscenza umana: la conoscenza disponibile ai singoli individui ha una natura circostanziale, pratica, frammentata, dispersa, pertanto non può essere centralizzata e non può, costitutivamente, dar luogo alla pianificazione economica e sociale. È, appunto, l'ordine spontaneo – cioè un processo anonimo e impersonale di interazioni che strutturano la «Grande Società» – il meccanismo che permette di ovviare ai limiti della ragione umana e far fruttare una conoscenza complessiva di cui i singoli individui da soli non sarebbero in grado di disporre. Perno della teoria dell'ordine spontaneo è l'idea che la società e le sue istituzioni non siano i risultati di un disegno umano, ma, al contrario, siano originati da una coordinazione impreveduta e non intenzionale di una molteplicità di azioni degli individui. Affinché ciascuno possa usare le informazioni disponibili per raggiungere i propri scopi, gli individui devono essere liberi da interferenze e coercizione.

In *Legge, legislazione e libertà*, Hayek definisce l'ordine come uno «stato di cose in cui una molteplicità di elementi di vario genere sono in relazione tale, gli uni rispetto agli altri, che si può imparare dalla conoscenza di qualche partizione spaziale o temporale dell'intero insieme a formarsi aspettative corrette sulle altre parti di quell'insieme, o almeno, aspettative che hanno una buona possibilità di dimostrarsi corrette»<sup>695</sup>. L'ordine è, dunque, in primo luogo, un sistema che regolarizza le azioni degli individui e le rende prevedibili. Ogni società libera per Hayek «deve avere il suo ordine» e due sono le sue possibili forme: la *taxis* è l'organizzazione, cioè l'ordine «costruito artificialmente» e dominato da un'autorità verticale cui gli individui obbediscono, il *cosmos* è l'ordine spontaneo. Tale distinzione è condotta seguendo tre assi: la complessità, il fine e l'astrazione. Mentre la *taxis* è un ordine creato in maniera esogena attraverso un disegno, il *cosmos* è caratterizzato da un «equilibrio endogeno»<sup>696</sup>. Dal momento che si tratta di un ordine pianificato, la *taxis* deve, secondo

---

<sup>694</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 664.

<sup>695</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 49.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 50.

Hayek, essere necessariamente un «ordine semplice», afferrabile dalla mente umana. Al contrario, l'ordine spontaneo è un «ordine complesso» che, mediante il libero «gioco delle forze sociali», permette di usare un maggior numero di informazioni e comprendere più di quanto ciascun individuo farebbe autonomamente, e, proprio in virtù della sua complessità, «il grado di potere e controllo che si può esercitare su di esso è molto minore rispetto a quello esercitabile su un ordine costruito»<sup>697</sup>. L'assenza di controllo sull'ordine spontaneo implica, per Hayek l'impossibilità di modificarlo senza produrre interferenze nel gioco delle forze che ne è all'origine. Se l'ordine artificiale è stato creato per soddisfare specifici scopi, l'ordine spontaneo non è funzionale ad alcun fine specifico, ma dovrebbe permettere a ciascuno di realizzare il proprio. All'interno del *cosmos* un'azione è «intenzionale» quando tende, seppur non consapevolmente, a conservare l'ordine entro il quale si muove replicando quelle condotte che più gli consentono di sopravvivere. Le condotte che mettono a rischio l'ordine sono infatti progressivamente arginate in quanto inefficaci. Mentre l'ordine artificiale si presenta in forma «concreta» e empiricamente percepibile, l'ordine spontaneo è «astratto», è cioè un «sistema di relazioni astratte fra elementi dalle proprietà astratte»: non è percepibile intuitivamente, ma è ricostruibile sulla base delle regole astratte cui i suoi elementi obbediscono. Il significato del carattere astratto del *cosmos* sta nel fatto che, benché i suoi elementi possano estinguersi o cambiare, esso, nel suo complesso, permane.

Il paradigma dell'ordine spontaneo è per Hayek il mercato: «il solo campo che copre l'intera società umana»<sup>698</sup>. L'ordine del mercato è un processo dinamico che «può essere preservato nel corso di cambiamenti». Le pratiche di scambio e coordinazione di un'ampia divisione del lavoro attraverso prezzi variabili è stata resa possibile dalla diffusione di «credenze morali evolutesi gradualmente», le quali, dopo essersi diffuse, vennero accettate da molti uomini nel mondo occidentale» e mantenute «più grazie ai milioni di individui che praticavano la nuova *routine* che non grazie agli innovatori dai successi occasionali»<sup>699</sup>. L'ordine di mercato si manifesta nel momento in cui le aspettative connesse alle transazioni effettuate dai vari membri della Grande Società possono essere realizzate al prezzo del «sistematico fallimento di certe altre aspettative»<sup>700</sup>: si tratta dunque di un ordine che si nutre delle sue asimmetrie. Hayek definisce la scienza che studia l'ordine di mercato «catallassi», termine derivato dal verbo greco «*katallattein*», ovvero “scambiare”, “ammettere nella comunità”, “diventare da nemici amici”. Una catallassi è infatti un «ordine globale» in cui i membri «sono indotti a contribuire ai bisogni degli altri senza curarsi di loro e persino senza conoscerli»<sup>701</sup>. L'ordine di mercato è, per Hayek, superiore a qualsiasi altra forma di organizzazione perché in esso non ci sono

---

<sup>697</sup> Ibid., p. 57.

<sup>698</sup> Ibid., p. 142.

<sup>699</sup> Ibid., p. 544.

<sup>700</sup> F. A. Von Hayek, *La concorrenza come procedimento di scoperta*, cit., pp. 91-105, p. 98.

<sup>701</sup> Ibid., p. 317.

fini condivisi che ne determinano la gestione, non è possibile controllarlo dall'alto e garantisce in misura maggiore di altre istituzioni – come comprovato dalla «storia della civiltà»<sup>702</sup> – la possibilità di raggiungere i propri scopi. Esso è infatti distinto dall'«economia», la quale si configura per Hayek come organizzazione deliberata di risorse al servizio di uno stesso fine. I vantaggi della catallassi sono di due tipi: «le conoscenze utilizzate in questo tipo di ordine sono quelle di tutti i suoi membri; e i fini al cui servizio il mercato si pone sono quelli dei diversi individui, separati in tutta la loro varietà e contraddittorietà»<sup>703</sup>. Affidarsi alle forze autoregolantesi del mercato e alle informazioni fornite dal meccanismo dei prezzi fornirebbe, quindi, la miglior soluzione al problema epistemico di una conoscenza umana frammentata, temporanea e implicita e permetterebbe agli individui di dirigere le risorse procedendo per tentativi ed errori. Il risultato per la società è un uso sempre più efficiente di capacità e conoscenze dei suoi membri, senza però ricorrere a un'autorità che stabilisce a monte dove e come investire. Il gioco della catallassi è un «gioco generatore di ricchezza»: porta, cioè, secondo Hayek, a un aumento del flusso dei beni e delle aspettative di tutti i partecipanti di soddisfare i propri bisogni perché fornisce a tutti i giocatori informazioni che permettono loro di soddisfare bisogni di cui non sono direttamente a conoscenza<sup>704</sup>. I meccanismi di mercato che consentono di ampliare la conoscenza di ciascuno sono i prezzi e la concorrenza. Quest'ultima è per Hayek «un procedimento di scoperta di fatti che, senza di essa, nessuno conoscerebbe o perlomeno utilizzerebbe»<sup>705</sup> e perviene a risultati non prevedibili e mai definitivi. I risultati provvisori del processo di mercato, in ogni singolo stadio, indicano all'individuo cosa fare. In particolare, attraverso il processo concorrenziale i prezzi rivelano ai consumatori quali beni e servizi offerti del mercato sono più convenienti. Tali dati sono soggetti a modifica continua e richiedono pertanto l'adattamento dell'intero ordine di attività alle mutate circostanze, producendo sistematicamente l'aumento e il mantenimento delle ricchezze di alcuni al costo della diminuzione di quella di altri. È necessario infatti «trascurare sistematicamente gli effetti immediati» del mercato, affidandosi a un «governo della probabilità» che, a lungo termine, tutti possano trarne profitto<sup>706</sup>. Se il mercato per riprodursi come ordine ha bisogno di riprodurre disuguaglianze, queste ultime gli preesistono e sono da esso legittimate: la posizione iniziale di ogni individuo dipende – come si vedrà meglio alla fine del capitolo – dalla famiglia e pertanto è «inevitabile» che nel processo della catallassi «il punto di partenza e le prospettive» di ciascuno siano diverse e «impossibili da correggere»<sup>707</sup>. Il rischio della perdita deve essere assunto sapendo che le norme che regolano il mercato funzionano se esistono

---

<sup>702</sup> Ibid., p. 93.

<sup>703</sup> Ibid., p. 97.

<sup>704</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 324.

<sup>705</sup> F. A. Von Hayek, *La concorrenza come procedimento di scoperta*, cit., p. 92.

<sup>706</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 331.

<sup>707</sup> Ibid., p. 340.



asimmetrie da mettere continuamente a valore, che esse sono cieche di fronte agli effetti sui singoli e che dunque nulla possono fare per rettificarli: «non possiamo fare nulla (a meno di stabilire l'uguaglianza assoluta di tutti i redditi) che possa alterare il fatto che una certa percentuale della popolazione debba trovarsi in fondo alla scala sociale»<sup>708</sup>. E tuttavia la concorrenza è l'unico processo funzionale a favorire il progresso e l'unico che più efficacemente può far avanzare i «paesi sottosviluppati»<sup>709</sup>. La disuguaglianza è per Hayek il prezzo da pagare per la libertà individuale garantita dal mercato poiché, come già affermava in *Individualism: True or False*, «la dura disciplina del mercato lascia almeno qualche scelta mentre le direttive di un uomo solo non lasciano scelta: meglio scegliere fra più alternative spiacevoli che essere costretti ad accettarne una»<sup>710</sup>. La capacità del mercato di sussumere entro il suo «ordine globale astratto»<sup>711</sup> sempre più spazi e individui si deve, da un lato, al suo darsi come «processo di formazione dell'opinione», cioè alla sua diffusione di informazioni che creano «quell'unità e quella coerenza del sistema economico che presupponiamo quando pensiamo a tale sistema come a un solo mercato»<sup>712</sup>, dall'altro alla sua costante produzione di «costrizione personale»<sup>713</sup> che pone gli individui nella necessità di modificare la propria vita in funzione di quanto richiede il mercato. La caratteristica della catallassi hayekiana è infatti che, presentandosi come libera coordinazione, alternativa al dominio, al comando e alla coercizione, essa cancella le relazioni di potere che pone in essere al fine di produrre una forma di «dipendenza volontaria», che è insieme «asservimento e scambio»<sup>714</sup>. La tutela della libertà da parte del mercato si trasforma così nel suo «rovescio»: un controllo preventivo delle scelte fino a esigere «obbedienza e fedeltà assoluta»<sup>715</sup>.

Sebbene Hayek individui nell'incapacità dei conservatori di cogliere le forze spontanee che animano il mercato una differenza rilevante rispetto al liberalismo, la presunta auto-regolamentazione di tali forze nel *cosmos* hayekiano è sconfessata dalla necessità di governare tale ordine mediante norme che, sebbene evolute anch'esse in maniera spontanea, presuppongono dei principi che ne determinano specifiche modalità di funzionamento. Se il mercato per poter funzionare ha bisogno che siano garantiti il diritto di proprietà, di responsabilità extracontrattuale e delle obbligazioni, la società nel suo complesso ha bisogno, affinché le sue interazioni non si risolvano in anarchia, di «norme di mera condotta» che governino l'ordine spontaneo. Tali norme hanno valenza per Hayek non in quanto

---

<sup>708</sup> Ibid., p. 341.

<sup>709</sup> Ibid., p. 103.

<sup>710</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 70.

<sup>711</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 323.

<sup>712</sup> F. A. Von Hayek, *Il significato della concorrenza*, in Id., *Competizione e conoscenza*, cit., pp.73-89, p. 89.

<sup>713</sup> F. A. Von Hayek, *La concorrenza come procedimento di scoperta*, cit., p. 104.

<sup>714</sup> M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017, p. 26.

<sup>715</sup> Ibid, p. 27.

«costruzione finalistica», bensì come «sistema ereditario di valori che guidano la società»<sup>716</sup>. Le norme più importanti sono, secondo Hayek, quelle morali poiché producono «convenzioni» dalla cui osservanza dipende «l'ordine del mondo»<sup>717</sup>. Esse costituiscono quel presupposto del *cosmos* che consente a Hayek di legittimare la distinzione posta fra l'autorità ordinatrice del conservatorismo e l'ordine spontaneo del liberalismo. L'obbedienza volontaria a tali norme permette infatti di mantenere l'ordine evitando l'utilizzo della coercizione: «La libertà senza principi morali ben radicati non ha mai funzionato e la coercizione può essere ridotta solo laddove ci si può aspettare che gli individui si conformino volontariamente a tali principi»<sup>718</sup>.

L'aspettativa dell'osservanza delle norme è resa possibile dal fatto che esse emanano autorità. L'autorità viene da Hayek sottratta alla sfera politica e viene attribuita a pratiche e norme legittimate dalla tradizione e, vedremo in un paragrafo successivo, dalla religione, la quali conferiscono «un manto di incontestabilità e verità simbolica e insieme pongono un limite all'esercizio del potere politico»<sup>719</sup>. L'autorità, dunque, nel sistema hayekiano non è semplicemente rimossa, ma subisce uno slittamento rispetto al suo agente: non un capo, un partito, una burocrazia o lo Stato, bensì un complesso di norme legittimato e reso autorevole dalla tradizione.

Come il diritto, le norme morali sono il prodotto di uno sviluppo non intenzionale per tentativi ed errori, non possono essere create aprioristicamente o essere interamente comprese nelle loro implicazioni. Tali norme sono per Hayek «tradizionalmente ereditate» e l'adeguamento ad esse è ciò che consente e insieme inverte la «civiltà». Grazie all'intrinseco riferimento della tradizione a una saggezza accumulata nel passato, essa impone la ripetitività dell'azione e inculca credenze e convenzioni di comportamento e si afferma come «il senso comune dell'avvicinarsi degli anni»<sup>720</sup>. La regola è per Hayek una «propensione ad agire o non agire in un certo modo, che si manifesta in ciò che chiameremo una consuetudine o costume»<sup>721</sup> a cui la comunità «si affida»<sup>722</sup>. Di conseguenza, esse appaiono spesso come «pregiudizi non ragionati» che indicano la condotta da tenere e vengono assunte progressivamente come «abitudini inconse» prima ancora di poter essere verbalizzate. Il pregiudizio è un operatore ideologico fondamentale nel pensiero dell'ordine hayekiano e svolge un ruolo simile a quello svolto dai prezzi nel mercato: proprio come i prezzi servono a orientare le scelte offrendo in un'unità gestibile un vasto complesso di informazioni economiche inafferrabili autonomamente, così anche le generalizzazioni del senso comune condensano secoli di esperienza

---

<sup>716</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 190.

<sup>717</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 147.

<sup>718</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 147.

<sup>719</sup> W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, cit., p. 102.

<sup>720</sup> E. Feser, *Hayek on Tradition*, cit., p. 32.

<sup>721</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 99.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 73.

umana e orientano l'azione. Il pregiudizio, come la tradizione, costituisce quindi un insieme intangibile di conoscenze usate quotidianamente in maniera irriflessa e serve non solo a dare continuità all'ordine, ma a rendere prevedibili le condotte e, dunque, a facilitare la coordinazione sociale.

Le norme non sono mai pensate come mezzi subordinati a fini scelti, piuttosto la loro «utilità dipende dall'essere osservate quasi acriticamente»<sup>723</sup>. Sebbene la revisione dei codici ereditati sia funzionale all'evoluzione dinamica dell'ordine, essa è strutturalmente incapace di investirlo interamente. Come abbiamo visto, queste regole possono essere alterate o abbandonate se contrastano, o non riescono a promuovere in modo soddisfacente, il dinamico funzionamento dell'ordine cosmico. Complessivamente, il loro scopo è quello di assicurare una regolarità del comportamento umano o una «uniformità di azione» che consenta il mantenimento dell'ordine che esse stesse informano. Le norme, dunque, sono, da un lato, l'esito evolutivo di costumi affermatasi nel tempo, ovvero di una tradizione e, dall'altro, sono il *medium* della riproduzione nel presente di consuetudini che sono poi interiorizzate e reiterate in maniera irriflessa. L'obbedienza spontanea alle norme è per Hayek l'elemento che permette di distinguere l'ordine cosmico liberale dall'ordine organizzato: l'accettazione di «comuni principi» è ciò che «fa di un insieme di persone una comunità» ed è la «condizione indispensabile per una società libera»<sup>724</sup>. Ne consegue che: «ciò che rende un individuo membro di una società e gli dà dei diritti è il fatto di obbedire alle sue norme»<sup>725</sup>.

Come si è detto, questa obbedienza è garantita dal contenuto d'autorità con cui sono pensate le norme dell'ordine hayekiano: universali, insondabili e, nondimeno, legittime. L'autorità non poggia weberianamente sulla legittimità dell'esercizio del potere e della forza, al contrario funziona proprio quando non ha bisogno di ricorrere alla forza o alla persuasione per essere obbedita. Essa si presenta come «potere stabile, continuativo nel tempo, al quale i sottoposti prestano, almeno entro certi limiti, un'obbedienza incondizionata»<sup>726</sup> dovuta all'accettazione della sua legittimità. L'autorità esercitata dalle norme su cui si regge l'ordine cosmico trova la sua forza nel rapporto che esse hanno con la tradizione. La tradizione agisce come legame testamentario della società nel corso della sua evoluzione, facendo del passato il perpetuo garante dello sviluppo futuro. Essa costituisce una sorta di «filo che guida con sicurezza nei vasti regni del passato, ma anche che lega ogni generazione successiva a un aspetto predeterminato del passato»<sup>727</sup>, senza per questo impedire il cambiamento. Per quanto la tradizione sia riformabile, la critica deve sempre arrestarsi di fronte al suo nucleo ultimo

---

<sup>723</sup> J. Gray, *Hayek on Liberty*, cit., p. 40.

<sup>724</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 211.

<sup>725</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 554.

<sup>726</sup> M. Stoppino, voce *Autorità*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, cit., p. 85.

<sup>727</sup> H. Arendt, *What is Authority?*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, pp. 91-141, p. 94.

«che non si può o non si vuole mettere in questione» semplicemente perché si accetta che esso non abbia «miglior fondamento della propria esistenza dell'essere la base accettata di quella particolare tradizione»<sup>728</sup>. Il carattere autoritativo della tradizione sta nell'indiscusso valore paradigmatico che essa assume nelle condotte di ciascun individuo e nella credenza che essa suscita rispetto alla legittimità dei suoi contenuti. Tale valore è da Hayek giustificato, in primo luogo, tramite l'argomento evoluzionista, cioè in quanto esito di una selezione in virtù di una maggiore efficacia e funzionalità di uno specifico insieme di norme e costumi; in secondo luogo, tramite l'argomento della civiltà, ovvero attraverso l'identificazione della tradizione con l'ossatura della civiltà occidentale, per cui la messa in discussione dell'una implica la messa in crisi dell'altra. La civiltà è, così, presentata come «movimento oggettivo di sviluppo dei comportamenti sempre radicati alla tradizione»<sup>729</sup>. Questo implica che le regole fondamentali che secondo Hayek hanno guidato lo sviluppo della civiltà occidentale – il rispetto per la proprietà privata, il contratto, lo stato di diritto, i costumi legati alla famiglia – sono quelle che chiunque desideri preservare il benessere materiale della società moderna deve sostenere: «lo sviluppo dell'intero ordine di azioni da cui dipende la civiltà è stato reso possibile solo grazie all'istituzione della proprietà privata»<sup>730</sup>.

La proprietà privata è dunque «l'oggetto ideologico fondamentale e irrinunciabile senza cui l'ordine non è pensabile. Essa non è semplicemente lo *status quo*, ma è lo schema di riferimento dell'azione sociale di cui determina i fini e le forme di espressione»<sup>731</sup>. La prima delle tradizioni cui Hayek attribuisce valore positivo per la civiltà è, come si è visto, il mercato in quanto spazio d'azione delle forze impersonali che dinamizzano e articolano una società complessa. Il mercato ha, infatti, la capacità, secondo Hayek, di organizzare e disciplinare il comportamento individuale senza ricorrere alla coercizione. Affidandosi alle norme e tradizioni che si trova data, la civiltà progredisce così sotto «il regno dell'impersonalità»<sup>732</sup>. Per quanto Hayek presenti norme e tradizioni come costrutti universali e non prescrittivi, il contenuto delle tradizioni non è indifferente, bensì deve affermare quei codici capaci di adattarsi e rinsaldare l'economia di mercato e l'etica individualista. Lontano, dunque, da una concezione esclusivamente descrittiva e funzionale della tradizione, Hayek le conferisce una natura normativa che si regge su un «criterio di conformità al mercato»<sup>733</sup>.

La tradizione come forma di autorità non è una forma di dominio, ma produce un'obbedienza pressoché incondizionata. L'individuo hayekiano deve sottomettersi alle forze spontanee del mercato ed essere pronto ad adeguarsi a cambiamenti che potremmo impattare significativamente le sue

---

<sup>728</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 212.

<sup>729</sup> P. Dardot, C. Laval, P. Sauvetre, H. Guéguen, *Le choix de la guerre civile*, cit., p. 164.

<sup>730</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 151.

<sup>731</sup> M. Ricciardi, *L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società*, cit., p. 743.

<sup>732</sup> M. Beddeleem, N. Colin-Jaeger, *L'héritage conservateur du néolibéralisme*, cit.

<sup>733</sup> Ibid.

opportunità, pur non comprendendone le cause. L'individualismo produce in questo senso soggetti con una «disposizione remissiva»<sup>734</sup> che li porta ad «accettare le norme senza chiedere giustificazione» e a conformarsi alla società in cui vivono per poter aspirare a starvi con successo. La «conformità volontaria» prevista da Hayek è agevolata anche dal meccanismo sociale dell'opinione, che porta alla produzione di criteri che definiscono smithianamente l'appropriatezza delle azioni e alla conseguente «approvazione o disapprovazione del comportamento di persone particolari a seconda se si conformino o meno a quell'idea». Hayek pensa la pressione esercitata dall'approvazione pubblica come strumento non coercitivo, ma comunque disciplinante per «assicurarsi l'obbedienza alle norme morali»<sup>735</sup>.

L'autorità della tradizione, dunque, senza ricorrere al comando diretto, produce azione, ma un'azione conforme alle sue norme, quindi regolare e prevedibile, e proprio per questo controllata. Essa, secondo Hayek, non inficia la libertà degli individui ma anzi la rende possibile. La libertà è una funzione dell'ordine catallattico: l'ordine può riprodursi se gli individui seguono regolarmente le sue norme, permettendo agli individui di realizzare un coerente piano d'azione, basato sulle aspettative rispetto alle azioni degli altri membri della società. Se la libertà implica un affidamento a forze che non si controllano, «l'uniformità volontaria è la condizione per il funzionamento della libertà»<sup>736</sup>. Questa «disciplina della libertà»<sup>737</sup> stabilita dal mercato è ciò che impedisce l'immaginazione di un piano collettivo volto a rivoluzionarne il funzionamento.

Dunque, se il ricorso all'autorità per governare l'ordine sociale costituisce uno dei criteri attorno ai quali Hayek costruisce l'opposizione della dottrina liberale a quella conservatrice, l'analisi della sua teoria dell'ordine catallattico permette di rinvenire al suo interno dei principi – la proprietà *in primis* – che, in virtù del valore autoritativo conferito loro dalla tradizione, vengono obbediti in maniera irriflessa. Proprio sull'uniformità volontaria alle norme di mercato si regge l'ordine cosmico. Benché dunque l'autorità non sia trattata nei termini di comando e organizzazione attribuiti al conservatorismo, Hayek conserva il ricorso all'autorità tradizionale della logica proprietaria per assicurare la tenuta dell'ordine di mercato.

### 6.3. La democrazia limitata, lo Stato e l'eccezione dittatoriale

---

<sup>734</sup> J. Whyte, *The Invisible Hand of Friedrich Hayek: Submission and Spontaneous Order*, in «Political Theory», vol. 47, n. 2, 2019, pp. 156-184, p. 173.

<sup>735</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 270.

<sup>736</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 147.

<sup>737</sup> M. Ricciardi, *The Discipline of Freedom. High Modernism and the Crisis of Liberalism*, in M. Cioli, P. Schiera, M. Ricciardi (a cura di), *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World War to Totalitarianism*, Frankfurt am Main, Campus, 2019, pp., 107-127, p. 116.

La terza antinomia riguarda, da un lato, la legittimazione conservatrice della coercizione e del potere arbitrario per difendere l'autorità costituita nel caso di scopi considerati giusti e, dall'altro lato, la limitazione liberale del potere del governo. Di fronte alla minaccia rappresentata da forme socialiste di governo e di un interventismo statale piegato sulle richieste popolari, Hayek teorizza un «governo delle leggi e non degli uomini» e una teoria della limitazione dell'intervento statale attraverso il *rule of law*. Le leggi sono norme generali, astratte, note e certe, quindi non applicate retroattivamente, universali, quindi uguali per tutti e stabilite senza tenere conto degli effetti differenziati della loro applicazione. Lo Stato di diritto hayekiano prevede un sistema a tre ordini di organi rappresentativi, di cui uno si occupa del riferimento semi-permanente, cioè la costituzione, e deve agire soltanto a lunghi intervalli, cioè quando si considerano necessari cambiamenti nel quadro di riferimento; un altro ha il compito di migliorare gradualmente le norme generali di mera condotta; un terzo si occupa della conduzione corrente del governo, cioè dell'amministrazione delle risorse<sup>738</sup>.

Il «governo della legge» esige che «tutte le leggi si conformino a certi principi» e dunque richiede che tali principi siano incorporati nella «tradizione morale della comunità» al fine di farli accogliere dalla maggioranza<sup>739</sup>. Tre sono i principi fondamentali – condizione, secondo Hayek, dell'interazione pacifica fra individui – cui devono rifarsi le leggi: la libertà di contratto, l'invulnerabilità della proprietà, il risarcimento dei torti inflitti, ovvero i «contenuti essenziali di ogni sistema di diritto privato»<sup>740</sup>. Per Hayek «non esiste altra libertà all'infuori di quella limitata dall'esistenza di norme generali»<sup>741</sup>, il che implica che lo spazio d'azione consentito non dipende dall'approvazione di una persona o di un'autorità, ma è definito da norme che circoscrivono e tutelano la sfera e la proprietà private. Le regole generali sono, quindi, prima di tutto regole che definiscono la «sfera personale protetta» preservandola da interferenze e che garantiscono a ciascun individuo diritti che muovono dal riconoscimento di questa sfera. Proprio il riconoscimento della proprietà privata è per Hayek lo strumento principe per impedire la coercizione. Uno Stato non coercitivo è uno Stato che si regge sulla diffusione dell'istituto della proprietà «sicché l'individuo non dipenda da particolari persone, uniche e sole in grado di fornirgli il necessario o di dargli lavoro»<sup>742</sup>. La concorrenza fra individui proprietari costituisce lo strumento tramite il quale è possibile «privare di poteri coercitivi i proprietari individuali di particolari cose»<sup>743</sup>. Come per Röpke, anche per Hayek il rapporto di subordinazione che si produce nel mercato viene cancellato mediante la capillarizzazione della proprietà, in modo da rendere tutti gli individui potenziali agenti del mercato. Proprietà, obbligatorietà dei contratti e

---

<sup>738</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 412.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>740</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, cit., pp. 252-253.

<sup>741</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p.284.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 263.

concorrenza sono dunque l'infrastruttura della libertà che deve essere tutelata tanto a livello politico quanto a livello economico. Le norme che definiscono la sfera privata segnano il limite di non interferenza dello Stato, pertanto la moralità dell'azione nell'ambito di tale sfera non può essere oggetto di controlli coercitivi statali, ma al più dell'approvazione o disapprovazione pubblica. Se, in linea generale, lo Stato dovrebbe limitarsi a far rispettare le regole in modo imparziale e autorevole, la gamma di interventi ammissibili, di fatto, è ben più ampia. Infatti, la definizione dei limiti dell'intervento statale non implica l'«assenza di ogni iniziativa governativa», ma la sua opportunità deve essere valutata in base alla compatibilità con il «governo delle leggi» e con i suoi principi ultimi. A ben vedere, all'interno della «nomocrazia» hayekiana preposta a salvaguardare l'ordine competitivo, permane uno spazio «teleocratico» in cui lo Stato interviene per fornire efficientemente «funzioni di servizio»<sup>744</sup>. Condizione di questi interventi è che lo Stato non se ne arroghi il monopolio. Nella fornitura di servizi la funzione principale è la predisposizione di «strutture favorevoli alle decisioni individuali, fornendo mezzi che gli individui possono utilizzare per i propri scopi»<sup>745</sup>. In questo senso si può leggere la costruzione di un sistema monetario stabile, la messa a disposizione di informazioni attraverso istituti statistici, l'organizzazione di certe forme di educazione. Fatta eccezione per quei servizi, come la sanità o le infrastrutture, che non possono essere forniti da imprese in competizione perché il costo ricadrebbe eccessivamente sugli individui, è generalmente raccomandabile, per Hayek, che lo Stato assuma la responsabilità finanziaria dei servizi, lasciandone la conduzione degli affari a enti autonomi e concorrenziali. L'obiettivo è quello di assimilare sempre più «la gestione delle imprese statali alle imprese private» assumendosi il ruolo di ammortizzatore del rischio. Lo Stato, dunque, non deve essere l'agente che contrasta e rettifica gli effetti del mercato, ma deve agire secondo quella medesima *ratio* proprietaria e concorrenziale che informa i principi ultimi su cui si fonda il *rule of law* hayekiano.

Sul piano istituzionale il *rule of law* – le cui radici sono individuate in vari contesti geografici e politici, dal costituzionalismo negli Stati Uniti al *Rechtsstaat* tedesco – prevede, secondo Hayek, la chiara distinzione fra l'assemblea legislativa, che deve «rappresentare l'opinione del popolo su che tipo di azioni governative siano giuste e quali no», e l'assemblea governativa che «deve essere guidata dal volere del popolo su misure particolari da adottare conformemente alle norme di riferimento emanate dalla prima»<sup>746</sup>. Come si è visto, le legislature devono creare leggi conformi ai principi generali e un corpo separato, l'esecutivo, deve attuare le leggi. Hayek riconosce che una certa misura di discrezionalità è coinvolta nell'attuazione delle leggi, e la legittimità di tale azione discrezionale deve, quindi, essere stabilita attraverso un sistema giudiziario indipendente e una revisione

---

<sup>744</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 50.

<sup>745</sup> Ibid.

<sup>746</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 478.

giudiziaria. Il declino dello Stato di diritto si è dato, secondo Hayek, con l'abbandono del costituzionalismo e l'affermazione di una forma democratica che ha affidato alle stesse assemblee il potere di emanare leggi e il potere governativo di emanare direttive, con il risultato non solo di un'incorporazione da parte dei corpi legislativi della funzione governativa, ma anche del venir meno dei limiti posti dai principi generali. Per Hayek la democrazia non è altro che «una convenzione che serve a evitare danni», un «metodo o procedura per determinate decisioni politiche e non una qualche qualità sostanziale o scopo di queste ultime»<sup>747</sup>. Se la democrazia, come la pace, la giustizia e la libertà sono valori negativi, norme procedurali che servono come protezione dal dispotismo e dalla tirannia, le forme democratiche reali presenti tanto negli Stati Uniti quanto in Europa hanno invece portato alla sovrapposizione della democrazia all'idea di uguaglianza. I principali problemi posti dalla democrazia contemporanea e, in particolare, dalle sue degenerazioni socialiste, sono per Hayek la sovranità popolare e l'eccesso di potere di cui la maggioranza viene a disporre.

La sovranità del popolo è intesa da Hayek come «superstizione costruttivista», in quanto «promozione della volontà del popolo al rango di unica fonte di legittimità per l'azione dei governanti»<sup>748</sup>: il bersaglio polemico è dunque il «potere assoluto» che la maggioranza dovrebbe detenere sulla minoranza attraverso l'influenza diretta che esercita sui governanti.

«L'errore della sovranità popolare non si trova tanto nel credere che il potere debba essere nelle mani del popolo e che i suoi desideri debbano essere espressi a maggioranza, ma nella credenza che tale ultima fonte del potere debba essere illimitata: cioè nell'idea della sovranità»

L'identificazione della sovranità del popolo con l'illimitatezza del potere porta Hayek a fare della democrazia rappresentativa e della voce collettiva del popolo una pericolosa fonte di instabilità del governo. Benché Hayek affermi che la democrazia, in quanto «processo di formazione dell'opinione», sia l'unico modo di istruire la maggioranza, tale processo deve mantenersi verticale ed elitista. L'idea di adattare e governare la società seguendo l'opinione della maggioranza gli appare infatti «un capovolgimento del principio attraverso cui la civiltà si è sviluppata»: il progresso è stato condotto da pochi che hanno poi convinto i più, permettendo alla maggioranza di apprendere dall'azione singolare della minoranza<sup>749</sup>: «libera dai vincoli di ogni norma, la gente comune agirebbe probabilmente in modo più arbitrario di qualsiasi élite o monarca»<sup>750</sup>.

---

<sup>747</sup> Ibid., p. 376.

<sup>748</sup> P. Dardot, C. Laval, *Ce cauchemare qui n'en finit pas*, cit., p. 49.

<sup>749</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 217.

<sup>750</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 410.



La necessità di porre dei limiti istituzionali alla sovranità del popolo si dà come reazione a una costitutiva «demofobia»<sup>751</sup> neoliberale che porta Hayek a criticare ferocemente tutte quelle forme democratiche che possono stabilire connessioni politiche tra individui diverse da quelle create dal mercato, mettendo così in pericolo la libertà individuale e la stabilità dell'ordine economico e sociale. Al fondo della critica della sovranità popolare c'è dunque il tentativo, che riattiva e rende manifesto il nucleo conservatore del pensiero hayekiano, di negare «che le forme collettive di azione possano modificare l'ordine del sistema»<sup>752</sup>.

La sovranità popolare per Hayek si esercita di fatto attraverso una sovranità parlamentare, cioè attraverso una maggioranza eletta in Parlamento che per rimanere tale si vede costretta ad accordare vantaggi a gruppi particolari, a discapito delle regole generali. L'espressione di una volontà collettiva tramite rappresentanza è da Hayek ribaltata in espressione particolare che impone obiettivi specifici al governo dell'universale danneggiando così gli interessi dei singoli individui. L'unico processo democratico legittimo è quello della mera scelta dei governanti. La democrazia rappresentativa, associata a un «potere legislativo onnipotente» che tende a sovrapporsi a quello governativo, finisce per rimuovere i limiti da opporre alle pressioni dei diversi gruppi che la compongono, piegandosi alle loro pretese di giustizia sociale e trasformandosi in «macchina burocratica» volta a correggere le disuguaglianze prodotte dal mercato. Questo tipo di «democrazia reattiva»<sup>753</sup> ha conseguenze devastanti, secondo Hayek, tanto sul mercato e la sua redditività, quanto sull'organizzazione della società. La limitazione della sovranità popolare è dunque un passo necessario per evitare di incentivare interventi statali di carattere redistributivo e un protagonismo sociale con tensioni egualitarie che mettano a repentaglio l'ordine cosmico.

Per evitare questa involuzione della democrazia e preservarne l'ideale originario è necessario secondo Hayek darle un nuovo nome che metta al centro il limite posto da quei principi ultimi identificati nelle leggi del diritto privato. Se la democrazia è diventata emblema del potere assoluto del popolo, la «demarchia» indica «l'ideale di una legge uguale per tutti», di fatto equivalente alla «limitazione della volontà popolare attraverso le regole del diritto privato»<sup>754</sup>. Con il termine demarchia si sostituisce al *kratos*, cioè al potere conquistato attraverso una vittoria sugli avversari, l'*arché*, cioè il potere legittimo, traslando così il potere dal popolo alle leggi (guardiane, come si è visto, del fondamentale principio della proprietà privata). Queste leggi, corrispondenti a regole del diritto privato, preesistono alla costituzione, la quale «presuppone l'esistenza di un sistema di norme di comportamento e fornisce semplicemente un meccanismo per la loro applicazione abituale»<sup>755</sup>. Si

---

<sup>751</sup> P. Dardot, C. Laval, P. Sauvetre, H. Guéguen, *Le choix de la guerre civile*, cit., p. 58.

<sup>752</sup> M. Ricciardi, *La fine dell'ordine democratico*, cit., p. 286.

<sup>753</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 93.

<sup>754</sup> P. Dardot, C. Laval, *Ce cauchemare qui n'en finit pas*, cit., p. 57.

<sup>755</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 412.

tratta, come si è già visto di regole abitudinarie, che non sono prodotte da un potere costituente. Hayek prevede un «modello di costituzione ideale» la cui clausola fondamentale «dovrebbe essere che in tempi normali, a parte certe esigenze chiaramente definite, si può impedire agli uomini di fare quello che desiderano o obbligarli a fare cose particolari solo in accordo con norme riconosciute di mera condotta, concepite al fine di proteggere la libertà individuale»<sup>756</sup>. Le «esigenze chiaramente definite» che legittimano l'eccezione alla clausola, sono poco dopo precisate da Hayek in questi termini:

«il principio basilare di una società libera sebbene essenziale durante il funzionamento normale di tale società, dovrebbe essere temporaneamente sospeso quando è minacciato il mantenimento sul lungo periodo di quell'ordine. [...] Possono sorgere circostanze temporanee in cui il preservare l'ordine generale diventa lo scopo comune fondamentale, e dove, di conseguenza, l'ordine spontaneo, su scala locale o nazionale, deve essere convertito, per un certo periodo, in organizzazione. Quando vi è la minaccia di un nemico esterno, quando esplode la ribellione o la violenza arbitraria, o una catastrofe naturale richiede un'azione veloce eseguita con qualunque mezzo, bisogna concedere a qualcuno poteri di organizzazione coercitiva che normalmente nessuno possiede. Come un animale in fuga davanti a un pericolo mortale, in tali situazioni la società deve sospendere persino le funzioni vitali da cui dipende la sua esistenza a lungo termine, se vuole evitare la distruzione»<sup>757</sup>.

La figura a cui cedere i poteri di organizzazione coercitiva è quella del dittatore. Per evitare un abuso dei poteri d'eccezione Hayek impone la distinzione fra chi può sospendere «le funzioni vitali di una società libera» e revocarlo, cioè l'assemblea legislativa, e chi assume tali poteri, il governo. Per quanto Hayek cerchi di definirne dei limiti, di fatto, nel momento in cui l'ordine sociale ed economico sono minacciati, tanto la coercizione, quanto l'organizzazione e infine la dittatura vengono per un periodo determinato, legittimati. Dunque, benché Hayek attribuisca ai soli conservatori il sostegno di governi di tipo autoritario e coercitivo, la sua sovranizzazione delle leggi viene a combinarsi con un autoritarismo eccezionalista.

È noto non solo l'invio da parte di Hayek del suo *The Constitution of Liberty* al dittatore portoghese Salazar nella speranza che la sua proposta di «nuovi principi costituzionali possa aiutarlo nei suoi sforzi per disegnare una costituzione protetta dagli abusi della democrazia»<sup>758</sup>, ma anche il sostegno offerto al dittatore cileno Augusto Pinochet. Nel novembre 1977 Hayek viene invitato dal rettore dell'Universidad Técnica Federico Santa María a tenere alcune lezioni e ricevere un premio onorario in Cile. Il viaggio viene organizzato da Carlo Caceres – preside dell'Università di Economia di

---

<sup>756</sup> Ibid., p. 483.

<sup>757</sup> Ibid., p. 497.

<sup>758</sup> Riportato in P. Dardot, C. Laval, P. Sauvetre, H. Guéguen, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, cit., p. 103.

Valparaiso e poi presidente della Banca Centrale Cilena e Ministro delle Finanze e dell'Interno di Pinochet – e prevede una serie di lezioni, di interviste da parte di quotidiani cileni e incontri con le alte cariche del governo<sup>759</sup>. Hayek viene infatti ricevuto da Pinochet e interrogato in merito alla «democrazia limitata» e al governo rappresentativo. Di fronte alla richiesta di documenti a riguardo Hayek gli fa pervenire il capitolo di *Law, Legislation and Liberty* relativo al «modello di costituzione» ideale sovramenzionato, con l'annessa giustificazione dello stato di eccezione<sup>760</sup>. Intervistato subito dopo dalla rivista *El Mercurio*, Hayek si dice sorpreso dallo stato di sviluppo dell'economia cilena e dalla sua liberalizzazione, elogiando la volontà del governo di condurre il paese senza rimanere preda delle richieste e delle aspettative politiche popolari, aggiungendo che le riforme economiche erano un male necessario che sarebbe presto stato superato. Di fronte alle domande in merito alla disoccupazione e ai costi sociali delle riforme economiche<sup>761</sup> Hayek risponde che si trattava di problemi di breve durata che indicavano però la giusta direzione. Una volta lasciato il Cile, Hayek invia un articolo al giornale tedesco *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, cui l'editore risponde con un diniego temendo che le posizioni di Hayek evocassero quelle già criticate del politico tedesco Franz Josef Strauss, il quale aveva affermato di aver trovato in Cile pace e stabilità politica e, sebbene si trattasse di un governo autoritario, non era comunque totalitario né brutale quanto altri regimi militari nel mondo. Nell'articolo Hayek sostiene che il regime di Pinochet è ingiustamente sottoposto a una campagna di propaganda internazionale particolarmente negativa che, come nel caso del Sudafrica, ha distorto la verità e ha contribuito a boicottaggi e altre sanzioni su base arbitraria. Proprio a Strauss Hayek invia, dunque, l'articolo per poi farlo pubblicare sul giornale conservatore *Politische Studien*. Significativamente, l'anno successivo in una lettera scritta a *The Times* Hayek difende Margaret Thatcher, affermando che la sua lettura del mercato, piuttosto che delle urne, come spazio di esercizio della libertà di scelta, non era altro che un'ovvia constatazione dell'inseparabilità del primo e non delle seconde dalla libertà individuale: «la libera scelta può esistere sotto una dittatura che può porsi dei limiti, ma non sotto il governo di una democrazia illimitata»<sup>762</sup>. Accusato da William Wallace sulle stesse pagine del *Times* di sostenere regimi autoritari, Hayek risponde con una lettera<sup>763</sup> in cui

---

<sup>759</sup> B. Caldwell, J. L. Montes, *Friedrich Hayek and His Visits to Chile*, in «The Review for Austrian Economics», XXVIII, fasc. 3, 2015, pp. 261-309.

<sup>760</sup> G. Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 219.

<sup>761</sup> Si deve tenere presente che nel 1955 Il Dipartimento di Economia della Pontificia Università Cattolica del Cile e il Dipartimento di Economia dell'Università di Chicago avevano avviato una partnership che consentì a più di cento studenti cileni di prendere parte a corsi e master negli Stati Uniti. Molti di questi studenti ebbero successivamente ruoli chiave nell'amministrazione durante gli anni della dittatura. L'impronta dei «Chicago Boys» divenne poi indelebile con il «cambio di passo» delle politiche monetarie ed economiche iniziate nel 1974-75, quindi prima ancora dell'arrivo di Hayek. Sul laboratorio cileno del neoliberalismo si veda: G. Moini, *Neoliberalismo*, Milano, Mondadori, 2020, pp. 39-48; Sui «Chicago Boys» e le politiche neoliberali in Cile si veda: M. R. Stabili, *I Chicago Boys e le origini delle politiche neoliberaliste in Cile*, in «Ricerche di Storia Politica», 1/2021, pp. 29-40.

<sup>762</sup> F. A. Hayek, letter to *The Times*, 11 luglio, 1978.

<sup>763</sup> La foto della lettera e il testo trascritto si possono trovare al link: <http://lobo.lu/letter-hayek-times/>

afferma che pur non ritenendo che generalmente i governi autoritari abbiano più probabilità di assicurare la libertà individuale di quelli democratici, in alcune circostanze storiche «la libertà personale può essere stata meglio protetta sotto un governo autoritario che democratico». La tesi è suffragata portando l'esempio della democrazia nell'antica Atene, dove la libertà dei sudditi era più sicura sotto i Trenta tiranni che sotto la democrazia che uccise Socrate e mandò in esilio decine dei suoi uomini migliori con decreti arbitrari, e del primo governo del dittatore portoghese Salazar, dove la libertà è a suo avviso meglio tutelata che in molte democrazie dell'Europa dell'Est, nei continenti di Africa, Sud America o Asia (con l'eccezione di Israele, Singapore e Hong Kong). In questo senso, in Cile, egli afferma, «la libertà personale era molto più grande sotto Pinochet che sotto Allende». Sebbene la democrazia limitata sia la migliore forma di governo, prosegue, questo «non significa che la si possa avere ovunque, né che essa stessa sia un valore supremo piuttosto che il miglior mezzo per assicurare la pace». Tranne che nella democrazia diretta basata su un'assemblea di tutti i cittadini, «una democrazia non può mai crearsi da sola ma deve sempre essere il prodotto della decisione autoritaria di pochi». Dopotutto, conclude, «alcune democrazie sono state rese possibili solo dal potere militare di alcuni generali».

Nel marzo del 1980 Jorge Cauas, presidente della Banca di Santiago, scrive a Hayek per invitarlo nuovamente in Cile in occasione della creazione di un Centro dedicato allo studio della filosofia politica, dell'economia politica e degli affari pubblici, di cui lo avrebbe reso presidente onorario. Accettando l'invito, Hayek torna in Cile nell'aprile del 1981. Appena arrivato, il 24 aprile, Hayek viene intervistato per la rivista *Realidad* da Jaime Guzmán, uomo politico che ha permesso la sintesi fra l'intervento dei militari e le riforme economiche dei *Chicago Boys* durante la dittatura. Alla fine del settembre 1973 Guzmán era stato nominato membro della Comisión de Estudios de la Nueva Constitución Política e aveva convinto i militari a rifondare la democrazia cilena modificandone il quadro giuridico<sup>764</sup>. Cattolico praticante e conservatore, proprio in quegli anni Guzmán inizia a sostenere il programma economico liberale e a farsene promotore fra i conservatori e i militari<sup>765</sup>. Nella sua intervista, Guzmán interroga Hayek sui capisaldi della sua dottrina: l'economia di mercato

---

<sup>764</sup> I membri della Commissione, fra cui Guzmán, hanno cercato di rafforzare delle clausole costituzionali a tutela del diritto di proprietà privata. Dopo il 1977, su consigli dei cosiddetti Chicago Boys, la Commissione ha iniziato ad ampliare il campo di applicazione delle sue proposte sui diritti economici. Il loro obiettivo era "porre fine al dibattito politico su questioni economiche". I contenuti della Costituzione del 1980 miravano a perpetuare il modello economico e sociale disegnato dal regime militare. Era anticomunista e difendeva il libero mercato, limitando l'intervento statale al mantenimento delle condizioni di un'economia di mercato "libera" nei momenti in cui il settore privato non era in grado di farlo. La Costituzione del 1980 ha, quindi, rafforzato i diritti di proprietà, aumentato la libertà economica e stabilito un ruolo sussidiario dello Stato, che corrisponde esattamente allo stesso tipo di diritti, libertà e ruolo dello Stato che Hayek ha costantemente difeso. Si veda B. Filip, *Friedrich Hayek and His Visits to Chile: Some Austrian Misrepresentations*, in R. Leeson (a cura di), *Hayek: A Collaborative Biography, Part XIII: "Fascism" and Liberalism in the (Austrian) Classical Tradition*, London, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 423-462, p. 437.

<sup>765</sup> Si veda D. Mansuy, *Jaime Guzmán: Une Synthèse Libérale-Conservatrice*, in «Revue de Philosophie Économique», vol. 1, 2016, pp. 209-229; D. Mansuy, *Notas sobre política y subsidiariedad en el pensamiento de Jaime Guzmán*, in «Revista de ciencia política», vol. 36, fasc. 2, agosto 2016, pp. 503-521.

(termine che Hayek predilige a quello di “capitalismo” perché, afferma, indica che la direzione dell’attività economica è determinata solo dai prezzi e che l’accesso alle attività economiche non è prodotto dall’intervento del governo); l’avversione alla redistribuzione della ricchezza (che Hayek osteggia perché è «precisamente la disuguaglianza dei salari che permette questo livello di produzione»<sup>766</sup>: la povertà, specie in paesi come il Cile, va affrontata con opportune politiche demografiche); il *rule of law* e la sua critica del positivismo giuridico; l’evoluzionismo e i valori che ne sono alla radice (che Hayek afferma essere «da un parte il rispetto della proprietà e della legislazione, dall’altra della famiglia e del matrimonio»<sup>767</sup>). Per dar conto della sua teoria evoluzionista Hayek fa riferimento al concetto di “legge naturale” impiegato da Aristotele e San Tommaso, in quanto legge affermata gradualmente, senza essere disegnata da nessuno. Interrogato sul suo rapporto con la Chiesa, Hayek precisa che, nonostante la Chiesa cattolica romana abbia spesso preso posizioni antiliberali, la «cristianità e il liberalismo sono molto vincolati» e che alcune credenze (in particolare rispetto alla proprietà privata) fondamentali per la civilizzazione sono state mantenute salde nel tempo grazie alla religione. L’intervista si conclude con un invito a esprimere la sua posizione sulla democrazia: Hayek ne fa una «regola sanitaria che permette di disfarsi dei governi che non piacciono»<sup>768</sup> ma soprattutto uno strumento che deve essere limitato assicurando la divisione dei poteri. L’assemblea legislativa dovrebbe essere composta dai membri più meritevoli di una specifica classe, che si assumono la responsabilità di definire le leggi generali di un governo democratico.

Le testimonianze più note di questo secondo viaggio sono, però, le interviste rilasciate al quotidiano *El Mercurio*. Nella prima<sup>769</sup>, dopo aver espresso una serie di giudizi favorevoli sui governi di Ronald Reagan e Margaret Thatcher, viene interrogato in merito alle dittature. Tornando sulle posizioni già espresse in seguito al primo viaggio cileno, Hayek ribadisce che possono essere «sistemi necessari per un periodo di transizione», che, come nel caso del Cile, possono fare da ponte da un governo dittatoriale a uno liberale.

«Come capirete, è possibile che un dittatore governi in modo liberale. Ed è anche possibile che una democrazia governi con una totale mancanza di liberalismo. Personalmente preferisco un dittatore liberale ad un governo democratico privo di liberalismo»<sup>770</sup>.

---

<sup>766</sup> F. A. Von Hayek, *La Fuerza de la libertad*, in «Realidad», anno 2, n. 24, maggio 1981, pp. 27-35, p. 28.

<sup>767</sup> Ibid., p. 31.

<sup>768</sup> Ibid

<sup>769</sup> Alcuni estratti possono essere letti al questo link: <https://puntodevistaeconomico.com/2016/12/21/extracts-from-an-interview-with-friedrich-von-hayek-el-mercurio-chile-1981/>; Altri si trovano in B. Caldwell, J. L. Montes, *Friedrich Hayek and His Visits to Chile*, cit.

<sup>770</sup> Si veda: <https://puntodevistaeconomico.com/2016/12/21/extracts-from-an-interview-with-friedrich-von-hayek-el-mercurio-chile-1981/>

Gli esempi dei governi dittatoriali che Hayek riporta sono il governo di Cromwell, che ha svolto un ruolo di transizione tra il potere reale assoluto e i poteri limitati delle monarchie costituzionali, il regime di Salazar, il governo tedesco del dopoguerra, dove Konrad Adenauer e Ludwig Erhard hanno, a suo avviso, tenuto inizialmente poteri quasi dittatoriali usandoli per stabilire un governo liberale. L'ultimo esempio che riporta è quello dell'Argentina, dove, durante le sue visite è rimasto deluso dalla mancanza di iniziativa politica dei generali della Scuola Militare dopo la caduta di Juan Peron<sup>771</sup>.

«Quando un governo è in una situazione di rottura, e non ci sono regole riconosciute, bisogna creare delle regole per dire cosa si può fare e cosa no. In tali circostanze è praticamente inevitabile che qualcuno abbia poteri quasi assoluti. Poteri assoluti che devono essere usati proprio per evitare e limitare qualsiasi potere assoluto in futuro. Può sembrare una contraddizione che sia proprio io a dire questo, io che chiedo di limitare i poteri del governo nella vita delle persone e sostengo che molti dei nostri problemi sono dovuti, appunto, a troppo governo. Tuttavia, quando mi riferisco a questo potere dittatoriale, parlo esclusivamente di un periodo transitorio. Come mezzo per stabilire una democrazia stabile e la libertà, pulita dalle impurità. Questo è l'unico modo in cui posso giustificarlo - e raccomandarlo»<sup>772</sup>.

Sebbene si sia mostrato che nel medesimo testo in cui Hayek si pone il problema dell'assetto costituzionale da conferire a una società libera egli preveda condizioni eccezionali in cui ricorrere a un governo dittatoriale, risulta ugualmente spiazzante il riconoscimento della capacità di tutelare la libertà individuale a un regime, come quello di Pinochet, dotato di polizia segreta, campi di detenzione, tortura e uccisione arbitraria, dove gli scioperi, le organizzazioni dei lavoratori e i sindacati erano proibiti. Sotto Pinochet né le libertà politiche, né le libertà civili fondamentali erano garantite, pertanto l'unica nozione di libertà concessa era quella economica, che del resto, come si è visto nella lettera in cui Hayek si richiama alla posizione di Thatcher, è la libertà prioritaria e precedente qualunque altra<sup>773</sup>. La difesa di questa libertà dalla «tirannia politica dell'organizzazione razionale», ovvero da politiche sociali promosse da Stati interventisti o pianificatori, in quanto pericolosa forma di «potere illimitato», può richiedere allora l'intervento di una dittatura militare che reprime scientemente le libertà politiche e sociali, per poter riaffermare coercitivamente un ordine liberale di mercato. L'espedito dell'eccezione transitoria difficilmente è in grado di fare i conti con

---

<sup>771</sup> Cfr. T. Undurraga, *Neoliberalism in Argentina and Chile: common antecedents, divergent paths*, «Revista de Sociologia e Política», vol. 23, n. 55, 2015, pp. 11–34.

<sup>772</sup> Tratto da

<sup>773</sup> A. Farrant, E. McPhail, S. Berger, *Preventing the "Abuses" of Democracy: Hayek, the "Military Usurper" and Transitional Dictatorship in Chile?*, in «American Journal of Economics and Sociology», Vol. 71, No. 3, 2012, pp. 513–538.

la contraddittoria concezione della coercizione, delegittimata in quanto impedimento all'esercizio della libertà politica, ma legittimata in quanto strumento di riaffermazione della libertà economica<sup>774</sup>. L'eccezionalismo autoritario segnala quindi una difficoltà, se non un vero e proprio corto circuito, nel discorso hayekiano, il quale, per debellare determinate forme istituzionali costruttiviste, si trova a prescrivere coercitivamente la libertà, facendo di quest'ultima non semplicemente l'ineliminabile principio ultimo dell'ordine catallattico, bensì un prodotto ideologico che muta nel tempo. La dittatura sospende non solo la democrazia e la libertà individuale – preservandola, al più, nella sua forma economica e proprietaria – ma anche quel meccanismo spontaneo, evolutivo e tradizionalistico su cui Hayek aveva fin qui fondato e giustificato le «istituzioni della libertà». Benché egli tenti di evitare il «decisionismo» schmittiano affidando al dittatore il mero compito di «sospendere la costituzione per difenderne l'esistenza» ristabilendo una democrazia limitata<sup>775</sup>, Hayek finisce per cedere sul piano teorico a una «dittatura commissaria»<sup>776</sup> inserita in un quadro costituzionale da difendere<sup>777</sup>, ma, di fatto, sul piano storico a «dittature sovrane»<sup>778</sup>, che vedono «in tutto l'ordinamento esistente uno stato da rimuovere» e mirano, pertanto, a «creare uno stato di cose nel

---

<sup>774</sup> Hayek può essere fatto rientrare fra quelle narrazioni del concetto e della storia dei diritti che presuppongono che dittature e torture non appartengano alla civiltà dell'Occidente moderno. Si tratta di «un fenomeno crudele e arcaico» che «concerne l'«altro», un «altro» nel tempo, confinato in un passato ormai superato, un «altro» nello spazio, che residua al di là dei confini della modernità giuridica occidentale». Alla luce di questo paradigma, è possibile giustificare la dittatura fuori dall'Occidente, ma anche al suo interno, interpretandola attraverso la «categoria dell'eccezione: la sua pratica negli Stati democratici sarebbe da considerarsi come un'anomala deviazione, qualcosa di accidentale e non di essenziale». Si veda G. Silvestrini, *Costruire storie, decostruire paradigmi: la tortura fra democrazia e totalitarismo*, in M. Di Giovanni, C. R. Gaza, G. Silvestrini (a cura di), *Le nuove giustificazioni della tortura nell'età dei diritti*, Perugia, Morlacchi editore, 2017, pp. 175-196.

<sup>775</sup> S. Irving, *Limiting democracy and framing the economy: Hayek, Schmitt and Ordoliberalism*, in «History of European Ideas», vol. 44, n. 1, pp. 113-127, p. 124.

<sup>776</sup> Per Schmitt, che riprende Bodin, la dittatura commissaria ha un fondamento giuridico e prevede la cessione del potere dal sovrano al commissario, la cui funzione si regge su un'ordinanza, non ha carattere permanente e anzi termina una volta portato a compimento il mandato, il suo potere discrezionale è strettamente limitato. La dittatura commissaria sospende la Costituzione in via temporanea, al solo fine di ripristinarla, e suggerisce, inoltre, un'interpretazione estensiva dell'art. 48 della Costituzione weimariana secondo la quale, in tempi eccezionali, il presidente della Repubblica non dovrebbe subire vincoli nell'esercizio del suo potere. Si veda C. Schmitt, *Dittatura*, Bari, Laterza, 1975, p. 43.

<sup>777</sup> Sulle dittature costituzionali si veda C. L. Rossiter, *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton University press, 1948. Affinché si possa parlare di dittatura costituzionale per Rossiter sono necessari i seguenti elementi: 1) nessun assetto dittatoriale può essere instaurato se non è indispensabile alla difesa dello Stato e dell'ordine costituzionale; 2) la decisione d'instaurarlo non può essere affidata a chi eserciterà la dittatura; 3) nessun governo può darvi avvio senza prevedere i termini della cessazione; 4) l'esercizio dei poteri emergenziali deve avvenire nel rispetto delle regole costituzionali; 5) nessuna istituzione o procedura può essere attivata se non è assolutamente necessaria al superamento di una determinata crisi; 6) le misure adottate non possono mai essere permanenti; 7) la dittatura deve essere rappresentativa di tutta la cittadinanza; 8) i detentori di questi poteri d'emergenza sono responsabili per ogni loro azione e decisione; 9) anche la decisione di porre termine alla dittatura non deve essere rimessa al dittatore; 10) nessuna dittatura costituzionale può essere prolungata oltre la soluzione della crisi; 11) la fine della dittatura deve comportare il ritorno il più possibile completo alle condizioni politiche preesistenti alla crisi.

<sup>778</sup> La dittatura sovrana «non sospende una costituzione vigente facendo leva su un diritto da essa contemplato, e perciò stesso costituzionale», essa cioè non si richiama ad una costituzione già in vigore, ma ad una ancora da attuare» e fa leva su un *pouvoir constituant* che non può essere eliminato da alcuna costituzione contraria; C. Schmitt, *Dittatura*, cit., pp. 149-151. Sulle ambiguità della distinzione fra dittatura commissaria e dittatura sovrana e sul facile slittamento della prima nella seconda si veda A. A. Martino, *Osservazioni sulla definizione di "dittatura"*, in «Il politico», vol. 43, n. 2, pp. 273-294, 1978; P. P. Portinaro, *Dittatura. Il potere dello Stato di eccezione*, in «Teoria politica Nuova serie Annali [Online]», 9 | 2019.

quale sia possibile imporre una costituzione ritenuta come autentica»<sup>779</sup>. Il ricorso al regime dittatoriale, che comporta la violazione della «forma giuridica» da parte della «prassi esecutiva»<sup>780</sup>, indica il punto di frattura e di mancata tenuta della «costituzione della libertà» hayekiana, la cui difesa richiede di far leva su quegli elementi del conservatorismo che Hayek aveva sempre rifiutato: la verticalità del comando e dell'autorità, il governo degli uomini e non delle leggi, la dipendenza da una volontà arbitraria, la negazione totale della libertà di scelta.

#### 6.4. La disciplina morale dell'ordine proprietario

La quarta antinomia è quella relativa alla concezione della morale del conservatorismo e del liberalismo, definita da Hayek, nel primo caso, in termini essenzialistici e finalistici, nel secondo caso, in termini formali, «impersonali» e ateleologici. Se per i conservatori, secondo Hayek, non è possibile mediare con chi ha valori morali diversi dai loro, per il liberale «le credenze morali relative a questioni di comportamento non direttamente interferenti con la sfera privata altrui non giustificano la coercizione»<sup>781</sup>.

Come si è già visto, le norme morali per Hayek sono quelle più importanti perché, sebbene meno vincolanti rispetto al diritto, producono una regolarità e dunque una prevedibilità dei comportamenti individuali che facilita la vita sociale e ne garantisce uno svolgimento ordinato. Il carattere evolutivo delle norme, la loro riformabilità meramente graduale, così come il loro carattere autoritativo dovuto al valore riconosciuto alla tradizione che esse incarnano sono già state indagate. Ora, se nel poscritto Hayek afferma che per il liberale «gli ideali morali o religiosi non possono costituire oggetto di coercizione», interessa qui interrogare il rapporto fra morale e religione, la funzione che esse svolgono nell'ordine cosmico e il loro presunto carattere meramente formale.

In *The Fatal Conceit*, ultima importante opera di Hayek, egli propone una riflessione inedita rispetto alle opere precedenti in merito al rapporto fra religione, tradizione e norme di mera condotta. Dopo le concessioni fatte alla «dittatura transitoria» al costo del crollo della tenuta del suo «ordine della libertà», questo testo rappresenta per Hayek l'occasione per riaffermare la forza e la coerenza della tradizione morale oltre ogni contingente atto di volontà. In *The Fatal Conceit* Hayek mostra un conflitto intimo dell'essere umano fra due attitudini antitetiche che ha informato la «storia della civilizzazione». Da una parte ci sono i tipi di «atteggiamenti ed emozioni appropriate al comportamento nei piccoli gruppi in cui l'umanità ha vissuto per più di centomila anni, dove i

---

<sup>779</sup> C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 149.

<sup>780</sup> C. Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 576.

<sup>781</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 666.



compagni conosciuti hanno imparato a servirsi l'un l'altro e a perseguire obiettivi comuni»<sup>782</sup>. Questi atteggiamenti «arcaici», «primitivi» e «tribali» sono stati ereditati, secondo Hayek, dal razionalismo, dall'empirismo, dall'edonismo e dal socialismo. Dall'altra parte, c'è un'interazione fra un grande numero di persone impegnate, in gran parte pacificamente anche se in modo competitivo, a perseguire fini diversi in collaborazione con migliaia di persone, nel rispetto di istituzioni, sistemi morali e tradizioni evolute nel corso della storia. Le istituzioni e le «pratiche della morale tradizionale e del capitalismo» non sono razionalmente afferrabili e giustificabili. La moralità si colloca, secondo Hayek, «fra l'istinto e la ragione» e l'ordine di principi che le corrisponde si afferma per via evolutiva e competitiva, non perché soddisfa le tensioni morali di tutti: «l'evoluzione», conclude Hayek, «non può essere giusta»<sup>783</sup>. L'osservanza delle norme morali in un «ordine esteso» riesce, secondo Hayek, a permanere di fronte agli istinti solidaristici e a posizioni contrarie al regime di norme esistente, non solo perché il processo evolutivo seleziona quei gruppi che si comportano in modo tale da sopravvivere e riprodursi nella Grande Società, ma anche perché ad agevolare la riproduzione di quell'ordine contribuiscono costumi, tradizione e «totem e tabù, o credenze magiche o religiose»<sup>784</sup>. Questo significa che l'obbedienza a norme di condotta insondabili e non del tutto comprensibili è garantito non solo dal contenuto autoritativo della tradizione che esse incarnano, ma anche dalla credenza religiosa, pensata da Hayek proprio come «guardiana della tradizione». Esiste dunque una connessione storica tra la religione e i valori che hanno plasmato e promosso la nostra civiltà provata dal fatto che sono sopravvissute solo quelle religioni «che sostengono la proprietà e la famiglia»<sup>785</sup>. Hayek non entra nel merito dell'esistenza di Dio, né dei contenuti della religione, ma fa della credenza religiosa un altro rilevante operatore ideologico della catallassi, cioè «una falsa ragione che influenza gli uomini a fare ciò che è richiesto per mantenere l'ordine»<sup>786</sup>. La reverenza fideistica predisporrebbe dunque alla sottomissione alla tradizione e alle sue norme morali. In un'intervista del 1979 Hayek afferma, in merito alla sua lettura della religione: «non ho mai argomentato pubblicamente contro la religione, perché sono d'accordo che la maggior parte delle persone ne abbia bisogno»<sup>787</sup>, perché è solo attraverso la religione che le tradizioni essenziali possono essere mantenute: «forse ciò che molte persone intendono parlando di Dio è solo una personificazione di quella tradizione di morale o di valori che mantiene viva la loro comunità»<sup>788</sup>.

---

<sup>782</sup> F. A. Von Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 135.

<sup>783</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>784</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>786</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>787</sup> Citato in E. Dekker, *Left Luggage: Finding the Relevant Context of Austrian Economics*, in «Review of Austrian Economics», vol. 29, 2016, p. 114.

<sup>788</sup> F. A. Von Hayek, *The Fatal Conceit*, cit., p. 140.

La religione è quindi difesa non per un'attestazione del valore di verità della sua dottrina, ma piuttosto attraverso un argomento di carattere pragmatico: esse, infatti, instillano l'umiltà e la volontà di «inchinarsi a forze e obbedire a principi che non possiamo sperare di comprendere pienamente, ma dai quali dipende il progresso e persino la preservazione della civiltà». La difesa della tradizione e della religione non contravviene quindi l'esercizio della libertà, ma, al contrario, protegge il processo evolutivo della società. Per Hayek, la religione è «uno scudo estremamente efficace contro il pericolo razionalista e costruttivista che vorrebbe introdurre l'egualitarismo sociale e la permissività morale, conseguenze ineluttabili dello Stato sociale»<sup>789</sup>.

Dunque, se è vero che la religione non è prescritta dal “liberalismo” hayekiano coercitivamente e in termini sostanziali, essa è comunque valorizzata come strumento per rendere effettiva l'obbedienza alle norme morali, in maniera affatto estranea al pensiero conservatore. Del resto, sottolinea Hayek, «la coercizione può essere ridotta solo laddove ci si può aspettare che gli individui si conformino volontariamente ai principi morali»<sup>790</sup>. La funzione della morale nel *cosmos* hayekiano non è, quindi, pedagogica e finalizzata alla realizzazione di un ordine virtuoso, ma è prioritariamente di carattere disciplinante: «ciò che interessa la società è la condotta, non l'opinione; se solo le nostre azioni sono buone e giuste, non importa se le nostre opinioni sono sbagliate»<sup>791</sup>.

Tuttavia, benché Hayek attribuisca alle norme morali un carattere formale, la tradizione e la religione sono usate per giustificare una specifica «civiltà», i cui principi non necessariamente «consentono di lavorare», come sostiene Hayek nel poscritto, «con chi ha valori morali diversi dai suoi»<sup>792</sup>. Come si è appena mostrato, il conflitto fra istinti morali atavici e regole morali deve risolversi, per garantire la conservazione dentro la Grande Società, a favore delle seconde: la solidarietà e l'altruismo devono essere subordinate al perseguimento dell'interesse personale e alla competizione. La libertà per Hayek non è naturale, ma è «un artefatto della civiltà che ha liberato gli uomini dagli ostacoli del piccolo gruppo»: fu infatti resa possibile «dall'evoluzione graduale della disciplina della civiltà che è allo stesso tempo la disciplina della libertà»<sup>793</sup>. Questa disciplina è indotta da norme che per Hayek sono «astratte e impersonali», ma che, nondimeno, hanno lo specifico fine di «permettere all'individuo di costruirsi una sfera individuale protetta in cui nessun altro ha il permesso di interferire»<sup>794</sup>. Come già è stato detto, attraverso gli argomenti dell'evoluzione, della tradizione e della civiltà viene giustificato uno specifico ordine economico e morale: l'ordine di mercato. Hayek respinge infatti l'idea che il mercato difetti di un sicuro fondamento morale: se la sua legittimazione

---

<sup>789</sup> P. Dardot, C. Laval, P. Sauvetre, H. Guéguen, *Le choix de la guerre civile*, cit., p. 163.

<sup>790</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 147.

<sup>791</sup> F. A. Von Hayek, *The Fatal Conceit*, cit., p. 157.

<sup>792</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 666.

<sup>793</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 543.

<sup>794</sup> *Ibid.*

è venuta a mancare non è perché non dispone di una morale, ma perché «è stato permesso che gli istinti morali del socialismo – inadatti e dannosi – dominassero nei dibattiti pubblici»<sup>795</sup>. La tradizione ha, infatti, tramandato un «moralità relativa al sesso e alla famiglia», ma anche «tradizioni morali come la proprietà privata, il risparmio, lo scambio, l'onestà, la veridicità, il contratto»<sup>796</sup>. L'agente del mercato, in quanto soggetto morale, è «l'uomo prudente, il buon marito e il bravo commerciante che si preoccupa del futuro della sua famiglia e dei suoi affari accumulando capitale»<sup>797</sup>. Nell'ordine cattolico la libertà non è un concetto astratto, né mera assenza di coercizione, ma coincide con la proprietà e la responsabilità individuale. Essa infatti rifiuta la sovrapposizione con «una libertà collettiva», con una «capacità fisica di fare quello che voglio», né con un «potere collettivo sulle circostanze»<sup>798</sup>. Dunque, più che pensare un ordine capace di far convivere credenze divergenti, in nome della libertà e della tradizione Hayek difende una morale proprietaria e individualista contro l'atavismo egualitarista attribuito tanto a tribù arcaiche, quanto al socialismo. Come nota Wendy Brown, in Hayek «la libertà, più che essere limitata dalla tradizione morale, è parzialmente costituita da essa. Al contrario, la libertà morale, più che essere sfidata da schemi di giustizia politicamente imposti, è distrutta da essi»<sup>799</sup>. Proprietà, eredità, contratto, famiglia e matrimonio sono dunque gli istituti della sfera personale protetta che non solo devono essere tutelati da ingerenze statali, ma che si evolvono sinergicamente a «norme di mera condotta» sanzionate dall'autorità della tradizione che adeguano gli individui all'ordine proprietario e familistico. La convergenza, se non la vera e propria inscindibilità, di libertà, proprietà e tradizione nella morale del rifondato liberalismo hayekiano segna evidentemente una congruenza con il conservatorismo che permette di contrastare la «presunzione fatale» di quelle dottrine politiche e morali collettivistiche e egualitarie.

## 6.5. Il pensiero della disuguaglianza: differenze, gerarchie e mercato

L'ultima antitesi individuata nel poscritto è quella che verte intorno alla concezione della gerarchia che, secondo Hayek, è concepita dai conservatori come fissa e preservata mediante autorità, mentre per i liberali è pensata come ineliminabile “disuguaglianza mobile” fra individui, che non deve essere trasformata per mano dello Stato in privilegio. «Il liberale», riconosce Hayek, «non è un egualitario»<sup>800</sup> perché «la libertà necessariamente produce disuguaglianze»<sup>801</sup>. L'unica accezione di

---

<sup>795</sup> A. Gamble, *Friedrich A. Von Hayek*, cit., p. 71.

<sup>796</sup> F. A. Von Hayek, *The Fatal Conceit*, cit., pp. 66-67.

<sup>797</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 544.

<sup>798</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., pp. 72-77.

<sup>799</sup> W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, cit., p. 97.

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 667.

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 181.

uguaglianza accolta da Hayek è quella di «uguaglianza davanti alle legge»: la sola che pone le condizioni per la libertà.

Sebbene Hayek sia attento a condannare le differenze di *status*, in quanto «posti assegnati che ciascun individuo occupa nella società» in virtù di privilegi, non esita a negare «che gli uomini siano tutti uguali» perché sin dall'inizio la loro posizione è determinata da istituzioni come «la famiglia, l'eredità patrimoniale e l'istruzione»<sup>802</sup>. La famiglia «trasmette benefici cumulabili attraverso generazioni», definibili sia in termini di eredità materiale, sia di eredità culturale, cioè di quel patrimonio di «morale, gusti e conoscenza» attraverso i quali l'individuo viene immesso nella società. Essa, dunque, fornisce un capitale sociale e culturale, simbolico e materiale, distribuito in maniera differente nei diversi nuclei, che posiziona gli individui asimmetricamente in società e offre loro prospettive diverse. «La funzione della famiglia di trasmettere gli standard e la tradizione è strettamente collegata con la possibilità di trasmettere beni materiali»<sup>803</sup>: in quanto istituzione che promuove la trasmissione della tradizione e della proprietà, la famiglia è, nell'ordine hayekiano, la fondamentale leva della riproduzione societaria. Come si è già visto, infatti, essa è riconosciuta «come unità legittima quanto l'individuo»<sup>804</sup> e, insieme alla proprietà, è l'istituto che pone le condizioni per lo sviluppo della «società libera». Essa è l'organo conservatore che catalizza l'evoluzione sociale e culturale incanalandola in forme differenziate di ricchezza privata ed eredità morale e che assicura che non ci siano cesure nette con le generazioni passate. Difficilmente, infatti, la famiglia, per Hayek, potrebbe ammettere la rivoluzione sessuale poiché essa rovescia *in toto* pratiche e costumi che hanno informato tanto l'istituzione familiare, quando la società (non è un caso, infatti, che molte delle riflessioni hayekiane sulla famiglia si affermino negli anni in cui le donne cominciano collettivamente a metterla in discussione, contestando congiuntamente il matrimonio e le gerarchie che esso istituzionalizza)<sup>805</sup>. La famiglia è valorizzata da Hayek, al pari della comunità, in quanto organo che per via della «collaborazione volontaria» può offrire quanto si usa chiedere all'«azione coercitiva dello Stato»<sup>806</sup>, cioè servizi privati sostitutivi dello Stato sociale, ostacolandone l'intervento livellante.

Le disuguaglianze prodotte dai meccanismi ereditari famigliari, definite da Hayek «inevitabili»<sup>807</sup>, si associano ad abilità, fortuna e circostanze specifiche che determinano il differente posizionamento sociale di ciascuno individuo. L'ordine della società si basa infatti «su frustrazioni costanti e non

---

<sup>802</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 187.

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>804</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 78.

<sup>805</sup> E. Feser, *Hayek on Tradition*, cit., p. 25.

<sup>806</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>807</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 340.

intenzionali di alcuni sforzi, che vengono quindi scoraggiati dall'insuccesso».<sup>808</sup> Per questo, «una società libera può funzionare o conservarsi», sottolinea Hayek, «solo se i suoi membri ritengono giusto che ciascun individuo occupi il posto conseguente alla propria azione e l'accettino come tale»<sup>809</sup>, c'è quindi bisogno che ciascuno si ritenga responsabile del successo e del fallimento delle proprie azioni. Anche quando «i membri di un folto gruppo condividono e reciprocamente sopportano il senso di ingiustizia», è necessario accogliere «il cambiamento sfavorevole degli eventi» ed accettarlo. Il mercato, quindi, si regge su asimmetrie e produce disuguaglianze, che vanno però accolte in quanto regole del gioco e pensate come esito dell'esercizio di libertà. Da questo punto di vista, la condizione del lavoratore indipendente – rispetto al lavoratore subordinato che semplicemente «obbedisce ed esegue», ha reddito fisso e non si prende responsabilità – è la condizione di maggiore libertà e dinamicità in un sistema competitivo, al costo, da Hayek valutato positivamente, di «non distinguere più vita privata e vita di lavoro» perché «il lavoro diventa per lui un modo di plasmare un programma di vita»<sup>810</sup>. Non è il merito a determinare le ricompense materiali: «il merito indica il carattere morale dell'azione e non il valore del risultato di essa», pertanto, i premi che una società libera offre per i risultati conseguiti servono a stimolare l'impegno, «tuttavia gli stessi premi andranno a chiunque produce quei risultati senza tener conto dello sforzo»<sup>811</sup>. Indipendentemente da come ci si arriva, ciò che conta è raggiungere determinati risultati definiti della concorrenza e assumersene la responsabilità. La ricerca di «un mercato per le proprie doti» necessita una libertà di scelta e una possibilità di assumersi rischi che verrebbero annullate tanto se la responsabilità fosse «collettiva e di un gruppo» quanto se fosse statale. Le differenze individuali non richiedono, infatti, secondo Hayek, diversità di trattamento al fine di garantire un'uguale posizione degli individui in società perché ciò comporterebbe un'«ulteriore e discriminatoria coercizione»<sup>812</sup>. La pretesa di «uguaglianza di fatto» finisce infatti, per inficiare l'uguaglianza di diritto, cioè, come già detto, l'unica vera forma di uguaglianza: è in questo senso che, per Hayek, «la giustizia sociale minaccia la Grande Società»<sup>813</sup>. L'uguaglianza, infatti, impedisce la concorrenza, «porta a condannare come antisociale il perseguimento degli interessi individuali»<sup>814</sup> e a violare il principio dell'uguale trattamento sotto il governo delle leggi garantendo così spazio di manovra a poteri discrezionali e discriminatori. La conseguenza della ricompensa di gruppi colpiti da particolari difficoltà è l'apertura alle illimitate richieste di tutti coloro che ritengono minacciata la propria

---

<sup>808</sup> Ibid., p. 188.

<sup>809</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 161.

<sup>810</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 235.

<sup>811</sup> Ibid., p. 197.

<sup>812</sup> Ibid., p. 184.

<sup>813</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 337.

<sup>814</sup> Ibid., p. 346.

posizione. La giustizia sociale «è diventato lo slogan usato da tutti i gruppi il cui status tende a deteriorarsi, quindi un pretesto per la rivendicazione di privilegi da parte di interessi particolari»<sup>815</sup>. Essa è stata «il cavallo di Troia» tramite il quale ha fatto il suo ingresso il «totalitarismo»<sup>816</sup> perché è diventata uno strumento di rivendicazione di potere da parte di interessi organizzati. È secondo Hayek la burocrazia a creare «gerarchie» e il socialismo a portare «un nuovo ordine classista, arbitrario e più rigido del precedente» perché, eliminando la concorrenza, priva gli individui della libertà economica e definisce *a priori* il reddito, il salario, il ruolo e la posizione che ciascuno deve avere in società. Lo Stato sociale è per Hayek uno «Stato assistenziale» che «usa poteri coercitivi per garantire a persone specifiche cose particolari» e un «potere paternalistico» per controllare «gran parte del reddito della comunità e assegnarlo agli individui nella forma e misura che giudica sia loro necessario o di cui li ritiene meritevoli»<sup>817</sup>. La sicurezza sociale corrisponderebbe, in questo senso, alla «vecchia legge in favore dei poveri, adattata alle condizioni moderne», necessaria se non altro «nell'interesse di chi vuol essere protetto da atti disperati provocati da bisognosi»<sup>818</sup>. Il principio di redistribuzione egualitaria che giace alla base della logica interventista dello Stato sociale cela gli effetti di alcune sue misure: le pensioni sono pagate a spese di chi ancora deve lavorare e che smetterebbe di lavorare se disponesse di tale reddito. Allo stesso modo, la richiesta di un servizio sanitario gratuito, presente, per esempio, nel Piano Beveridge, presuppone che «la necessità di cure mediche sia di solito oggettivamente accertabile e tale da dover essere sempre pienamente soddisfatta, senza tener conto delle ragioni economiche»<sup>819</sup>, mentre invece, in un campo in continuo progresso ciò che può essere fornito a tutti è un servizio di livello «medio-scadente», che potrà essere progressivamente migliorato solo se prima si investirà in servizi di alto livello per pochi. Tuttavia, non tutte le forme di sovvenzioni sono per Hayek illegittime, ma bisogna valutarle non in termini di vantaggi diretti degli interessati, ma di «vantaggi generali»: questo implica, per esempio, che i sussidi sono «legittimi strumenti politici non come mezzo di redistribuzione del reddito, ma solo come modi di servirsi del mercato per fornire servizi che non possono essere ristretti a chi singolarmente non li paga»<sup>820</sup>. Essi cioè non devono essere usati per ovviare agli effetti del mercato, ma in quanto sue funzioni interne. Complessivamente, lo Stato in una «società libera», pur dovendo cercare di fornire un minimo uniforme a quanti non possono mantenersi autonomamente e di ridurre la disoccupazione attraverso politiche monetarie, «dovrebbe lasciare agli sforzi volontari e concorrenti ogni necessaria previdenza atta a mantenere gli

---

<sup>815</sup> Ibid., p. 352.

<sup>816</sup> Ibid., p. 346.

<sup>817</sup> Ibid., p. 468.

<sup>818</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 505.

<sup>819</sup> Ibid.

<sup>820</sup> Ibid., p. 473.

standard abituali»<sup>821</sup>. Da questo punto di vista, le comunità e le associazioni volontarie sono invocate in quanto «antidoto» contro lo sviluppo del *welfare State*<sup>822</sup>.

La minaccia più pericolosa al governo della legge è rappresentata per Hayek dai sindacati operai. In quanto soggetto collettivo, epistemologicamente negato da Hayek, portatore di istanze egualitarie e di una pretesa di potere e di giustizia redistributiva, il sindacato è una forte minaccia per l'ordine di mercato ed è infatti presentato come agente di «coercizione contro tutti i principi di libertà sotto la legge»<sup>823</sup>. Fissando i salari al di sopra di quanto sarebbe determinato dal mercato, il sindacato impedirebbe di lavorare a tutti i lavoratori che vogliono essere impiegati e imporrebbe l'aumento salariale esclusivamente per i suoi iscritti a discapito degli altri. Effetti nefasti dell'intervento sindacale sono la restrizione della mobilità della mano d'opera, l'inflazione e il calo della produttività. Per queste ragioni i sindacati, insieme all'imposizione fiscale, sono spesso un fattore deterrente per gli investitori. Creando «effetti di monopolio nell'offerta dei diversi tipi di manodopera, i sindacati impediscono alla concorrenza di agire da efficace regolare dell'allocazione delle risorse»<sup>824</sup>, intralciando così il funzionamento del mercato. Il diritto di sciopero difeso dai sindacati «difficilmente si può considerare inalienabile» perché, nel caso dei lavoratori subordinati, dovrebbero vigere contratti e dunque oneri a lungo termine che rendano «illegale ogni tentativo concertato di sottrarsi a quegli obblighi»<sup>825</sup>. Attraverso la difesa della libertà economica come tassello ineliminabile di una società libera, viene così condannato tanto l'intervento statale, quanto l'azione sindacale volta correggere e contrastare le disuguaglianze prodotte dal mercato e necessarie a stimolare il meccanismo concorrenziale.

Un altro importante strumento pensato per limitare la possibilità di intervento in termini redistributivi da parte dello Stato e, più in generale, per limitare la sovranità nazionale, è il federalismo. Insieme a Lionel Robbins, Hayek è membro del comitato degli economisti della Federal Union, un'organizzazione fondata nel 1938 che promuoveva la forma federale. In un articolo del 1939<sup>826</sup> Hayek elabora un modello di federazione globale del libero commercio che avrebbe dovuto minare la «solidarietà di interessi» fra gruppi che hanno medesime prospettive economiche, per tutelare invece l'interdipendenza delle economie e la divisione internazionale del lavoro. Nell'articolo egli introduce una logica di limitazione dei poteri dello Stato-nazione: l'integrazione politica presuppone,

---

<sup>821</sup> Ibid., p. 532.

<sup>822</sup> Sul ruolo della comunità nel sistema economico e sociale hayekiano si veda V. Haidar, *El neoliberalismo y el problema de como "vivir juntos"*. *La comunidad en la obra de Friedrich Hayek*, in «Revista Estudios Politicos», n. 5, 02/2012, pp. 104-123.

<sup>823</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 482.

<sup>824</sup> Ibid., p. 487.

<sup>825</sup> Ibid., p. 482.

<sup>826</sup> F. A. Von Hayek, *Economic Conditions of Inter-State Federalism*, in «New Commonwealth Quarterly», Vol. V, n. 2, 1939, pp. 131-149.

secondo Hayek, l'integrazione economica, pertanto, se si vogliono evitare le pressioni disgregative prodotte dalle politiche protezionistiche statali, una federazione stabile deve disporre di un mercato comune senza impedimenti alle interazioni economiche e al movimento attraverso i confini<sup>827</sup>. Il fondamento costituzionale della federazione è, quindi, il comune regime economico, piuttosto che l'obbligazione politica: «la federazione è quindi un potere sovraordinato agli Stati per garantire il loro rispetto della costituzione economica»<sup>828</sup>. Nel modello federale non solo la maggiore mobilità tra gli Stati renderebbe necessario evitare ogni tipo di tassazione che possa spingere il capitale o il lavoro altrove, ma ci sarebbero anche notevoli difficoltà con molti tipi di tassazione indiretta. Inserito nella rete di flussi del capitale, lo Stato deve porre «le condizioni nazionali per la globalizzazione del capitale», fornendogli, per l'appunto, un'esenzione fiscale ottimale, assicurandogli tutte le protezioni necessarie alla sua massima redditività e le facilitazioni indispensabili alla sua mobilità<sup>829</sup>. Ponendo lo Stato sotto il giogo delle leggi internazionali, la federazione gli sottrae la sua posizione monopolistica e, inserendolo in un ordine competitivo transnazionale in cui sia le risorse naturali che i vari tipi di capitale finanziario, industriale e umano sono contesi, diminuisce il suo margine di intervento sulle politiche economiche. La costituzionalizzazione dell'ordine economico globale mediante la forma federale sarebbe dunque finalizzata a sottrarre alla politica nazionale e ai suoi strumenti di pianificazione la gestione autonoma delle politiche economiche e sociali. Essa infatti permetterebbe di governare lo spazio globale di mercato attraverso «l'effetto disciplinante dei flussi economici»<sup>830</sup> sulla gestione delle risorse, ostacolando un'allocazione di beni secondo una logica di uguaglianza o giustizia sociale su ampia scala.

Complessivamente, per quanto Hayek non teorizzi gerarchie naturali e fisse e teorizzi nel mercato solo rapporti di coordinazione e non di subordinazione, si trova poi a riconoscere da un lato le disuguaglianze prodotte «tradizionalmente» dagli istituti della famiglia e dell'eredità, dall'altro quelle prodotte dalla «sovranità della legge» e dalla «dura disciplina del mercato». La crociata condotta contro lo Stato sociale «conferma che il sistema politico è tutt'altro che indifferente ai processi societari, sebbene l'attività di governo non miri a modificare la condizione di società, ma a confermarne le dinamiche, le posizioni di potere e le strutture di dominio»<sup>831</sup>.

In conclusione, dunque, sebbene Hayek attribuisca l'istituzione e la difesa delle gerarchie ai conservatori, in realtà il suo convinto anti-egualitarismo lo porta non solo ad ammettere la necessità

---

<sup>827</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 63.

<sup>828</sup> M. Ricciardi, *Costituzionalismo e crisi. Sulle trasformazioni del paradigma economico dell'ordine*, in «Giornale di storia costituzionale», vol. 32, n. 11, 2016, pp. 101-118, p. 107.

<sup>829</sup> P. Dardot, C. Laval, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020, p. 15.

<sup>830</sup> Q. Slobodian, *Globalists*, cit., p. 103.

<sup>831</sup> M. Ricciardi, *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, cit., p. 288.



per l'ordine di strutture societarie, come la famiglia, che trasmettono di generazione in generazione un capitale economico, sociale e culturale differenziato che situa gerarchicamente gli individui in società, ma fa delle disegualianze al contempo un presupposto e un prodotto ineliminabile del mercato, opponendosi strenuamente a interventi correttivi di tali asimmetrie.

Il confronto fin qui sviluppato fra il liberalismo difeso nel poscritto di *The Constitution of Liberty* e quello elaborato nelle tre principali opere della maturità di Hayek – *The Constitution of Liberty*, *Law, Legislation and Liberty* e *The Fatal Conceit* – ha permesso di far emergere quelle contraddizioni interne alla dottrina hayekiana, mediante le quali è stato possibile spiazzare l'uso dualistico e dicotomico delle categorie di liberalismo e conservatorismo e di portarne alla luce i punti di convergenza e articolazione. Si è così potuto mostrare come l'apparato concettuale conservatore sia utilizzato da Hayek in quanto operatore ideologico dell'ordine di mercato. Esso infatti permette di far valere, in quanto valori tradizionali sedimentati nel tempo e comprovati dalla selezione, i medesimi principi – *in primis* la proprietà – che servono a fondare e insieme garantire l'ordine di mercato e la disciplina della libertà contro il regime dell'uguaglianza. In questo senso, come si è visto, l'evoluzionismo riformatore ma antirivoluzionario, il ricorso all'autorità della tradizione e della religione, la centralità conferita all'istituto della famiglia e l'ammissione di un eccezionalismo autoritario permettono ad Hayek di affermare la valenza inoppugnabile dell'ordine proprietario. Il nucleo conservatore del “neoliberalismo” hayekiano assicura la riproduzione di tale ordine perché ne fa l'esito di principi ultimi incontestabili, accolti perché trasmessi in forma consuetudinaria, come parte di un ordine tradizionale che trae dal processo selettivo dell'evoluzione sociale e dalla pretesa congruenza con la «civiltà occidentale», la sua comprovata efficacia. La fondamentale prescrizione hayekiana di «volontaria obbedienza» all'ordine spontaneo del mercato e della morale – che non deve essere intralciato né dallo Stato, né dalla democrazia –, incardina così il dinamismo della Grande Società entro il perimetro di specifiche norme tradizionali che ne garantiscono la tenuta nel tempo: la libertà deve svilupparsi nel rispetto della disciplina, l'innovazione nel rispetto dell'eredità, l'evoluzione nel rispetto della stabilità, la coordinazione nel rispetto dell'autorità, la democrazia nel rispetto della costituzione economica.



### Capitolo 3

#### Irving Kristol e il neoconservatorismo americano. Istituzionalizzare l'ordine di mercato in tempi turbolenti

A partire dagli inizi degli anni Sessanta l'ordine di mercato sconta, negli Stati Uniti, una nuova crisi di legittimità. Il *liberal consensus* aveva perso la sua coesione e, alla fine degli anni Cinquanta, le crescenti discrasie interne ne avevano prodotto la rottura. Mentre le istanze della *New Left* e le proteste contro la guerra in Vietnam avevano creato frizioni sempre più insanabili nel campo liberale, i movimenti femministi, dei neri, degli studenti, degli omosessuali che esplodono in questi anni ne fanno saltare l'universalismo consensualista portando alla luce le gerarchie su cui era stato costruito. Il mercato, la cultura del consumo, le disuguaglianze marcate dal sesso e dalla razza cominciano, così, a essere messi radicalmente in questione<sup>832</sup>.

La tenuta dell'ordine liberale era già stata fatta vacillare in Europa a partire dal dopoguerra, dove però, come si è visto nei capitoli precedenti, erano stati prioritariamente i movimenti e partiti socialisti a fare dell'egualitarismo e della giustizia redistributiva i principi cardine di un nuovo progetto di società. Se in Europa coloro che già negli anni Quaranta si erano riproposti di ripristinare la tradizione liberale – evitando di riprodurre gli errori tanto del *laissez-faire* quanto del keynesismo – si erano ribattezzati neoliberali, negli Stati Uniti i difensori delle istituzioni liberali tradizionali, costretti ad allontanarsi dal *liberalism* per le sue derive interventiste e redistributive, prendono il nome di neoconservatori.

Il neoconservatorismo nasce negli Stati Uniti in questa fase di transizione, in cui l'irruzione imprevista della *New Left* spiazza le categorie politiche di «liberalismo» e «conservatorismo» e porta alla ridefinizione degli schieramenti politici. Le istituzioni preposte ad assicurare l'ordine sociale – la famiglia, la tradizione, la comunità, la morale, la religione – vengono sottoposte a una critica feroce, richiedendo anche in questo caso di ripensare e ridefinire i principi che possono governare la società. I neoconservatori muovono dall'assunzione che il mercato, in quest'epoca turbolenta, non possa legittimarsi autonomamente, ma abbia bisogno, per riprodursi, proprio delle istituzioni conservatrici che sono sotto attacco. Per riaffermare l'economia di mercato e la sua disciplina non si possono,

---

<sup>832</sup> Per un quadro sulle trasformazioni e i movimenti che attraversano gli Stati Uniti negli anni Sessanta si vedano: R. P. Carlisle, J. G. Golson (a cura di), *America in revolt during the 1960s and 1970s*, Santa Barbara, Calif, ABC-CLIO, 2008; J. R. Greene, *America in the sixties*, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press, 2010; H. Brick, C. Phelps, *Radicals in America: the U.S. Left since the Second World War*, New York, NY, Cambridge University Press, 2015.

quindi, impiegare esclusivamente gli strumenti economici, ma è necessario ripristinare la cogenza di precetti normativi come quelli forniti dalla morale e dalla religione al fine di porre argini alle trasformazioni in corso e di indurre un senso di obbligazione e responsabilità verso l'ordine capitalistico esistente.

A questa crisi politica i neoliberali americani reagiscono, complessivamente, denunciando lo smisurato interventismo statale inaugurato dal liberalismo rooseveltiano, portato all'estremo dalla *Great Society* di Lyndon Johnson, e riaffermando il mercato come strumento prioritario di organizzazione della società. Mises e Hayek, arrivati a Chicago rispettivamente nel 1940 e nel 1950, vengono in questa fase considerati conservatori, ma definiti *libertarians* in virtù di un supposto approccio economicista, incurante dei valori e delle istituzioni extra-economiche. È, infatti, a questa altezza che si afferma l'interpretazione, ancora oggi invalsa in buona parte della storiografia, del neoliberalismo come teoria del mercato, inteso come entità autoregolantesi in cui gli individui agiscono esclusivamente sulla base della razionalità economica. Questa lettura non è smentita dai neoconservatori – e in particolare dal loro *godfather*, Irving Kristol – che attribuiscono all'economicismo e al libertarismo dei neoliberali l'incapacità di dotarsi di un apparato etico in grado di giustificare l'ordine di mercato e limitare le tensioni insubordinate che attraversano la società americana. Tentando di superare i limiti attribuiti al neoliberalismo, il neoconservatorismo americano interroga allora le condizioni politiche, morali e religiose dell'ordine di mercato al fine di ristabilire il contestato principio d'autorità che presiede alla sua riproduzione.

Riconoscendo nel problema politico da cui muove il neoconservatorismo, nella sua istanza d'ordine e nella sua «politica del limite» i medesimi tratti individuati al cuore del momento conservatore del neoliberalismo, questo capitolo si propone di analizzare, attraverso gli scritti di Irving Kristol, la dottrina neoconservatrice della «prima fase»<sup>833</sup> e di interrogarne le convergenze e le divergenze con il nucleo politico conservatore del neoliberalismo. Sebbene Kristol critichi congiuntamente Hayek e Friedman, tale operazione si avvarrà prioritariamente del confronto con il pensiero di Hayek. Questa scelta non implica la sovrapposizione e l'omogeneizzazione delle teorie dei due neoliberali, di cui anzi si riconoscono chiare differenze, in particolare – ai fini di questa ricerca – legate alla ritrosia di Friedman a ricorrere esplicitamente al conservatorismo. Piuttosto essa consente di mettere a confronto l'analisi dello specifico conservatorismo di mercato elaborato da Kristol con gli esiti del capitolo precedente, dedicato a Hayek.

Dunque, pur nella loro specificità, il neoliberalismo e il neoconservatorismo sono qui interpretati come risposte a una crisi dell'ordine sociale, intese a ripristinare l'ordine gerarchico del mercato

---

<sup>833</sup> Per la divisione delle tre epoche del neoconservatorismo si veda J. Vaïsse, *Neoconservatism. The Biography of a Movement*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

attraverso la sua istituzionalizzazione. Alcune letture critiche hanno iniziato a riconoscere alla radice delle due dottrine non solo un comune progetto economico, ma anche un comune impianto societario, individuando invece uno scarto in relazione ai rispettivi apparati valoriali, in un caso esclusivamente derivanti dal mercato, nell'altro tratti anche dalla morale e dalla religione<sup>834</sup>. Questo capitolo, avvalendosi delle analisi esposte in quello precedente in merito alla concezione hayekiana della morale, della religione, della famiglia, non avalla l'interpretazione libertaria di Hayek e interroga piuttosto il «sovrappiù» conservatore da Kristol rivendicato per distinguersi dal neoliberalismo. In questo senso, mentre l'ipotesi avanzata è che sia possibile leggere il primo neoconservatorismo (del periodo compreso fra la metà degli anni Sessanta e i primi anni Ottanta) come manifestazione statunitense del momento conservatore del neoliberalismo, le differenze fra le due dottrine sono colte, piuttosto, nelle diverse declinazioni di alcuni concetti conservatori. Così, per esempio, se Kristol concepisce la famiglia come struttura esplicitamente patriarcale, organizzata secondo una divisione sessuata dei ruoli e presentata come «cittadella dell'ortodossia», Hayek ne fa più semplicemente un organo di socializzazione degli individui che, tramandando un'eredità culturale e materiale distinta in ogni nucleo, contribuisce in maniera fondamentale a collocare in posizione asimmetrica gli individui in società. Se Kristol fa della tradizione un riferimento sporadico, cercando di ricostruire sempre nel presente i precetti regolativi delle condotte individuali, Hayek ne fa invece il garante fondamentale dell'ordine sociale e un'ipoteca sul presente, che serve a orientarlo con sguardo retrospettivo assicurandosi che la novità non produca cesure nette con il passato.

Dunque, in un primo momento, questo capitolo prenderà in esame le origini liberali del neoconservatorismo e la natura costitutivamente polemica da esso assunta in reazione all'avvento della *New Left*. Proprio l'enorme presa politica dei nuovi movimenti porta Kristol a elaborare una «contro-ideologia», una «filosofia pubblica» che possa arginarli. Si analizzeranno quindi le critiche rivolte a Hayek e Friedman e i principi che orientano il neoconservatorismo proprio per differenziarsene. Nel tentativo di comprendere le specificità del conservatorismo rivendicato da Kristol lo si inserirà nel dibattito conservatore dell'epoca, da un lato, registrando differenze nell'approccio delle sue diverse anime, dall'altro, mettendo in luce una comune tendenza nei difensori dell'economia di mercato a coniugarla con il tradizionalismo nel tentativo di contenere le trasformazioni sociali in corso. Si proseguirà ripercorrendo l'analisi genetica dell'etica di mercato proposta da Kristol, individuando in Smith e nei Padri fondatori i primi teorici del capitalismo che hanno assunto la necessità di precetti morali e religiosi per dare ordine alla società, confinandoli però

---

<sup>834</sup> W. Brown, *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-democratization*, cit.; N. Fraser, *Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Choice that Feminists Should Refuse*, cit.; N. Fraser, *From Progressive Neoliberalism to Trump—and Beyond*, cit.; J. Grange, *Les néoconservateurs*, Paris, Pocket, 2017; W. Brown, *In The Ruins of Neoliberalism*, cit.; M. Cooper, *Family Values*, cit.

alla sfera privata. A questo «consenso debole» relativo alle fondamenta etiche e religiose della società, si vedrà, Kristol riconduce tanto il tessuto che ha permesso alla società commerciale di affermarsi, quanto il motivo della progressiva erosione del suo ordine, che ha potuto essere messo in questione proprio per via dell'assenza di un piano normativo universalmente cogente. Dopo aver identificato i riferimenti teorici della morale che Kristol intende ripristinare, si analizzerà la battaglia teorica intrapresa con le controculture, il movimento studentesco e il femminismo, identificando in questa lotta per la riaffermazione di un principio d'autorità che informa la società lo spazio in cui più chiaramente prende forma il nucleo più conservatore del pensiero di Kristol<sup>835</sup>. In particolare, ci si concentrerà su tre problemi centrali – la scienza e l'università, la famiglia e il *welfare* – considerati da Kristol le principali istituzioni sotto attacco e insieme quelle da cui partire per riaffermare un ordine conservatore di mercato.

### 1. Le origini liberali del neoconservatorismo di Kristol

Irving Kristol nasce nel 1920 a New York, figlio di emigrati ebrei provenienti dall'Europa centrale. Si diploma nel liceo maschile di Brooklyn e inizia i suoi studi presso il City College di New York, nota negli anni Trenta come «università rossa» e «Harvard del proletariato». Lì entra a far parte della Trotskyite Young People's Socialist League e accede al circuito dei *New York intellectuals*<sup>836</sup>, che integrano la critica letteraria con il marxismo e il socialismo, pur rifiutando il socialismo sovietico come modello politico. Si inserisce nella «alcove n. 1», sede in cui si riunisce la sinistra antistalinista dell'università – un luogo che «produceva alta ideologia politica», un vero e proprio «*milieu* educativo»<sup>837</sup>, nelle parole di Kristol – dove conosce molti dei futuri neoconservatori: Daniel Bell, Nathan Glazer, Seymour Martin Lipset, Lasky Irving Howe, Philip Selznick. Il conflitto ideologico che si produce in quegli anni con i membri dell'Alcove n. 2, la sinistra stalinista, pone i germi del futuro anticomunismo di Kristol, sul quale si è creato un terreno filosofico-politico comune fra i conservatori e i neoliberali. Uscito dal college inizia a lavorare come apprendista meccanico a Brooklyn e poi come addetto al carico e scarico merci alla stazione di Chicago. Entra in quel periodo, per diciotto mesi, nel *Trotskyist Workers's Party*, ma stanco dello «spirito bolscevico» e della lettura imposta di Marx, si unisce al partito socialista, iniziando a scrivere per la testata *Enquiry. A Journal*

---

<sup>835</sup> Per una storia del concetto di autorità e per identificare i nuclei filosofici attorno ai quali viene giocato il conflitto si veda: H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Torino, Einaudi, 1970.

<sup>836</sup> A. M. Wald, *The New York intellectuals: the rise and decline of the anti-Stalinist left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987.

<sup>837</sup> I. Kristol, *Memoirs of a Trotskyist*, in Id., *Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead*, New York, Basic Books, 1983, pp. 3-14, p. 10.

of *Independent Radical Thought*, fondata per affermare un'indipendenza rispetto alla linea comunista ufficiale.

Arruolato nel 1944, Kristol combatte in Francia e in Germania nella seconda divisione della fanteria corazzata, dove l'incontro con lavoratori e operai lo convince dell'impossibilità di costruire un progetto socialista con persone con opinioni e aspettative tanto diverse. Nel dopoguerra Kristol si trasferisce in Inghilterra, dove la moglie Gertrude Himmelfarb frequenta l'Università di Cambridge, e dove stringe un rapporto di stima con Michael Oakeshott, il più illustre pensatore conservatore britannico dell'epoca. Avendo ormai abbandonato posizioni radicali, dal 1945 al 1951 inizia a collaborare con la rivista dell'American Jew Committee, il «Commentary», che dà ampia circolazione al pensiero anticomunista, e ne diventa direttore nel 1947. Fra il 1953 e 1958 dirige a Londra l'«Encounter», rivista politico-culturale di tendenze antistaliniste, con lo scopo di contrastare l'antiamericanismo che si stava diffondendo in Europa e di condurre una «guerra fredda culturale» per influenzare l'opinione pubblica, ottenendo a tale scopo finanziamenti dal governo americano attraverso la CIA<sup>838</sup>.

Nel 1947 il presidente Harry Truman dichiara che l'America ha il compito di difendere la democrazia nel mondo libero ed emette l'ordine esecutivo 9835, con il quale crea un «programma di lealtà» per sradicare dal governo i comunisti o i loro simpatizzanti, in quanto minaccia alla pubblica sicurezza. La guerra fredda avviata da Truman e il conseguente licenziamento del Segretario del Commercio Henry Wallace, per via del suo invito a una politica di compromesso con l'Unione Sovietica, trovano il sostegno dei liberali, convergenti negli anni Cinquanta nel cosiddetto *liberal consensus*: un liberalismo aperto all'intervento dello Stato, rivolto al graduale progresso verso un benessere diffuso, ma anche conservatore, anticomunista e favorevole alla libera impresa, nella convinzione che la crescita economica fosse un bene supremo perché permetteva di placare le pretese di redistribuzione e il conflitto sociale. Fra le varie correnti interne al *liberal consensus* si afferma, fra gli anni Quaranta e Cinquanta, una nuova dottrina politica liberale, abbracciata da Kristol e da molti dei *New York intellectuals* un tempo trotskisti, il *coldwar liberalism*: progressista nella politica interna, quindi favorevole all'interventismo statale promosso F. D. Roosevelt con il *New Deal* in risposta alla Grande Depressione, ma radicalmente anticomunista in politica estera. La *New Deal Coalition* ha le sue radici in una serie di programmi di riforma del *welfare*, rivolti sostanzialmente all'America bianca<sup>839</sup>,

---

<sup>838</sup> G. Buttà, *Irving Kristol. L'avventura di un liberal*, Roma, Gangemi Editore 2018, nota 18, pp. 19-20.

<sup>839</sup> Tra gli anni Trenta e Quaranta le decisioni politiche relative a *welfare* e al lavoro esclusero o trattarono in maniera differenziata la maggior parte degli afroamericani. I rappresentanti degli Stati del Sud al Congresso fecero pressioni per promuovere leggi e *affirmative actions* rivolte ai bianchi, che incrementarono la discriminazione dei neri. In questo senso, Ira Katznelson invita a guardare alle *affirmative actions* degli anni Sessanta e Settanta come tentativo di rimediare ai danni prodotti dalle politiche pubbliche degli anni Trenta sulla popolazione nera. Si veda I. Katznelson, *When affirmative action was white: an untold history of racial inequality in twentieth-century America*, New York, W.W. Norton, 2005.

avviati da Roosevelt negli anni Trenta, indirizzati alla risoluzione dei problemi causati dalla disoccupazione e dalla questione sociale (senza affrontare però la discriminazione razziale e i suoi effetti) e a garantire «sicurezza»<sup>840</sup>. Si afferma in questo momento l'idea che l'intervento dello Stato per regolare l'economia e promuovere la giustizia sociale sia necessario al buon funzionamento delle libere istituzioni. Sebbene l'uso rooseveltiano porti a ridefinire il *liberalism* come indice di interventismo, permane alla sua radice un tentativo di proteggere la proprietà privata e la libera iniziativa correggendo le ingiustizie e le disuguaglianze<sup>841</sup>. Questo permette infatti un'ampia adesione, che coinvolge i razzisti del sud come i neri del nord, *cold warriors* e socialdemocratici. Il testo di riferimento di questo liberalismo del dopo guerra è *The Vital Center*<sup>842</sup>, dello storico Arthur Schlesinger. Per Schlesinger, la libertà – libertà di espressione, di coscienza, diritto all'opposizione politica – deve essere preservata contro il totalitarismo. A questo scopo fondamentale è la garanzia di una mobilità verso l'alto, che assicuri che le élite si rinnovino e che le classi non si cristallizzino in caste. Lo Stato deve intervenire a garantire una sana concorrenza e assicurare un minimo di solidarietà sociale, ma non deve far più di questo affinché la ricchezza non venga creata attraverso burocrazie. Schlesinger, insieme a un gruppo di liberali crea l'Americans for Democratic Action con l'obiettivo di riplasmare e rinforzare il messaggio liberale contro l'influenza comunista, senza però cedere alla campagna persecutoria condotta dal Senatore McCarthy, che arriva a bruciare libri, arrestare, citare in giudizio e licenziare comunisti o loro simpatizzanti. Proprio in questo contesto, il liberalismo anticomunista di Kristol mostra le sue divergenze dal «liberalismo del *Vital Center*». In un articolo dal titolo «*Civil Liberties, 1952 – A Study in Confusion*» pubblicato nel marzo 1952 su «*The Commentary*», Kristol attacca duramente i liberali che, davanti alla sovrapposizione, da «volgare demagogo»<sup>843</sup>, operata da McCarthy di comunisti e liberali, hanno scelto di proteggere il comunismo per difendere il *liberalism* e le sue libertà civili. Essi sembrerebbero infatti essere convinti, secondo Kristol, che il comunismo sia una corrente politica in continuità con il liberalismo e il socialismo, ma più radicale e incline al fanatismo. Questa accondiscendenza nei confronti del comunismo è resa possibile dal rifiuto di vederlo «per quello che è: un movimento guidato dalla cospirazione e che mira al totalitarismo, piuttosto che un'altra forma di dissenso o di anticonformismo». La paura che, mettendone a tacere la voce, l'America rinunci al suo costitutivo carattere democratico e ceda al «conformismo», non tiene conto, secondo Kristol, del carattere dispotico del comunismo e della «minaccia al consenso su cui si regge la società civile e le sue

---

<sup>840</sup> M. L. Lanzillo, *Lo stato della sicurezza. Costituzione e trasformazione di un concetto politico*, in «*Ragion pratica*», n. 1/2018, 2018, p. 20.

<sup>841</sup> A. Testi, *Il secolo degli Stati Uniti*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 138.

<sup>842</sup> A. M. Schlesinger, *The Vital Center: The Politics of Freedom* (1949), New Brunswick, N. J., Transaction Publishers, 2015.

<sup>843</sup> I. Kristol, *Civil Liberties, 1952 – A Study in Confusion*, in «*The Commentary*», marzo 1952, pp. 228-236, p. 229.



libertà»<sup>844</sup>: esso porta in seno un'aspirazione cospirativa tesa a «sovvertire qualsiasi ordine sociale e politico che non può dominare»<sup>845</sup>. L'accusa di Kristol ai liberali produce una rottura con Schlesinger che insinua delle crepe nel *liberal consensus*. Il vero allontanamento di Kristol dal campo liberale si produce però negli anni Sessanta, con l'apertura e la progressiva acquisizione delle istanze provenienti dai movimenti di protesta contro la guerra in Vietnam, dalle controculture e dalla *New Left*, fiancheggiata dal movimento per i diritti civili dei neri, il movimento di liberazione delle donne, il movimento studentesco e l'ecologismo. Dopo l'assassinio di John F. Kennedy, Lyndon B. Johnson, eletto nel 1964, porta all'estremo il riformismo rooseveltiano: inaugura (come si vedrà più dettagliatamente in seguito) vasti programmi per far fronte alla povertà e ai danni sociali prodotti dalla segregazione razziale, ampliando i servizi primari e prevedendo *affirmative actions* per le minoranze o donne single con figli a carico. Le diverse anime delle proteste che divampano negli anni Sessanta inquadrano le loro lotte all'interno di una radicale critica delle istituzioni politiche liberali statunitensi e del potere da esse esercitato, denunciando nel *Old liberalism* la tendenza a difendere lo *status quo* e a muoversi secondo criteri della *Realpolitik*. L'*Americans for Democratic Action* si spacca, trovandosi divisa, da un lato, fra i *cold war liberals* e i democratici del *Vital Center*, che continuavano a credere nel *New Deal*, nell'anticomunismo e a supportare la politica americana di contenimento dell'espansione comunista in Asia, e dall'altro, un'ala più radicale, simpatetica agli studenti, alla *New Left* e all'opposizione all'intervento militare in Vietnam. Alla fine degli anni Sessanta quest'ultima prende il completo sopravvento. Molti degli intellettuali ebrei ex trotskisti di New York respingono la novità politica della *New Left* sottolineando la frattura che essa insinua nelle istituzioni americane e denunciandone gli impulsi libertari, il relativismo etico, l'edonismo, l'egalitarismo e l'«ingegneria socio-economica». Inoltre, l'ostilità nei confronti degli ebrei diffusa fra gli attivisti della *New Left* per via del supporto dato da Israele agli americani nella guerra in Vietnam e fra i neri a causa del conflitto intrapreso con il popolo arabo durante la Guerra dei Sei giorni, agevola l'allontanamento di molti attivisti ebrei<sup>846</sup>. Si fa strada in questo periodo, nota Kristol, una ridefinizione *liberal* della libertà che stabilisce una cesura e un punto di non ritorno per i futuri neoconservatori rispetto alle loro origini liberali:

«da un lato, essa implica un intervento del governo sempre maggiore nei settori economico, educativo, amministrativo, elettorale, per raggiungere maggiore uguaglianza materiale, identificata con la vera libertà. Dall'altro implica un minore intervento del governo in quelle aree come la religione, la scuola,

---

<sup>844</sup> Ibid., p. 236.

<sup>845</sup> Ibid., p. 235.

<sup>846</sup> J. Vaïsse, *Neoconservatism.*, cit., pp. 58-62.

la cultura, l'intrattenimento, che hanno a che fare con la formazione del carattere degli individui, assumendo che il mercato delle idee produrrà naturalmente risultati ideali»<sup>847</sup>.

La libertà viene, cioè, ad assumere un significato duplice e contraddittorio: dal punto di vista sociale ed economico essa corrisponde all'uguaglianza ed è resa possibile dall'intervento attivo del governo per crearne le condizioni materiali di possibilità. Dal punto di vista politico e culturale, essa resta, agli occhi di Kristol, una libertà negativa, perseguibile laddove lo Stato non si intromette nella condotta degli individui imponendo una specifica fede o specifici precetti morali. È esattamente questo doppio statuto della libertà come uguaglianza e come licenza – o, come scrive Kristol, «egualitarismo moralista» e «permissività ottimista» – che mette a repentaglio la tenuta dell'ordine sociale e le istituzioni – dalla famiglia, alla comunità fino alla Stato – che lo informano. I movimenti che attraversano la società in questi anni denunciano, infatti, la natura razzista, patriarcale e proprietaria delle istituzioni americane pretendendone una radicale trasformazione o aspirando a costruirne di nuove e autogovernate, come è il caso delle scuole, delle mense e di altre istituzioni gestite dai militanti del *Black Power*.

La veemente reazione alla radicalizzazione del liberalismo, alla *New Left* e alla *War on Poverty* johnsoniana segna l'origine e la prima fase del neoconservatorismo. Il termine viene inizialmente utilizzato polemicamente dai suoi detrattori: Michael Harrington, in un articolo pubblicato su *Dissent* nel 1967 con il titolo *The Welfare State and its Neoconservative Critics*<sup>848</sup>, definisce polemicamente «neoconservatori» quei «liberali rinnegati» – Kristol, Daniel Bell, Norman Podhoretz, Jeanne Kirkpatrick, Nathan Glazer, Seymour Martin Lipset, Samuel P. Huntington, Daniel P. Moynihan – che stavano prendendo le distanze dalle politiche sociali dell'amministrazione di Lyndon B. Johnson. Nello stesso anno gli studenti del *Free Speech Movement*, indignati dagli attacchi ricevuti da Glazer e Lipset, definiscono questo gruppo di intellettuali «*new conservatives*». Kristol – fra i pochi a riappropriarsi del termine dichiarandosi «indifferente ai capricci battesimali» – qualifica invece i «neoconservatori» come «vecchi liberali»<sup>849</sup>, o meglio, «*liberals mugged by reality*», aggrediti dalla realtà, cioè disillusi dal fallimento dell'utopismo scienziato del liberalismo contemporaneo, più attaccato all'uguaglianza e meno alla libertà e più incline a livellare verso il basso che a portare progressivamente le condizioni di tutti verso l'alto.

Vi è, dunque, alle origini del neoconservatorismo una battaglia giocata all'interno dell'arena liberale che, come ha scritto Peter Steinfeld, vede sia i social-democratici, sia i neoconservatori superare il

---

<sup>847</sup> I. Kristol, *On Conservatism and Capitalism*, in Id., *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago, Elephant Paperback, 1995, pp. 230-235, p. 231-232.

<sup>848</sup> M. Harrington, *The Welfare State and its Neoconservative Critics*, in «Dissent», Vol. 20, 1973, 4, p. 435-454.

<sup>849</sup> I. Kristol, *On Corporate Capitalism*, in Id., *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 202-218, p. 209.

liberalismo, rispettivamente per realizzarne le promesse e per preservarne l'eredità<sup>850</sup>. Questa battaglia è combattuta «nel regno dell'ideologia politica»<sup>851</sup> all'interno della quale il neoconservatorismo si afferma, nelle parole di Kristol, come una «persuasione»<sup>852</sup>, un «modo di pensare», una «sottocorrente culturale che affiora in superficie in maniera intermittente»<sup>853</sup>. Per sfidare l'egemonia *liberal*, i neoconservatori, come i neoliberali europei, dichiarano un ritorno «alle fonti originarie della visione liberale» volto a «correggerne la versione distorta che oggi è ortodossia»<sup>854</sup>. L'occupazione del campo semantico liberale da parte della *New Left* obbliga però a una paradossale ricostruzione dell'ordine liberale ricorrendo a strumenti concettuali «conservatori». Questa torsione conservatrice è motivata dall'urgenza di contenere il disordine sociale, ostacolare il livellamento e soprattutto imbrigliare le spinte centrifughe di libertà. La diffusione di quella che Kristol, riprendendo la definizione di Lionel Trilling, chiama *adversary culture*, mette in discussione la governabilità della società americana facendone, a poco a poco, franare i pilastri: «il concetto di autorità, il valore della famiglia, il senso di responsabilità a favore di una frammentazione sociale dal punto di vista etnico, razziale e di genere»<sup>855</sup>. L'edonismo svincolato da qualsiasi principio morale della *New Left* la rende portatrice, agli occhi di Kristol, di un'etica dell'illimitatezza, dell'irrequieta ingordigia, pericolosa per la stabilità dell'ordine capitalista. Di fronte alla forte scossa data dai movimenti sociali alle fondamenta dell'ordine liberale, Kristol, come Hayek, riconosce la necessità di combattere una «guerra delle idee». Pur essendo critico dell'ideologia, intesa come un insieme di preconcetti sulla realtà che impediscono di conoscere la verità fattuale, Kristol arriva a riconoscere che nel mondo moderno «una politica non ideologica è una politica disarmata»<sup>856</sup> e che fare affidamento su idee astratte e principi generali è un prerequisito dell'azione politicamente efficace.

«La verità è che le idee sono *all-important*. Le istituzioni imponenti e apparentemente solide di ogni società – istituzioni economiche, politiche e religiose – sono sempre alla mercé delle idee delle persone che le attraversano. Il potere delle idee è così grande che anche un sottile cambiamento nella temperie intellettuale può cambiare e, di fatto, cambia – magari lentamente ma inesorabilmente – istituzioni familiari in oggetti irriconoscibili. Se guardiamo alle principali istituzioni della società americana oggi

---

<sup>850</sup> Si veda P. Steinfeld, *The Neoconservatives: The Men Who Are Changing America's Politics* (1979), New York, Simon & Schuster Paperbacks, 2013.

<sup>851</sup> J. Vaisse, *Neoconservatism.*, cit., p. 6.

<sup>852</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed – Perhaps the Only – “Neoconservative”*, in Id., *Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead*, New York, Basic Books, 1983, pp. 73-77, p. 75.

<sup>853</sup> I. Kristol, *The Neoconservative Persuasion*, in id., *The Neoconservative Persuasion, Selected Essays, 1942-2009*, New York, Basic Books, 2011, pp. 190-194, p. 190.

<sup>854</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed – Perhaps the Only – “Neoconservative”*, cit., p. 75.

<sup>855</sup> R. Baritono, *Il neoconservatorismo americano: ascesa e declino di un'idea*, in «Scienza&Politica», vol. XXXI, n. 61, 2019, pp. 5-12, p. 9.

<sup>856</sup> I. Kristol, *Reflections of a Neoconservative: Looking Back Looking Ahead*, New York, Basic Books, 1983, pp. X-XI.

– la scuola, la famiglia, la *corporation*, il governo federale – possiamo vedere chiaramente questo processo davanti ai nostri occhi»<sup>857</sup>.

Il problema fondamentale a cui i neoconservatori intendono far fronte è quello della «crisi di legittimità»<sup>858</sup> attraversata, negli anni Sessanta, dall'ordine di mercato e dalla morale «borghese» che lo giustifica. Il neoconservatorismo si propone allora come «via d'uscita alla crisi dell'ordine liberale» presentandosi come un «liberalismo che non si arrende»<sup>859</sup>, ma che, proprio per questo, deve ristrutturarsi. Per i neoconservatori non si tratta di legittimare un ordine sociale composto di individui atomizzati che, perseguendo i loro interessi, contribuiscono spontaneamente alla realizzazione del bene comune (come secondo Kristol fanno i neoliberali). Facendo salvi i pilastri dell'ordine liberale – la proprietà, il mercato, la libertà individuale – si tratta, invece, di radicare l'*homo oeconomicus* all'interno di una comunità che, tramite determinati costumi e valori, ne orienti la libertà e la circoscriva all'interno dell'ordine sociale istituzionalizzato<sup>860</sup>. A questo scopo Kristol elabora quella che potremmo definire un'"ideologia del limite", intesa a generare l'adesione degli individui all'ordine di mercato tramite l'adeguamento e il rispetto delle istituzioni tradizionali, di cui riafferma l'autorità. Per questo, pur rivendicando un sistematico sguardo in avanti per andare incontro alle trasformazioni sociali, i neoconservatori ripropongono, hayekianamente, una lettura evoluzionista del progresso delle istituzioni, nella convinzione che:

«l'individuo bruscamente 'liberato' dalla sovranità dei valori tradizionali si troverà presto a sperimentare la vertigine e la disperazione del nichilismo. [I neoconservatori] non danno, inoltre, molto credito all'idea che gli individui possano 'creare' i propri valori e poi incorporarli in uno 'stile di vita' soddisfacente. I valori emergono dall'esperienza delle generazioni e rappresentano la saggezza accumulata di queste generazioni»<sup>861</sup>.

Preservare la continuità della tradizione culturale<sup>862</sup> diventa così una chiave fondamentale per porre dei limiti alle spinte trasformative e ricondurre l'eterodossia *liberal* negli stabili steccati della «civiltà liberale»<sup>863</sup>. La necessità di un apparato normativo tradizionale e morale per porre limiti alla libertà

---

<sup>857</sup> I. Kristol, *Utopianism, Ancient and Modern*, in Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 184-199, p. 198.

<sup>858</sup> P. Gold, *Take Back the Right. How the Neocons and the Religious Right have betrayed the Conservative Movement*, New York, Carroll & Graff Publishers, 2004, p. 246.

<sup>859</sup> Ibid.

<sup>860</sup> M. Gerson, *The Neoconservative Vision. From the Cold War to the Culture wars*, Laham-New York-Oxford, Madison Books, 1997, p. 9.

<sup>861</sup> I. Kristol, *What is a "Neoconservative"?*, in Id., *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 148-150, p. 149.

<sup>862</sup> Si veda T. Mandi, *Ideology and Tradition: An Epistemological View of Neoconservatism*, in «World Political Science Review», vol. 10, n. 1, 2014, pp. 147-162.

<sup>863</sup> M. Cento, *Il governo delle differenze: Daniel Bell, la Great Society e il «populismo borghese»*, in «Scienza&Politica», vol. XXXI, n. 61, 2019, pp. 35-55, p. 39.

delle condotte individuali è un problema politico emerso nei precedenti capitoli – benché declinato in relazione a contesti storici e geografici differenti – al cuore del pensiero di Röpke e Hayek. Kristol prende in esame in maniera più specifica l’opera di Hayek e parzialmente quella di Friedman e, mettendone del tutto in secondo piano le tensioni conservatrici, ne offre un’interpretazione libertaria ed economicista. Gli elementi della tradizione e della morale pure presenti nel *corpus* teorico neoliberale (in particolare hayekiano) non è, secondo Kristol, in alcun modo sufficiente a ristabilire l’ordine scosso dai movimenti sociali, i quali hanno acquisito una tale forza da richiedere la predominanza del nucleo conservatore – valoriale, tradizionale, morale – rispetto al mercato. Pena l’impossibilità stessa dell’ordine.

## **2. La risposta neoconservatrice al «liberismo» e al «libertarismo» di Hayek e Friedman**

A partire dagli anni Sessanta la critica da parte dei movimenti sociali della «civiltà capitalista, liberale, individualista», come la definisce Kristol, si intensifica, dando luogo a pratiche e discorsi che mirano a costruirne una radicalmente diversa. Questo nucleo conflittuale, nota Kristol, è sempre stato parte della storia del capitalismo, ma in questa fase storica è divenuto più difficile contenerne gli effetti a causa dell’incapacità del sistema capitalista stesso di dare seguito alle garanzie su cui si è fondato e legittimato. Al cuore del capitalismo ci sono, per Kristol, tre promesse: il progressivo miglioramento delle condizioni di tutti i cittadini, l’ampliamento delle libertà e la soddisfazione dell’istinto umano all’autoperfezionamento attraverso una vita virtuosa all’interno di una società giusta. Se nel corso del tempo il sistema capitalistico ha garantito il benessere materiale e la libertà individuale, l’ultima promessa «è stata sovvertita dalle stesse dinamiche del capitalismo portando i giovani a metterne in discussione la legittimità»<sup>864</sup>. In origine, spiega Kristol, il capitalismo aveva la pretesa di essere un ordine giusto perché aveva smantellato un sistema retto sui ranghi, in cui proprietà e ricchezza dipendevano da privilegi arbitrari, sostituendolo con un sistema di distribuzione di beni sulla base di meriti, abilità e virtù. Nel momento in cui esso si è affermato, vigeva un’etica protestante che dava conto della ricchezza e del potere individuali in quanto esiti della virtù borghese, cioè dell’etica del lavoro, della frugalità, dell’industriosità, della sobrietà e della pietà. Quest’etica si è progressivamente dissolta all’interno di una «una società libera, democratica» dove il desiderio di successo ha perso ogni ancoramento alla morale. Gli argomenti dominanti per giustificare la struttura sociale del capitalismo sono infatti diventati, secondo Kristol, da un lato quelli dell’«etica darwiniana», valida soprattutto fra i *businessmen* convinti di «avercela fatta in virtù del principio del *survival of the*

---

<sup>864</sup> I. Kristol, “When Virtue Loses All Her Loveliness” – Some Reflections on Capitalism and “The Free Society”, in Id., *On the Democratic Idea of America*, New York, Harper and Row, 1972, pp. 90- 106, p. 94.

*fittest*», dall'altro «l'etica tecnocratica»<sup>865</sup>, che tenta di giustificare il capitalismo delle *corporations* insistendo sulla performance individuale. Entrambi questi tipi di argomenti sono per Kristol del tutto insoddisfacenti perché, avendo perso «la loro connessione con i valori che dovrebbero governare le vite private», non riescono a rispondere al senso di isolamento e alienazione provato dalla maggior parte degli individui, che non riconoscono più il «principio di autorità»<sup>866</sup>. Questi limiti, secondo Kristol, si vedono molto chiaramente nei teorici del neoliberalismo, in particolare, in Hayek e Friedman, entrambi a Chicago fra gli anni Cinquanta e Sessanta.

In questo periodo la Scuola di Chicago costituisce uno degli epicentri teorici più influenti per lo sviluppo transatlantico delle politiche neoliberali<sup>867</sup>. Essa viene assunta come punto di riferimento non solo economico, ma anche politico per la sua ferrea opposizione allo statalismo e la ferma difesa del libero mercato. Esistevano, per la precisione, due Scuole di Chicago, una nata tra le due Guerre, l'altra, appunto, fra gli anni Cinquanta e Sessanta. La differenza tra le due era più generazionale che dottrinale, anche se esisteva una sostanziale divergenza tra le rispettive metodologie. Frank Knight, Jacob Viner, Lloyd Mints e Henry Simons avevano guidato la prima durante gli anni Venti e Trenta, concentrandosi principalmente sulla teoria economica pura, con un'enfasi sul marginalismo neoclassico marshalliano. L'idea alla base della rivoluzione marginalista – cioè che i consumatori massimizzano la loro utilità facendo corrispondere i propri consumi ai prezzi dei beni desiderati secondo un ordine razionale di preferenza – era assunta come principio fondamentale per la prima Scuola di Chicago. I suoi membri furono i maestri di Milton Friedman, Aaron Director, George Stigler, Gary Becker, Ronald Coase ed Edward Levi, iniziatori della seconda scuola di Chicago. Nella fase di passaggio fra queste due generazioni si inseriscono Mises e Hayek: il primo giunto negli Stati Uniti nel 1940 come esule politico, ottenendo un incarico presso il National Bureau of Economic Research, il secondo arrivato pochi anni dopo e divenuto, nel 1950, docente, con la cattedra di *Social Thought*, presso l'Università di Chicago. Entrambi hanno un peso rilevante nel «movimento liberale anti *New Deal*»<sup>868</sup>, cioè, di fatto, all'interno dello spettro politico conservatore. Nel 1944 vengono pubblicate tre opere di Mises e Hayek, centrali per la loro interpretazione negli Stati Uniti in quanto ferrei antistatalisti: *The Road to Serfdom*, *Bureaucracy* e *Omnipotent Government*. Come già visto nel precedente capitolo, Hayek qualifica la diffusione del socialismo nelle università, nei partiti e nei governi di alcuni paesi occidentali come una rottura netta con la tradizione liberale classica e non – come si tendeva a fare nel mondo *liberal* – come una sua evoluzione progressista. Sebbene egli non neghi *in toto* l'intervento dello Stato, ma solo le ingerenze che ostacolavano il mercato, gli intellettuali

---

<sup>865</sup> Ibid., p. 99.

<sup>866</sup> Ibid., p. 102.

<sup>867</sup> Si veda D. Stedman Jones, *Masters of the Universe: Hayek, Friedman and the Birth of Neoliberal Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012, pp. 85-100.

<sup>868</sup> A. Donno, *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*, Firenze, Le lettere, 2004, p. 106.

americani, critici del *New Deal*, interpretano il testo di Hayek come una condanna senza mezzi termini di ogni politica economica statalmente regolata e di ogni tipo di *welfare State*. *The Road to Serfdom* diventa una sorta di «manifesto del conservatorismo»<sup>869</sup> e Hayek, non a caso, ammette che negli Stati Uniti non si sarebbe opposto ad essere chiamato conservatore, poiché lì il conservatorismo è sinonimo di difesa della «tradizione liberale classica su cui è stato edificato il sistema politico americano»<sup>870</sup>. Diversamente da Hayek, Mises nomina esplicitamente la politica del *New Deal*, il cui sistema burocratico era stato approvato dagli americani permettendo una centralizzazione del potere economico. Mises mette in guardia contro la dilatazione incontrollata del sistema burocratico negli Stati Uniti, dove il governo interferisce nell'attività economica e in molti altri settori della vita dei cittadini. La causa va trovata, a suo avviso, in un nuovo sistema di governo che restringe la libertà degli individui, assegnando sempre più compiti allo Stato<sup>871</sup>. L'interventismo del *New Deal* distrugge l'economia di mercato e tenta di regolare la proprietà privata attraverso il governo.

Per tutti gli anni Cinquanta sia Hayek che Mises continuano a pubblicare studi importanti per il conservatorismo americano: nel 1947 Mises dà alle stampe *Planned Chaos*<sup>872</sup>, seguito, l'anno successivo da *Individualism and Economic Order* di Hayek. Mises rileva come il libero mercato sia talmente osteggiato negli anni in cui scrive da aver fatto perdere all'Occidente il significato più profondo della propria tradizione liberale, cioè l'individualismo. A prevalere sono invece piani che finiscono per organizzare monopolisticamente ogni settore dell'economia americana. Le politiche interventistiche sono però destinate, a suo avviso, a fallire perché alimentano tendenze antidemocratiche e talvolta dittatoriali che possono permanere anche dopo il fallimento delle misure economiche stataliste. Per questo, la lotta al dirigismo, ma soprattutto al comunismo, richiede una forte vigilanza culturale e una costante difesa dei principi del liberalismo e dell'individualismo occidentale. Come già visto, Hayek in *Individualism: True or False* mette in luce la matrice del «vero» liberalismo rintracciandone le origini nell'illuminismo scozzese e ridefinendo, attraverso questa tradizione intellettuale, due concetti che si trovano in quel momento al centro del dibattito statunitense: la democrazia e l'uguaglianza. Se la democrazia, per Hayek, funziona laddove il punto di vista di una minoranza può divenire quello della maggioranza, nella società di massa essa è in pericolo proprio per via della «dittatura della maggioranza». L'uguaglianza sbandierata dalle politiche stataliste finisce, a suo avviso, per fare salvo un sistema che stabilisce autoritariamente quale debba essere lo status di ciascun individuo, ledendone la libertà. La democrazia liberale deve infatti assicurare l'uguaglianza nell'assoluto rispetto della libertà. Le politiche di Roosevelt, qualificabili

---

<sup>869</sup> Ibid., p. 109.

<sup>870</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 660.

<sup>871</sup> L. Von Mises, *Bureaucracy* (1944), Grove City, PA, Libertarian Press, 1996, p. 10.

<sup>872</sup> L. Von Mises *Planned Chaos* (1947), Auburn, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2014.

come «falso liberalismo», avevano invece interrotto, secondo Hayek, non solo l'avanzamento del capitalismo americano, ma ne avevano infranto la stessa tradizione politica inaugurata da Jefferson e Jackson.

Classificati all'interno della «tradizione economica conservatrice»<sup>873</sup> per via delle trasformazioni del paradigma liberale americano, Hayek e Mises iniziano a essere definiti *libertarians*<sup>874</sup> e ad essere schiacciati, sull'«ultra-individualismo e l'anti-statalismo»<sup>875</sup>. Questo agevola una diffusa interpretazione, soprattutto fra i conservatori, dei due teorici della Scuola austriaca in sostanziale continuità con gli altri economisti della Scuola di Chicago, ferrei difensori dell'economia di mercato e promotori della *marketization* di sfere extra-economiche come quelle del diritto, della famiglia, del *welfare*, della sessualità. Insieme a George Stigler, Friedman è il pilastro principale della seconda Scuola di Chicago. Se negli anni Trenta era addirittura un sostenitore del *New Deal*, nel 1951 Friedman scrive un breve saggio, *Neoliberalism and its prospects*, in cui assegna allo Stato l'onere di garantire il successo di un ordine concorrenziale, evitando le ingerenze legislative previste proprio dal liberalismo newdealista. A quest'altezza Friedman ritiene ancora che il *laissez-faire* manchi degli strumenti per assicurare l'efficacia del libero mercato, rinvenendoli invece nello Stato. In questo saggio, Friedman riprende argomentazioni già impiegate da Hayek e Mises per mostrare gli effetti della pianificazione economica centralizzata sulla libertà individuale. Lo Stato dovrebbe avere l'unico ruolo di stabilire condizioni favorevoli alla concorrenza, impedire i monopoli, fornire un quadro monetario stabile e allievare la miseria acuta. Le armi principali contro gli abusi statali sarebbero state il mercato e la concorrenza. Negli anni successivi la centralità dello Stato si assottiglia sempre di più, sostituita da quella del mercato, capace di garantire democrazia, libertà di scelta, protezione da discriminazione e pregiudizio. Il fallimento del dirigismo del *New Deal* è un punto chiave per Friedman in *Capitalism and Freedom*, pubblicato nel 1962 (cioè poco prima dell'insediamento di Lyndon Johnson). Pur abbandonando le posizioni degli anni Cinquanta, Friedman continua ad attribuire specifiche funzioni al governo, in particolare quella da «arbitro» che fa rispettare «le regole del gioco» del mercato<sup>876</sup>. Il governo deve, cioè, mantenere la legge e l'ordine, garantire i diritti di proprietà, giudicare le controversie sull'interpretazione delle regole, far rispettare i contratti, promuovere la concorrenza, fornire un quadro monetario, contrastare i monopoli e integrare la carità e la famiglia privata nel farsi carico di chi non è in grado di contribuire a quest'ordine<sup>877</sup>. Di fatto, però, il margine di intervento dello Stato è drasticamente ridotto: la previdenza sociale deve essere

---

<sup>873</sup> C. W. Dunn, J. D. Woodard, *The Conservative Tradition in America*, Laham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 129.

<sup>874</sup> A. Donno, *In nome della libertà*, cit., p. 115.

<sup>875</sup> S. Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, cit., p. 372.

<sup>876</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 35.

<sup>877</sup> M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, London, Chicago, Chicago University Press, 2002, p. 34.



interamente privatizzata, le tariffe commerciali abolite e l'istruzione elementare e secondaria resa accessibile tramite voucher – cioè titoli di credito da investire in servizi scolastici – volti ad abbassare i costi, aumentare la resa e garantire la fornitura di una migliore istruzione a coloro che erano mal serviti dall'istruzione pubblica (ancor più dopo la desegregazione delle scuole). Come Hayek, anche Friedman iscrive il suo pensiero nella tradizione liberale e tende a porre sullo stesso piano il liberalismo del *New Deal*, il socialismo e il comunismo. Ci sono, a suo avviso, solo due modi per coordinare le attività economiche di milioni di persone: uno è la «direzione centrale», che implica l'uso della coercizione e porta al «moderno Stato totalitario», l'altro è la «cooperazione volontaria degli individui», cioè la «tecnica del mercato»<sup>878</sup>.

La libertà economica, in quanto «componente della libertà in senso lato» è un «fine in sé», ma anche «un mezzo indispensabile per il raggiungimento della libertà politica»<sup>879</sup>. Per Friedman, infatti, il tipo di organizzazione sociale che permette la libertà economica, cioè il capitalismo concorrenziale, promuove anche la libertà politica separando sempre il potere economico dal potere politico. Se «l'unità operativa ultima nella nostra società è la famiglia, non l'individuo»<sup>880</sup>, sono proprio la libertà dell'individuo e della famiglia i fini ultimi in base ai quali valutare la capacità delle istituzioni di garantire la libertà. Mentre, da un lato, Friedman considera il problema principale dell'organizzazione sociale quello di «impedire alle persone 'cattive' di fare del male e di permettere alle persone 'buone' di fare del bene» e individua come «problema etico veramente importante»<sup>881</sup> quello di capire cosa se ne fa l'individuo della sua libertà, dall'altro, sottrae alla «società libera» la possibilità di giudicare la condotta degli individui, se non secondo criteri forniti dal mercato. Quest'ultimo tende a diventare il meccanismo che orienta l'azione degli individui facendo di indici come la produttività, l'efficienza, la redditività, principi guida per fare scelte anche in ambiti extra-economici. Se in Hayek, abbiamo visto, l'individuo si trova date norme universali e astratte cui deve obbedire pur senza la loro piena conoscenza, consapevole che la loro validità è comprovata dalla tradizione in cui si sono affermate, in Friedman i problemi etici «sono lasciati all'individuo» abbandonando un piano normativo universale e inappellabile. Nondimeno, l'impianto economico di Friedman non rinuncia a formare una «personalità conservatrice»: la condanna dell'inflazione delle richieste monetarie dovute alle cosiddette *rising expectations* esplose all'epoca della *Great Society* ha come corollario la promozione di un individuo che sa contenere i suoi impulsi spendendosi sul mercato per ottenere ciò che desidera piuttosto che pretendendolo dallo Stato. Similmente la proposta fatta da Friedman di un'imposta negativa sul reddito all'interno del *Family Assistance Plan* di Nixon, volta a generare un flusso

---

<sup>878</sup> Ibid., p. 13.

<sup>879</sup> Ibid., p. 8.

<sup>880</sup> Ibid., p. 33.

<sup>881</sup> Ibid., p. 12.

monetario dallo Stato ai contribuenti al di sotto della soglia minima di reddito, ha l'obiettivo, in qualche misura pedagogico, di incoraggiare i poveri a comportarsi come attori responsabili sul mercato. La giustificazione delle disuguaglianze sociali in quanto portate dalla libertà sottende, anche in questo caso, la critica di un individuo dipendente dagli aiuti statali, e incentiva lo sforzo, l'iniziativa e il talento per farsi responsabili della propria posizione sociale.

Abbiamo preso in esame fin qui le ragioni per cui a partire dagli anni Cinquanta Hayek, Mises e Friedman tendono a essere associati – a discapito delle molte differenze – in virtù del loro antistatalismo e della difesa del libero mercato. Kristol, vedremo a breve, aderisce pienamente a questa interpretazione, sottolineando in particolare gli effetti libertari del loro approccio teorico. Vale la pena sottolineare, prima di analizzare le critiche rivolte loro da Kristol, che gli stessi Hayek e Friedman tendono a riconoscere nel loro pensiero differenze soprattutto metodologiche<sup>882</sup>. La *Methodology of Positive Economics* assunta dalla Scuola di Chicago prende a modello le scienze della natura e identifica come fine della scienza economica quello di fornire ipotesi semplici la cui validità starebbe nella capacità predittiva, empiricamente provata. Dal punto di vista della Scuola austriaca la metodologia di Chicago riposa su ipotesi non avallabili, come la conoscenza perfetta di fini e mezzi, l'esistenza continua di un equilibrio senza profitti, perdite e incertezze, la concezione dell'azione umana come esito di un calcolo. Questo approccio positivista e quantitativo è, infatti, per Hayek impreciso dal punto di vista epistemologico perché presuppone la possibilità di conoscere una totalità di dati che eccede i limiti della ragione. In Friedman e nel suo modo di pensare in termini «macroeconomici» Hayek ritrova, infatti, una radice comune con lo scientismo keynesiano. Per Friedman, specularmente, il principale problema della Scuola austriaca (e di Mises in particolare) è la natura aprioristica della teoria, che non può dunque essere contraddetta dai fatti. Ridurre le differenze esistenti fra i due neoliberali alla sola metodologia significa cancellare l'infrastruttura normativa tramite la quale Hayek, ricorrendo all'autorità della tradizione, della morale e della religione, assicura la disciplina degli individui e quindi la riproduzione dell'ordine catallattico. Tuttavia, se questa semplificazione è possibile è perché in entrambi – e vedremo anche in Kristol – il motore dell'organizzazione della società resta il mercato.

Il modo in cui Kristol legge le opere di Hayek e Friedman mette in luce e condanna la natura «libertaria» e «liberista radicale» del loro pensiero. Ad Hayek riconosce di aver contribuito a dar forma al conservatorismo americano del secondo dopo guerra mobilitando e congiungendo le visioni antistataliste già esistenti. *The Road to Serfdom* si rivela un enorme successo editoriale, arrivando persino sulle pagine della rivista «Riders' Digest» e contribuendo così a dare al conservatorismo

---

<sup>882</sup> Si veda S. Audier, *Mises, Hayek et Friedman : entre désaccords et complicités*, in Id., *Néolibéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, cit., pp. 480-489.

americano il suo distintivo – nelle parole di Kristol – carattere «popolare»<sup>883</sup>. Con questo saggio Hayek mette il pubblico statunitense in guardia non solo dagli effetti dei programmi di pianificazione economica russi ed europei, ma anche dal suo proprio *welfare State* in quanto fautori di una crescente espansione dei poteri di governo e della spesa pubblica. Pur riconoscendo delle differenze fra Hayek e Friedman, ovvero «fra l'individualismo liberale del XIX secolo dell'uno e l'individualismo radicale del XIX secolo dell'altro», Kristol dà rilievo al comune attacco alla nozione socialista di pianificazione economica centralizzata e all'economia centralmente amministrata. Tuttavia, sebbene dichiararsi di non aver letto *The Road to Serfdom*, Kristol reputa non solo irrealistico considerare «sulla via della servitù» gli Stati Uniti, dove il socialismo non è mai stato maggioritario, ma trova anche problematico sovrapporre immediatamente l'intervento dello Stato alla totale privazione di libertà<sup>884</sup>. In *The Counter Revolution of Science*, con la sua storia critica dello scientismo Hayek aveva spiegato le origini ideologiche dell'ingegneria sociale del XIX secolo, offrendo, secondo Kristol, «un grande contributo alla storia delle idee»<sup>885</sup>. Per i «neo-austriaci», cioè sostanzialmente, per Hayek e Mises, il mercato è il luogo dove più chiaramente emerge l'impossibilità della pianificazione: l'imprenditore ha un ruolo dinamico e creativo e trae vantaggi da possibilità che non sono già note all'interno del mercato. Quest'ultimo non è pensato come «una serie di equazioni, ma come uno spazio dove nessuno sa in anticipo quali beni sono scarsi o quali sono buoni»<sup>886</sup>, perché solo l'esperienza permette di apprenderlo. L'ordine che emerge dal mercato è, quindi, «un processo di crescita, un processo di aggiustamento costante di piani, intenzioni e aspettative»<sup>887</sup>. Nonostante la critica hayekiana allo scientismo, la teoria della conoscenza strutturalmente limitata e la critica dell'utilitarismo, i «neo-austriaci» restano secondo Kristol, legati a una visione «razionalista» dell'universo. Il loro individualismo metodologico afferma che «l'uomo agisce intenzionalmente, impara da tale azione, e qualsiasi disparità esista tra l'intento e il risultato deriva da un errore di conoscenza»<sup>888</sup>. Un difetto epistemologico, quindi, non un errore morale produce effetti indesiderati. Per Mises, in particolare, «l'economia è una scienza e si astiene da giudizi di valori»<sup>889</sup>, permette di valutare i mezzi per raggiungere determinati fini, ma ciascuno è libero di scegliere secondo le proprie preferenze. Il merito dei «neoaustriaci» nella critica dello scientismo economico starebbe, dunque, nel percepire «l'uomo economico come un essere umano volenteroso, che si sforza e impara, non come un'astrazione matematica manipolabile», il loro limite deriva, invece, dalla «tendenza a ridurre gli esseri umani a

---

<sup>883</sup> I. Kristol, *American "Exceptional" Conservatism*, in Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 373-388, p. 377.

<sup>884</sup> I. Kristol, *Capitalism, Socialism, and Nihilism*, in Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 92-105, p. 92.

<sup>885</sup> Ibid., p. 93.

<sup>886</sup> I. Kristol, *Rationalism in Economics*, in Id., *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 177-19, p. 187.

<sup>887</sup> Ibid.

<sup>888</sup> Ibid., p. 188.

<sup>889</sup> I. Kristol, *Capitalism, Socialism and Nihilism*, cit., p. 96.

uomini economici»<sup>890</sup>. Hayek e Mises finirebbero, infatti, per delineare come modello ideale «un mondo popolato da individui razionalisti-utilitaristi, il cui perseguimento dell'interesse sarebbe lasciato indisturbato dallo Stato o dalla Chiesa», dunque, per Kristol, «un mondo anarchico (o libertario) che è, a suo modo, una visione razionalista-utopica»<sup>891</sup>.

In *The Constitution of Liberty*, mettendo in connessione il libero mercato, il *rule of law* e la libertà individuale, Hayek aveva offerto, secondo Kristol, a molti intellettuali una prospettiva filosofico-politica alternativa al socialismo. In questo testo, Hayek «oppone una società libera a una società giusta» affermando che, mentre è possibile definire la libertà, non ci sono criteri generali e universali che definiscono e regolano la giustizia sociale, se non – riporta Kristol – quelli «determinati arbitrariamente da chi ha il potere»<sup>892</sup>. Per Hayek:

«il merito indica il carattere morale dell'azione e non il valore del risultato di essa. I premi che una società libera offre per i risultati conseguiti servono a dire a chi lotta per essi quale sforzo vale la pena di fare; tuttavia, gli stessi premi andranno a chiunque produce quei risultati senza tener conto dello sforzo»<sup>893</sup>.

Benché a quest'altezza il problema di Hayek non sia scindere il mercato dalla morale, ma affermare che le gerarchie risultanti dalle dinamiche di mercato sono legittime non solo se derivanti dallo sforzo personale, ma anche dalla fortuna, dalla famiglia e dall'eredità, Kristol ne fa la dimostrazione dell'indifferenza di Hayek a un'etica che giustifichi il mercato. Se anche Kristol ha delle riserve – come vedremo – sul concetto di giustizia sociale, la cancellazione da parte di Hayek del criterio del merito porta, a suo avviso, a una resa al relativismo etico. In *Law, Legislation, and Liberty*, Hayek cita le analisi di Kristol e Bell riassumendo il loro argomento secondo cui l'adesione all'ordine di mercato e la tolleranza di grandi disuguaglianze sono rese possibili solo dalla convinzione da parte degli individui di ricevere ciò che meritano. Il mantenimento di una società libera sarebbe così subordinato alla diffusa persuasione della vigenza di una qualche forma di giustizia sociale<sup>894</sup>. Secondo Hayek, però, non è il merito la leva dell'adesione e dell'obbedienza degli individui all'ordine del mercato perché «è soltanto il modo in cui è attuata la concorrenza, non il risultato a essere giusto o ingiusto»<sup>895</sup>. Rispondendo esplicitamente a Kristol e Bell, egli afferma che la conservazione dell'economia di mercato non può dipendere dalla comprensione razionale della necessità di

---

<sup>890</sup> I. Kristol, *Rationalism in Economics*, cit., p. 188.

<sup>891</sup> Ibid., pp. 192-193.

<sup>892</sup> I. Kristol, “*When Virtue Loses All Her Loveliness*” – *Some Reflections on Capitalism and “The Free Society”*, cit., p. 53.

<sup>893</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 197.

<sup>894</sup> F. A. Von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., nota 14 p. 276.

<sup>895</sup> Ibid.

determinate regole per salvaguardare la divisione sociale del lavoro<sup>896</sup>. Se nel capitolo precedente si è visto che proprio questo è per Hayek il motivo di un'invocazione quasi fideistica del rispetto di norme e costumi tradizionali, Kristol ne fa, invece, la causa della rinuncia a qualsiasi principio normativo.

Friedman, invece, mostrerebbe come le regolamentazioni da parte del governo spesso portino a risultati opposti a quelli sperati e come, al contrario, il potenziale creativo del mercato possa essere usato come meccanismo per risolvere problemi sociali. Tuttavia, per affermare la superiorità della «società borghese» rispetto a quella socialista non basta, secondo Kristol, aver dimostrato, come avevano fatto Hayek e Friedman, che la pianificazione economica centralizzata e l'ingegneria sociale totalitaria non funzionano come strumento di liberazione dell'uomo. Né è sufficiente affermare un nesso quasi naturale fra libertà del mercato, *rule of law*, libertà individuale per trovare soluzione ai problemi sociali. Pur «comportandosi da *Burkean Whig* nella sua critica dello scientismo», cioè «riconoscendo la saggezza superiore della tradizione e delle istituzioni tradizionali», di fronte alla società contemporanea Hayek cade, secondo Kristol, nel «mito dell'autorealizzazione»<sup>897</sup> portato all'estremo da Friedman: la spinta di ciascun individuo a realizzarsi trova spazio solo dentro una società che incentiva la libertà individuale; pertanto, ogni interferenza con questo impulso è illegittima. L'esito di questa «difesa senza limiti della libertà individuale, imprenditoriale e della società libera», per Kristol, è la rimozione di limiti a tendenze libertarie. Né Hayek, né Friedman considerano che «il sé che l'individuo realizza sotto le condizioni del capitalismo liberale può usare la sua libertà per sovvertire l'ordine della società».

Il vizio, la devianza, l'eccesso che caratterizzano l'epoca in cui Hayek e Friedman stessi scrivono non sono presi sul serio. Infatti, concentrandosi solo sull'economia e convinti che opinioni e convinzioni culturali e religiose siano affari privati sui quali la società non ha diritto di pronunciarsi, i difensori libertari del capitalismo si sono rivelati impotenti di fronte alle critiche che i movimenti sociali stanno rivolgendo alla cultura borghese. L'obiezione della *New Left* al *thinking economically* deve per Kristol essere presa sul serio. Deve essere, cioè, combattuta una guerra culturale per affermare una concezione ordinata della libertà. Da un lato, l'«eresia *liberal*» consiste per Kristol proprio nella riduzione della morale a libertà: è «buono tutto ciò che è libero». Dall'altro, la «società libera» difesa dai neoliberali produce ricchezza, ma anche «anarchia morale e politica». Per questo, il «libertarismo» di Hayek e Friedman non fornisce le basi culturali e istituzionali per costruire una «società ordinata nella libertà»<sup>898</sup>. Lo slittamento dalla tradizione protestante-borghese del capitalismo a quella liberista si è dato quando si è rinunciato a prevedere il «pericolo nichilista e la

---

<sup>896</sup> Ibid., nota 54, p. 550.

<sup>897</sup> I. Kristol, *Capitalism, Socialism and Nihilism*, cit., p. 103.

<sup>898</sup> G. Buttà, *Irving Kristol*, cit., p. 56.

depauperazione del capitale morale»: essa ha «confutato bene Marx, ma non ha pensato di dover confutare anche il marchese de Sade e Nietzsche»<sup>899</sup>, trovandosi così inerme di fronte all'equivalenza stabilita dalla *New Left* fra la libertà e la liberazione della tradizione, dalla religione e dalla morale. È proprio il nichilismo imperante nella moderna società borghese e secolarizzata che rischia di porre le condizioni dell'annichilimento dell'ordine «capitalista liberale» stesso.

Sebbene siano diversi i punti rispetto ai quali Kristol riconosce una convergenza con i neoliberali – con Hayek più che con Friedman –, cioè la critica dello scientismo, della burocrazia statale e dell'ingegneria sociale, essi sono a suo avviso incapaci di dare stabilità all'ordine di mercato tramite valori che lo trascendano e che producano senso di obbligazione.

Queste considerazioni, prevalentemente raccolte nel testo *Capitalism, Socialism and Nihilism* e tradotte nella rivista ordoliberal *Ordo*, erano state riportate da Kristol proprio nella culla del neoliberalismo, cioè al venticinquesimo anniversario della Società di Mont Pèlerin, celebrato a Montreux nel 1972. Pur riconoscendo la vittoria neoliberale contro il collettivismo, Kristol sottolinea in quel contesto che la sostituzione della tradizione filosofica morale da parte dell'utilitarismo e dell'edonismo di mercato e il confinamento della religione nella sfera privata hanno sottratto al neoliberalismo le sue fonti di legittimazione. Sebbene l'intervento di Kristol sia polemico, esso rivela il suo tentativo di affermarsi nello spazio neoliberale e di produrre un dialogo a partire da un obiettivo comune: quello di preservare il mercato e l'ordine sociale che esso produce.

Affinché la totale «anomìa» non dilaghi e venga meno qualsiasi principio d'autorità, è necessario, secondo Kristol, che le norme che organizzano la vita privata coincidano con quelle che regolano la vita pubblica.

«Se i mondi pubblici e privati devono riconciliarsi, allora la combinazione dello spirito di riforma con un ideale conservatore mi sembra ciò che più è desiderato. Uso appositamente il termine conservatore. Sebbene il malcontento per la nostra civiltà sia espresso attraverso la retorica della liberazione e dell'uguaglianza, si può riscontrare oltre la superficie un desiderio di ordine e stabilità»<sup>900</sup>.

È su questa rivendicazione del termine conservatore, all'interno del dichiarato intento di ripristinare la vera tradizione liberale, che si gioca la differenza, ma anche il punto di tangenza con il neoliberalismo e il suo nucleo conservatore. Alla radice del conservatorismo di Kristol c'è l'opposizione alle trasformazioni egualitarie, stataliste e antiautoritarie portate dal *liberalism* e dalla *New Left*. È noto l'intervento di Daniel P. Moynihan che, durante una conferenza presso il Williard

---

<sup>899</sup> I. Kristol, *Capitalism, Socialism and Nihilism*, cit., p. 103.

<sup>900</sup> I. Kristol, “*When Virtue Loses All Her Loveliness*” – *Some Reflections on Capitalism and “The Free Society”*, cit., pp. 90- 106, p. 105.

Hotel di Washington nel 1967 dichiara che i liberali devono capire che il loro interesse giace nella stabilità dell'ordine sociale e, considerata la minaccia alla stabilità rappresentata dai movimenti sociali, essi devono cercare un'effettiva alleanza con i conservatori<sup>901</sup>. È, infatti, proprio nell'abbandono del campo politico liberale che si afferma la necessità di un «conservatorismo intelligente e sofisticato» che sappia correggere «gli eccessi occasionali dell'ideologia liberale»<sup>902</sup>. La novità politica della *New Left* spiazza le vecchie definizioni di «liberalismo» e «conservatorismo» trasformandone la semantica:

«Oggi gli americani che difendono il sistema capitalistico, un'economia e un sistema di vita organizzati prioritariamente attorno al mercato, sono chiamati conservatori. Se accettano un grado minimo di intervento del governo per fini sociali, sono definiti neoconservatori. In circostanze ordinarie queste etichette sarebbero normali, il capitalismo è, dopo tutto, il sistema economico e sociale tradizionale americano. E le persone che vogliono difendere e preservare le istituzioni tradizionali sono conservatrici, in senso letterale. Ma le circostanze in cui prendono piede queste categorie sono oggi paradossali: da un lato, le istituzioni che i conservatori vogliono preservare sono istituzioni liberali, che massimizzano la libertà personale di fronte allo Stato, la chiesa o un'ideologia ufficiale. Dall'altro lato, i critici più severi di queste istituzioni – che vogliono ampliare il raggio d'azione dell'autorità di governo il più possibile per ottenere maggiore uguaglianza a spese della libertà – sono oggi chiamati 'liberali', ma andrebbero chiamati socialisti o neosocialisti»<sup>903</sup>.

Su questo "sovrappiù conservatore" Kristol costruisce il suo neoconservatorismo con il fine di colmare i limiti neoliberali, smarcandosi, al contempo, da un'identificazione con il conservatorismo dominante negli Stati Uniti. Nel 1976 e nel 1979 Kristol pubblica due brevi saggi – rispettivamente *What is a "Neoconservative"?* e *Confessions of a True, Self-Confessed, Perhaps the Only, "Neoconservative"* – il cui intento è enucleare gli elementi caratterizzanti il neoconservatorismo. In particolare, in *What is a "Neoconservative"?* il confronto con neoliberali e conservatori è evidente, tanto al fine di stabilire un dialogo, quanto per sottolineare le differenze. In primo luogo, viene indicato che i neoconservatori non sono ostili all'idea di *welfare* in generale – come lo sono i neoliberali – ma al modello realizzato da Lyndon B. Johnson. In opposizione ad esso, vedremo, ne propongono una formula che Kristol definisce «conservatrice», volta a inserire gli individui nel mercato e a svilupparne le correlate «virtù conservatrici»: lo spirito di iniziativa, la responsabilità, la capacità di investimento ma anche di risparmio ecc. Una versione, dunque, non molto lontana da quelle proposte da Hayek e Friedman. Il neoconservatorismo, sottolinea inoltre, «ha grande rispetto

---

<sup>901</sup> J. Vaïsse, *Neoconservatism*, cit., p. 57.

<sup>902</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed – Perhaps the Only – "Neoconservative"*, cit., p. 73.

<sup>903</sup> I. Kristol, *On Conservatism and Capitalism*, in id., *Neoconservatism*, cit., pp. 230-235, p. 230.

per la capacità del mercato nel rispondere efficacemente alle realtà economiche preservando il massimo grado di libertà individuale»<sup>904</sup>. Il predominio dell'economia di mercato è però considerato «una condizione necessaria, ma non sufficiente per la società liberale»<sup>905</sup>: per questo il neoconservatorismo ambisce a dar forma a un «capitalismo liberale intellettualmente e moralmente rinvigorito»<sup>906</sup>. Il mercato, che deve essere aperto ai traffici globali, garantisce la crescita economica – fondamentale per la stabilità politica e sociale perché allevia i conflitti di classe – e risponde nel modo più efficace «alle domande economiche preservando il massimo grado di libertà individuale»<sup>907</sup>. Per evitare però che questa libertà si trasformi in licenza e che le controculture prendano il sopravvento «il neoconservatorismo tende a essere rispettoso dei valori e delle istituzioni tradizionali: la religione, la famiglia, la *'high culture'* della civiltà occidentale»<sup>908</sup>. Queste strutture societarie, come abbiamo visto anche nei capitoli precedenti (dove esse erano consolidate e non dissolte), «riconciliano il bisogno di comunità con il desiderio di libertà» istituendo così «una società rispettabile»<sup>909</sup>. Il neoconservatorismo, inoltre, afferma la «tradizionale idea americana di uguaglianza, ma rifiuta l'egualitarismo». L'uguaglianza proclamata dalla Dichiarazione di Indipendenza è un'uguaglianza dei diritti naturali, «incluso il diritto di diventare diseguali (entro limiti) in termini di ricchezza, stima o influenza pubblica»<sup>910</sup>. Al contrario, l'uguaglianza ambita dai *liberals* è l'uguaglianza di condizioni per tutti i cittadini. Come per i neoliberali, ferventi anti-egualitaristi, per Kristol quest'ultima concezione di uguaglianza rappresenta una minaccia per la libertà.

Gli elementi descritti da Kristol per caratterizzare il neoconservatorismo e distinguerlo dall'alternativa neoliberale, pur non essendo immediatamente coincidenti, sono in linea con quello che abbiamo definito «nucleo conservatore del neoliberalismo», cioè un nucleo concettuale che pensa la società in termini gerarchici e la istituzionalizza mediante strutture conservatrici al fine di preservare l'ordine asimmetrico di cui il mercato ha bisogno per funzionare. Significativamente, infatti, Kristol conclude il breve saggio «*What is a "Neoconservative"?*» affermando che

«se lo spettro politico si spostasse verso destra e domani dovessimo diventare 'neoliberisti', potrei accettare anche questo. È un dato di fatto, non sarei troppo sorpreso se ciò accadesse»<sup>911</sup>.

---

<sup>904</sup> I. Kristol, *What is a "Neoconservative"?*, cit., p. 149.

<sup>905</sup> I. Kristol, *Rationalism in Economics*, cit., p. 193.

<sup>906</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed – Perhaps the Only – "Neoconservative"*, cit., p. 77.

<sup>907</sup> I. Kristol, *What is a "Neoconservative"?*, cit., p. 149.

<sup>908</sup> Ibid.

<sup>909</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed – Perhaps the Only – "Neoconservative"*, cit., p. 77.

<sup>910</sup> I. Kristol, *What is a "Neoconservative"?*, cit., p. 150.

<sup>911</sup> Ibid.



C'è da notare, però, che il fatto che le radici teoriche del neoconservatorismo si trovino non solo nella tradizione liberale, ma anche in quella della filosofia politica classica, in particolare in Aristotele, segna uno scarto rispetto al neoliberalismo. Kristol rivendica l'importanza degli insegnamenti di Leo Strauss<sup>912</sup>, che è stato un punto di riferimento per definire un ordine politico ed etico che faccia i conti con il nichilismo inaugurato con la «crisi della modernità» generata da Machiavelli e Hobbes e giunta all'apice con il relativismo di Nietzsche e Heidegger. Secondo Strauss la democrazia liberale può essere salvata attraverso un ritorno al pensiero premoderno della tradizione occidentale, cioè riprendendo la filosofia classica basata sul diritto naturale. Quest'ultimo era orientato a «una concezione della natura come una struttura ordinata e gerarchica», all'interno della quale ciascuno ha una specifica posizione<sup>913</sup>. Il diritto naturale è quello che deve essere fatto valere, secondo Strauss, nella politica e che deve porre limiti alla libertà individuale. Kristol riprende l'idea che il confinamento moderno della morale alla sfera privata abbia reso impossibile la definizione di un bene comune, così come recupera la concezione virtuosa del cittadino repubblicano, ma non lo fa per ripristinare un ordine naturale eterno e imm modificabile, bensì per giustificare la cogenza di alcuni principi normativi, il cui rispetto agevoli la riproduzione di un altro ordine, quello di mercato. Strauss, sottolinea infatti Kristol, è spesso considerato dal neoconservatorismo «troppo critico della modernità». Sebbene, dunque, le fonti di Kristol non coincidano del tutto con quelle del neoliberalismo europeo (in particolare di Hayek), permane un comune utilizzo di strumenti concettuali conservatori – non immediatamente sovrapponibili proprio perché legati a fonti diverse – funzionale al mantenimento dell'ordine di mercato.

Se però il conservatorismo rivendicato da Kristol e la sua invocazione della morale e della religione come pilastri societari sono gli elementi con cui egli pretende di stabilire uno scarto rispetto all'economicismo e al libertarismo di Hayek e Friedman, è, allora, necessario analizzare più accuratamente le caratteristiche con cui Kristol definisce il suo conservatorismo. A tale scopo è utile calarlo all'interno del dibattito conservatore dell'epoca, che proprio fra gli anni Cinquanta e Sessanta si riattiva per difendere l'ordine di mercato di fronte all'attacco sferrato dal nuovo *liberalism* e dalla *New Left*.

---

<sup>912</sup> Per un quadro sulla lettura della filosofia classica da parte di Leo Strauss si veda: G. Giorgini, *The Philosopher and the City Leo Strauss' Reading of Athenian Democracy*, in D. Piovan, G. Giorgini (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy From the Late Middle Ages to the Contemporary Era*, Leiden, Boston, Brill, 2021, pp. 399-420.

<sup>913</sup> G. Borgognone, *Irving Kristol, Norman Podhoretz e il progetto sofocratico dei neoconservatori*, in «Scienza e Politica», vol. XXXI, n. 61, 2019, p. 19.

### 3. Il dibattito conservatore fra tradizionalismo, fusionismo e apologia del mercato di fronte al disordine sociale

«L'autorità morale della tradizione e supporto pubblico a questa autorità sembrano necessari. Questo è, senza dubbio, un pensiero "conservatore", un pensiero pre-capitalista, e come assimilarlo alla società liberal-capitalista è forse la questione intellettuale più importante della nostra epoca»<sup>914</sup>.

In quanto «liberale disilluso dalla realtà», Kristol è consapevole di dover fare i conti con la tradizione conservatrice<sup>915</sup> per poter arginare la dissoluzione del vecchio liberalismo. L'*Old Right* prima della Seconda guerra mondiale agiva in sordina, opponendosi con scarsi mezzi al *New Deal*, ad alleanze internazionali (con un più o meno tacito sostegno alle politiche protezionistiche) e manifestando una compiaciuta tolleranza (occasionalmente anche il sostegno attivo) rispetto alla discriminazione razziale e religiosa contro i neri, gli ebrei e altre minoranze. È in corrispondenza della rottura del *liberal consensus* che il conservatorismo americano comincia a rin vigorirsi ed è in questo contesto che Kristol inizia a confrontarsi con le sue varie anime.

Tra il 1950 e il 1954, il *Freeman* emerge come una voce nuova nel movimento conservatore, senza però poter ambire neanche lontanamente all'influenza e alla circolazione di riviste democratiche come *The New Republic* e *The Nation*<sup>916</sup>. In quegli anni il conservatorismo americano prende nuovi slanci, nutrendosi del contributo di diverse tradizioni intellettuali e politiche: l'antistatalismo neoliberales di Mises, Hayek, Friedman, che si opponevano alle spese pubbliche definite secondo principi keynesiani; il conservatorismo tradizionalista di Russel Kirk e Eric Voegelin, ostili alla civilizzazione moderna e al suo progresso tecnologico; e il conservatorismo anticomunista di Frank Meyer e James Burnham<sup>917</sup>.

Kirk rappresenta per Kristol il paradigma del conservatorismo da cui intende prendere le distanze. Mentre Röpke, come si è visto nel primo capitolo, lo aveva incoraggiato a partecipare alla Società di Mont Pèlerin e aveva con lui un rapporto d'elezione, Hayek si era opposto al suo ingresso nella Società e a una sovrapposizione del suo conservatorismo al neoliberalismo. Per lo stesso Kirk, non tutti i neoliberali si equivalgono: se Mises aveva fallito nella sua impresa intellettuale, Hayek stava indicando la giusta direzione, ma solo Röpke stava dando all'economia politica «ampiezza

---

<sup>914</sup> I. Kristol, *Two Cheers for Capitalism*, New York, Basic Books, 1978, p. XI.

<sup>915</sup> Si veda G. Borgognone, *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons*, Bari, Laterza, 2004; J. Burns, *In Search of a Usable Past: Conservative Thought in America*, in «Modern Intellectual History», vol. 7, fasc. 2, agosto 2010, pp. 479-494.

<sup>916</sup> M. Friedman, *The Neoconservative Revolution. Jews Intellectuals and the Shaping of Public Policy*, Cambridge University Press, 2005.

<sup>917</sup> Si veda L. J. Gifford, D. K. Williams (a cura di), *The right side of the sixties: reexamining conservatism's decade of transformation*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

aristotelica» e «nobiltà di vedute». Con il volume *The Conservative Mind*<sup>918</sup>, Kirk è il principale artefice americano del recupero di Burke negli anni Cinquanta<sup>919</sup>. Pensato come storia della tradizione burkiana in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, il libro di Kirk diventa un manifesto del tradizionalismo, volendone mostrare la rilevanza per il momento storico in atto. Alle radici della tradizione politica americana vi erano, secondo lui, due fattori: la religione cristiana e l'esperienza coloniale inglese (che aveva portato istituzioni rappresentative, governo locale e supremazia della legge). Non vi erano, dunque, né le astrazioni filosofiche di Locke, né i dogmi economici manchesteriani. Alla libertà liberale Kirk pone il limite di verità eterne e di valori che trascendono l'individuo, che non possono essere contraddetti dallo Stato, ma che sono confermati da Dio. Il conservatorismo è, secondo Kirk, uno «sguardo costante sull'ordine sociale» che preserva la «credenza in un ordine trascendente, nella continuità sociale, nelle cose stabilite dall'uso da tempi immemori»<sup>920</sup>. Gli uomini e le nazioni sono governati da leggi morali, che hanno origine nella giustizia divina e che sono tramandate di generazione in generazione. Il canone conservatore ha per Kirk sei caratteristiche chiave: la fede nell'ordine trascendente; l'accettazione del mistero della vita tradizionale in contrapposizione al conformismo, l'egualitarismo e l'utilitarismo; il riconoscimento dell'ordine sociale gerarchico; l'interdipendenza delle libertà civiche e della proprietà e la convinzione che il livellamento economico non corrisponda al progresso; il riconoscimento della prudenza come valore politico supremo e la fiducia nel costume e nella tradizione, che devono essere rispettate anche nel processo di innovazione, operando «riforme» e non «trasformazioni». Kirk identifica i nemici del conservatorismo negli illuministi del XVIII secolo, nei romantici che hanno seguito la tradizione di Rousseau, nell'utilitarismo di Bentham, nei positivisti e nei marxisti, tutti ugualmente responsabili di una carenza di «immaginazione morale», cioè sprovvisti di un'assiologia condivisa e capace di orientare i comportamenti individuali<sup>921</sup>. Lo scientismo positivista aveva, infatti, permeato la cultura occidentale facendole perdere ogni attenzione per i problemi metafisici, cioè privandola del sostrato di valori che l'avevano storicamente permeata. Il fattore determinante per spiegare la schiavitù moderna nei confronti delle «mode conformistiche» e la «mediocrità» che caratterizzava la società di massa era per lui l'oblio della tradizione. Nella sua *Concise Guide to Conservatism* Kirk afferma che per i conservatori «la famiglia è la fonte naturale è il cuore di ogni società», in quanto «principale strumento di istruzione orale, educazione e soddisfazione della vita economica basilare»<sup>922</sup>. Quando

---

<sup>918</sup> R. Kirk, *The conservative mind: from Burke to Eliot* (1953), Washington, D.C. Regnery Pub., 2001.

<sup>919</sup> Si veda D. Maciag, *Edmund Burke in America: the contested career of the father of modern conservatism*, electronic resource, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

<sup>920</sup> R. Kirk, «*What is conservatism?*», in Id., *The Essential Russell Kirk. Selected Essays*, cit., pp. 74-105, p. 74.

<sup>921</sup> E. Fawcett, *Conservatism. The Fight for a Tradition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2020, pp. 630-649.

<sup>922</sup> Ibid. p. 61.

la famiglia viene meno il collettivismo tenta di sostituirla producendo danno consistenti alla società. Il problema dello «Stato di massa» è che minaccia l'educazione familiare dei bambini, abolisce l'eredità che si tramanda attraverso la famiglia e incoraggia il divorzio, la libertà sessuale e la «deprivatizzazione delle donne»<sup>923</sup> mediante apposite leggi. Come la proprietà e la famiglia anche la comunità è per Kirk uno strumento di difesa contro il despotismo centralizzato dello Stato poiché essa permette un'organizzazione locale dei cittadini, fa fiorire cultura e moralità ed è «essenziale alla libertà, ai diritti privati e all'intera fabbrica dell'ordine sociale»<sup>924</sup>. La giustizia significa, infatti, «che ogni uomo e ogni donna ha diritto a ciò che gli è proprio [...] La società civilizzata richiede che tutti gli uomini e tutte le donne abbiano uguali diritti davanti alla legge, ma questa uguaglianza non debba essere estesa all'uguaglianza di condizioni: la società è una grande impresa collettiva in cui tutti hanno uguali diritti, ma non uguali proprietà»<sup>925</sup>. La proprietà privata garantisce la sopravvivenza di ordini e classi e impedisce la «stagnazione sociale prodotta dal livellamento». Per Kirk, «proprietà e libertà sono indissolubilmente connesse» perché senza proprietà gli individui sono alla mercé di governi onnipotenti. Entrambe devono essere difese perché hanno fini che vanno «al di là dell'economia e della politica e includono la dignità, la personalità e la felicità umana». Se il potere dello Stato deve essere controllato e limitato dalla costituzione e dai costumi, la società moderna deve essere guidata dal «passato», dalla «tradizione morale e dall'esperienza sociale» e deve ricostituire «vere comunità»<sup>926</sup>.

Nonostante Kristol non veda in lui altro che un tradizionalista nostalgico del tempo andato, Kirk fa a Hayek e Mises le stesse critiche di Kristol: ne apprezza la denuncia dello sconfinamento dello Stato nell'economia, dell'ingegneria sociale e della pianificazione, ma rigetta le conseguenze del loro approccio sul piano etico. Kirk rimprovera a Mises l'economicismo sotteso a tutto il suo pensiero e il rifiuto di credere che la società sia il prodotto di una volontà divina piuttosto che di una semplice convenienza reciproca. Quella di Hayek e Mises è, secondo Kirk,

«una dottrina che distrugge sé stessa nel momento in cui viene elaborata; una volta che le nozioni tradizionali e soprannaturali si dissolvono, l'auto-interesse economico si dimostra ridicolmente inadeguato a tenere insieme un sistema economico ed ancor meno adeguato a preservare l'ordine. La tradizione è la difesa della giustizia e della pace»<sup>927</sup>.

---

<sup>923</sup> Ibid., p. 66.

<sup>924</sup> Ibid., p. 80.

<sup>925</sup> R. Kirk, *Russell Kirk's Concise Guide to Conservatism*, Regnery Gateway, p. 18.

<sup>926</sup> Ibid., pp. 16-24.

<sup>927</sup> Citato in A. Donno, *In nome della libertà*, cit., p. 133.

Kristol liquida, comunque, questo «moderno conservatorismo» come «inutile di fronte ai problemi posti dalla dinamica società industriale»<sup>928</sup> poiché incapace di riassetarsi all'interno del progredire della storia, rimanendo invece nostalgicamente attaccato a un passato idealizzato come «età dell'oro». Se la concezione spirituale della società, il rapporto ontologico con il divino e il ruolo marginale assegnato al mercato da parte di Kirk, rendono il suo conservatorismo lontano da quello del *godfather* del neoconservatorismo, il tentativo di William F. Buckley e poi di Frank S. Meyer di articolare l'individualismo e l'economia di mercato da un lato e il tradizionalismo dall'altro rivela una *ratio* più affine alla sua.

Nel 1955, con la creazione della *National Review* Buckley tenta di far convergere il tradizionalismo burkiano, l'economia di mercato e l'anticomunismo. Già nel 1951 egli aveva coniugato la difesa del libero mercato e quella dei valori cristiani nel suo primo libro *God and Man at Yale*<sup>929</sup>, nel quale accusava l'Università di Yale di essere intrisa di ideologia collettivistica e di non soddisfare le aspettative dei suoi «consumatori», ovvero famiglie legate a un'etica cristiana e individualista. A Yale, sosteneva Buckley, è morto l'individuo, cioè il libero pensiero, schiacciato dall'ortodossia *liberal* newdealista. Nel 1955 la rivista si propone di raccogliere e dar voce al malcontento generato dalle politiche del *New Deal* tentando di sfidare il protagonismo e il dominio liberale dell'opinione pubblica attraverso la modernizzazione e la polarizzazione del conservatorismo. Nello *Statement of Intentions* della rivista Buckley definisce la posizione che essa assume come libertaria, conservatrice e anticomunista ed elenca alcune posizioni fondamentali a cui si essa attiene. Il governo deve assicurare ai suoi cittadini la vita, la libertà e la proprietà, ogni altro intervento è a discapito della libertà. Nella crisi prodotta da un conflitto fra *social engineers*, che «cercano di adeguare il genere umano a utopie scientifiche» e i «discepoli della verità, che difendono un modello organico d'ordine»<sup>930</sup>, la rivista si schiera con questi ultimi e con un'idea di verità sempre prodotta dall'esperienza. Qualsiasi forma di connivenza con il comunismo, «forza satanica dell'utopismo», è impossibile e in contraddizione con il sistema competitivo dei prezzi, unico garante di libertà e progresso materiale. Sulla base di questi principi, la *National Review* diventa un luogo privilegiato di confronto per i conservatori. Tradizionalisti come Kirk, Richard Weaver e Donald Davidson, libertari come John Chamberlain e Frank Chodorov, neoliberali come Hayek, Mises e Röpke e gli ex critici radicali dello statalismo come Max Eastman e Frank Meyer si mescolano, non senza frizioni, in una comune opposizione al *liberalism*, reputato incapace di offrire una seria opposizione all'avanzata comunista. A Röpke, fra i teorici del neoliberalismo, Buckley riconosce particolare autorità per la sua

---

<sup>928</sup> I. Kristol, *Old Truths and The New Conservatism*, in *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 140-147, p. 143.

<sup>929</sup> W. F. Buckley Jr., *God and man at Yale : the superstitions of "academic freedom"* (1951), Washington, D.C., Regnery Gateway, 2021.

<sup>930</sup> W. F. Buckley Jr., *National Review. Statement of Intentions*, in G. L. Schneider, *Conservatism in America since 1930*, New York, New York University Press, 2003, pp. 195-200.

capacità di fondere il tradizionalismo religioso con l'economia di mercato e se ne dichiara addirittura discepolo nel 1956. Con il progredire degli anni la convergenza si fa sempre più difficile: da un lato Buckley epura dalla rivista gli elementi che reputa più divisivi in virtù del loro individualismo estremo, come i libertari Murray Rothbard e Ayn Rand, dall'altro si fa lui stesso promotore di posizioni difficili da accogliere per quell'epoca di transizione. Buckley e più generalmente la *National Review*, fanno della vittoria della Guerra fredda un obiettivo da raggiungere senza compromessi, rimangono ostili al movimento dei diritti civili dei neri, considerano le marce non violente condotte da Martin Luther King e dai *freedom riders* come distruttive dell'ordine sociale. Si oppongono alla desegregazione delle scuole nel Sud (decretata incostituzionale dalla Corte nel maggio del 1954) e al sostegno fornito dal presidente Eisenhower nel 1957 all'ingresso di nove ragazzi neri nella scuola fino ad allora frequentata da soli studenti bianchi a Little Rock, in Arkansas<sup>931</sup>. Quando le marce e le proteste dei neri sfociano negli scontri di Selma, in Alabama, la *National Review* si scaglia contro di esse e Buckley, pur non ricorrendo sistematicamente all'argomento dell'inferiorità genetica dei neri, si spinge ad affermare, in *Up from Liberalism*<sup>932</sup>, che la concessione del voto ai neri minacciava il superiore progresso culturale dei bianchi. Per quanto non necessariamente giusta, per Buckley la segregazione «era troppo radicata nelle abitudini locali per essere cambiata rapidamente»: non bisognava dunque abolirla subito, ma operare attraverso il tempo e le circostanze, e non tramite il governo, per modificare sul piano educativo e culturale l'opinione pubblica. Queste posizioni portano Kristol – che in questa fase non ha ancora pienamente maturato il suo neoconservatorismo – a prenderne le distanze reputandole troppo estreme e considerando cieca sia l'assoluta fiducia riposta dalla rivista nella libera impresa, sia l'opposizione, senza mediazioni, alle politiche del *New Deal*<sup>933</sup>. Kristol condivide la difesa di Buckley dei principi fondamentali del conservatorismo – «libertà, individualismo, senso della comunità e della famiglia, visione spirituale della vita»<sup>934</sup> – e approva l'idea di una rivista conservatrice, che possa coniugare il pensiero di Burke con quello di Tocqueville, rendendo questa tradizione accessibile al discorso pubblico. Ambisce però a una rivista che non miri a contrastare *in toto* il *liberalism*, come tentava di fare la *National Review*, ma a combatterne le derive egualitarie riportandolo nell'alveo della sua originaria tradizione<sup>935</sup>.

Un altro tentativo di tenere insieme le varie anime del movimento conservatore americano viene da Frank Meyer: ex marxista, per un certo periodo vicino ai *liberals* di Truman, divenuto poi conservatore con l'obiettivo di congiungere le forze contro lo statalismo e il collettivismo della

---

<sup>931</sup> M. Friedman, *The Neoconservative Revolution*, cit., p. 91.

<sup>932</sup> W. F. Buckley, *Up from Liberalism* (1959), Mansfield Centre, CT, Martino Publishing, 2016.

<sup>933</sup> J. Vaïsse, *Neoconservatism*, cit., p. 39.

<sup>934</sup> A. Donno, *In nome della libertà*, cit., p. 243.

<sup>935</sup> I. Kristol, *American Conservatism. 1945-1995*, in Id., *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 171-181, p. 173.

filosofia del *welfarism*. Per Meyer, dopo l'avvento dei *liberals* e dello Stato forte da loro promosso, essere conservatori significa «opporsi al falso liberalismo» e rimanere fedeli alle tradizioni stabilite dalla Costituzione americana, sotto attacco a partire dall'elezione di Roosevelt<sup>936</sup>. Il conservatorismo emerge, per Meyer, quando «l'unità e l'equilibrio di una civiltà sono squarciati da trasformazioni rivoluzionarie di norme sociali e politiche precedentemente accettate»<sup>937</sup>. Esso non può, a suo avviso, accontentarsi di rievocare un'epoca d'oro, perché le circostanze che lo chiamano in causa sono esattamente quelle che producono una rottura radicale con il passato, rispetto alla quale il compito è quello di moderare la portata dei suoi cambiamenti. Per farlo, il conservatorismo deve riaffermare il valore della tradizione della civiltà occidentale e della repubblica americana. Quest'operazione però non deve reiterare la cancellazione della libertà individuale prodotta dal *New Conservatism* inaugurato dal volume di Kirk, *The Conservative Mind*. Le trasformazioni del *liberalism* non devono, infatti, portare ad oscurare i principi individualisti della tradizione liberale: la primazia dell'individuo, la divisione dei poteri, la libertà economica. Kirk, invece, ha, secondo Meyer, rifiutato la tradizione liberale finendo per avallare il collettivismo: l'ordine sociale che emerge dagli scritti di Kirk è puntellato dai concetti di «comunità», «autorità», «dovere», «obbedienza», ma raramente compare il termine «libertà», mentre il termine «individuo» risulta un anatema<sup>938</sup>. Proprio per evitare questa polarizzazione dottrinale, Meyer si fa promotore di un approccio «fusionista» che coniuga liberalismo e conservatorismo in un fronte comune con il *liberalism* collettivista, il relativismo dei valori e il decadimento del senso di responsabilità che esso ha generato. Se, quindi, il recupero della tradizione non deve cadere nell'autoritarismo perdendo di vista la libertà individuale, l'enfasi su quest'ultima non deve cedere al relativismo individuando, al contrario, un ordine morale oggettivo. Permettendo alle diverse correnti dell'ideologia conservatrice di riconoscersi in principi filosofici e politici comuni, il fusionismo ambisce a produrre il superamento dell'*impasse* politica in cui ristagnava il conservatorismo sin dall'immediato dopoguerra<sup>939</sup>. Tuttavia, nonostante gli sforzi di Meyer, le diverse posizioni si spostano di poco e il terreno comune resta, sostanzialmente, l'anticomunismo.

Kristol, di fatto, prende le distanze da tutte queste posizioni sebbene molte delle differenze da lui sottolineate negli anni a seguire si sarebbero assottigliate. Negli anni Cinquanta, del resto, egli è in una fase di transizione politica e l'influenza del *liberal consensus* è ancora forte: ha infatti delle remore ad avallare la riduzione drastica delle funzioni dello Stato e a opporsi *in toto* alle misure del

---

<sup>936</sup> F. S. Meyer, *A Rebel in Search of a Tradition*, in G. L. Schneider, *Conservatism in America since 1930*, cit., pp. 122-129, p. 123.

<sup>937</sup> F. S. Meyer, *What is Conservatism?*, in D. T. Critchlow, N. MacLean, *Debating the American Conservative Movement. 1945 to the Present*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, pp. 177-180, p. 177.

<sup>938</sup> F. S. Meyer, *A Rebel in Search of a Tradition*, cit., p. 128.

<sup>939</sup> J. F. Drolet, *American Neoconservatism. The Politics and Culture of a Reactionary Idealism*, cit., p. 27.

*New Deal*. Vedremo, però, che il modello di *welfare* da lui proposto è, in realtà, anch'esso subordinato al mercato e volto a incentivare quelle che Kristol chiama «virtù conservatrici». La sua provenienza dal campo liberale si fa sentire anche nel severo giudizio sulle posizioni apertamente razziste di Buckley, sebbene pochi anni dopo avrebbe approvato l'analisi razzista delle disfunzioni delle famiglie nere realizzata da Moynihan e avrebbe lui stesso affermato che la storia ha mostrato la compatibilità del capitalismo con le discriminazioni razziali: se anche queste ultime implicano una violazione dei principi capitalisti fondamentali – si impedisce ai neri di diventare proprietari – finché esse «si limitano a ostacolare la loro [dei neri] capacità di migliorare la propria condizione senza soffocare completamente la loro possibilità d'azione, i gruppi svantaggiati possono crearsi il loro spazio in cui vivere come liberi individui»<sup>940</sup>.

Senza negare l'esistenza di scarti, né omogeneizzare le differenze fra tutti gli attori del dibattito conservatore, è possibile rilevare, al di là di quello che Justin Vaïsse ha definito «narcisismo delle piccole differenze»<sup>941</sup>, una comune reazione, da parte di chi difende l'ordine capitalista, di fronte alle trasformazioni portate dal *liberalism* rooseveltiano e poi, a partire dagli anni Sessanta, dalla *New Left*. Emerge, così, la condivisa convinzione che per difendere la libertà individuale e il mercato non si possa in questa fase non ricorrere a strumenti concettuali conservatori. Del resto, come spiega Meyer, e come sostiene anche Kristol sottolineandone la natura intermittente, il conservatorismo affiora storicamente di fronte ai rivoluzionamenti dell'ordine sociale.

È importante notare, infine, che, nonostante la critica rivolta al conservatorismo di Kirk, anche Kristol ricorre e attualizza il pensiero di Burke. In particolare, in Burke rinviene i fondamenti di una morale civica «del limite» per lui fondamentale: gli uomini possono disporre della «libertà civica», secondo Burke, nella misura in cui sanno porre freni ai loro appetiti e il loro amore per la giustizia e la sobrietà supera, rispettivamente, la loro avidità e vanità<sup>942</sup>. Kristol ricorda che posizioni simili erano state espresse da Madison, Jefferson e Washington, i quali consideravano l'autogoverno popolare un'impresa, prima di tutto, morale. Burke è, inoltre, preso a modello da Kristol perché, da un lato, coniuga la difesa dell'economia di mercato con una lettura conservatrice della società e, dall'altro, la proprietà con la famiglia e con le «istituzioni correttamente ordinate della società civile». Quest'articolazione è stata resa possibile, secondo Kristol, da un approccio «non dogmatico» e dall'affidamento alla «saggezza» accumulata nel tempo come strumento prioritario di valutazione dell'azione politica. Un'economia di mercato non può infatti funzionare, commenta Kristol, se non all'interno di una società in cui gli individui sono «ordinati, rispettosi della legge e diligenti» e

---

<sup>940</sup> I. Kristol, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 166.

<sup>941</sup> J. Vaïsse, *Neoconservatism*, cit., p. 19.

<sup>942</sup> I. Kristol, *High, low and Modern: Some Thoughts in Popular Culture and Popular Government*, in Id., *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 104-116, p. 111.



«rinviando al futuro la gratificazione, sia sessuale che finanziaria»<sup>943</sup>. Affinché questa disciplina sia conservata è necessaria la religione, che fornisce giustificazione alle frustrazioni terrene e frena gli impulsi edonistici generati da un'economia di mercato profittevole. Dunque, l'importanza di Burke risiede, per Kristol, nella sua capacità di spiegare, in qualità di teorico politico laico, il senso intellettuale di un'«ortodossia religiosa»<sup>944</sup>, ovvero il rispetto della tradizione. Quest'ultima, in quanto prodotto della saggezza degli antenati dovrebbe, secondo Kristol, essere riattivata e indirizzare l'odierno governo della società. La tradizione è, infatti, la fonte di legittimazione dei pregiudizi, che sono – per Burke come per Kristol – strumenti che aiutano gli individui a prendere rapidamente decisioni secondo paradigmi virtuosi affermatasi nel tempo: in questo modo il pregiudizio fa «della virtù un'abitudine».<sup>945</sup>

Per comprendere le affinità e le divergenze del neoconservatorismo di Kristol con il neoliberalismo europeo, il primo deve essere analizzato proprio a partire da questa fase – in cui la difesa della tradizione liberale diventa una prerogativa del conservatorismo – e all'interno di questo dibattito, in cui i concetti conservatori si rivelano armi fondamentali per difendere l'ordine sociale e – con sfumature e intensità distinte – l'ordine di mercato. In Kristol il carattere strumentale e disincantato del conservatorismo è piuttosto evidente. È, infatti, la convinzione della mancata autosufficienza del mercato a motivare la sua analisi storica e genealogica dell'etica che ha inizialmente sostenuto la nascita del capitalismo e delle ragioni che hanno portato alla sua dissoluzione, manifesta nel «libertarismo» di Hayek e Friedman.

#### **4. L'ethos borghese del bene comune. Alle origini dell'etica del capitalismo**

«La distanza del capitalismo odierno rispetto alle sue origini ideologiche è mostrata dal contrasto fra il suo difensore più intelligente e i suoi predecessori. Mi riferisco a F. Von Hayek, che ha una mente potente e raffinata e il cui *The Constitution of Liberty* è uno dei lavori più intelligenti dell'ultima decade»<sup>946</sup>.

La distanza individuata da Kristol sarebbe resa evidente dal rifiuto di Hayek di dotare il capitalismo di un sistema di giustizia che dia conto delle sue dinamiche e che le difenda. L'«economicismo» attribuito ad Hayek e Friedman e la loro mancata attenzione per le infrastrutture politiche, morali, sociali e religiose che rendono possibile il funzionamento del mercato sarebbero l'esito di un lungo

---

<sup>943</sup> I. Kristol, *On the Political Stupidity of Jews*, in Id., *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 301-314, p. 306.

<sup>944</sup> Ibid., p. 304.

<sup>945</sup> Ibid., p. 308.

<sup>946</sup> I. Kristol, *“When Virtue Loses All Her Loveliness” – Some Reflections on Capitalism and “The Free Society”*, cit., p. 94.

processo nella storia del capitalismo, i cui teorici, «mossi da *hybris*», hanno progressivamente fatto dell'economia una «scienza razionalista» che ha perso interesse nel riconciliare l'*ethos* e la religione con la civiltà commerciale<sup>947</sup>. L'assenza di questo nesso, potenzialmente capace di far accettare e rispettare l'ordine capitalista, lo ha esposto a critiche, particolarmente radicali proprio nel momento in cui il neoliberalismo ha iniziato a farsi strada.

Due problemi, uno di carattere più propriamente teorico, l'altro dettato dalle trasformazioni contemporanee del capitalismo americano, pongono a Kristol l'urgenza di «reinsediare un'etica nel ciclo dell'accumulazione affinché la brama del profitto non corroda i legami che tengono insieme la società»<sup>948</sup>: il progressivo dominio dello scientismo nella teoria economica da un lato, e l'affermazione del *corporate capitalism* dall'altro. Oggi, afferma Kristol, «è l'*ethos* del capitalismo che è in crisi, non l'economia»<sup>949</sup>: è dunque questo *ethos* che bisogna ripristinare per assicurarne l'osservanza dell'ordine di mercato. Quest'operazione rappresenta per Kristol la sola risposta alla crisi di legittimità che il capitalismo in quegli anni sta attraversando. Essa è necessaria tanto per porre argini al libertarismo e al relativismo ammesso dai neoliberali, quanto per legittimare il capitalismo delle grandi *corporations* messo sotto attacco dai movimenti.

L'odierno scientismo ha origine, secondo Kristol, in un processo involutivo avviato dal pensiero economico post-smithiano che avrebbe progressivamente tentato di liberare l'economia da assunti extra-economici, facendone un «modello astratto dalla realtà fisica» che trae da un numero limitato di assiomi «leggi che governano il mondo reale»<sup>950</sup>. Kristol individua in Malthus e il suo «principio di popolazione» e in Ricardo e i suoi principi dell'economia politica, gli iniziatori del processo che ha portato la scienza economica a metà del XIX secolo a essere percepita come scienza dalle «leggi ferree», indifferenti alle aspirazioni umane. La rivoluzione marginalista nel 1870 avrebbe poi spostato l'attenzione sulla soddisfazione di bisogni e desideri e sul modo in cui il calcolo utilitaristico, che governa le scelte razionali degli individui, innesca un processo di costante aggiustamento dei prezzi sotto condizioni di perfetta competizione. Assumendo il punto di vista economico come prospettiva valida per tutti i processi sociali e politici, la «matematizzazione della scelta umana» ha preteso di spiegare il comportamento umano dentro e fuori il mercato. L'apice di questo processo è stato raggiunto, secondo Kristol, con la pubblicazione, nel 1932, da parte di Lionel Robbins di *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, nel quale viene ampiamente utilizzata la teoria del ciclo economico sviluppata negli anni Venti da Hayek. In questo testo, sostiene Kristol, l'economia è definita in quanto scienza che studia il comportamento umano come relazione fra fini e

---

<sup>947</sup> I. Kristol, *Rationalism in Economics*, in *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 177-193.

<sup>948</sup> M. Cento, *Il governo delle differenze: Daniel Bell, la Great Society e il «populismo borghese»*, cit., p. 40.

<sup>949</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, in Id. *Reflections of a Neoconservative*, cit., p. 42.

<sup>950</sup> I. Kristol, *Rationalism in Economics*, in Id., *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 177-193, p. 183.

risorse scarse. All'economista è attribuito, di conseguenza, il compito di studiare la logica che muove la scelta per massimizzarne gli esiti. La lettura scientifica dei fenomeni economici, secondo Kristol avallata dai neoliberali, impedisce di coglierne le implicazioni morali. Questa evoluzione del pensiero economico sotto l'influenza dello «scientismo» avrebbe paradossalmente incoraggiato l'«idealismo socialista», mosso dal fine utopico di abolire l'uomo economico e la scienza che lo istituisce per liberare l'umanità dalle sue leggi.

Se da un lato, quindi, c'è l'urgenza teorica di arginare le letture scientiste dell'economia perché suscettibili alle critiche di chi non si riconosce in quello che Kristol definisce «*thinking economically*», dall'altro c'è l'urgenza pratica di far fronte al feroce attacco inferto dal «movimento di massa» americano al *corporate capitalism*, cioè di un capitalismo aziendale monopolistico, sempre più identificato con il capitalismo *tout court*. Da sempre negli Stati Uniti, dove all'inizio dell'Ottocento il sistema capitalista si è affermato attraverso piccole imprese familiari, le *big corporations* hanno suscitato l'ostilità «populista», cioè la paura delle masse che il potere e l'autorità venissero usate per violare la volontà del popolo. Se quest'attitudine, nota Kristol, è stata fondamentale prima e dopo la convenzione costituzionale per rendere l'America una nazione democratica, essa ha anche prodotto un «utopismo infantile» volto a sovvertire le istituzioni e l'autorità nell'irrealistica aspirazione all'autogoverno del popolo. Negli Stati Uniti, secondo Kristol, non c'è mai stato, in misura significativa, un movimento socialista in grado di definire i bisogni delle masse, piuttosto c'è stato un movimento riformista intenzionato a «regolare le grandi corporazioni affinché la concentrazione di potere privato non si trasformasse in una minaccia oligarchica al capitalismo democratico-liberale»<sup>951</sup>. L'istruzione di massa ha convertito questo movimento in un nuovo «nemico ideologico»<sup>952</sup>, la *new class* composta da scienziati, avvocati, urbanisti, assistenti sociali, educatori, sociologi, medici della sanità pubblica ecc., cioè impiegati del settore pubblico intenzionati a spingere il paese da un *welfare State* capitalista a «un sistema economico così rigorosamente regolato nei dettagli da soddisfare molte delle tradizionali aspirazioni anticapitaliste della sinistra»<sup>953</sup>. L'agenda che essi propongono è molto diversa da quella della *Old Left*: la centralità delle lotte sindacali sul piano del salario e delle condizioni di lavoro è infatti abbandonata in favore delle *identity politics* e del riconoscimento dei diritti delle minoranze.

Proprio l'assenza di una legittimazione ideologica del *corporate capitalism* facilita, secondo Kristol, l'«usurpazione dell'autorità manageriale da parte della *new class*» e la sua integrazione all'interno di un «capitalismo di Stato». La grande impresa verrebbe così assorbita nel settore pubblico, perdendo

---

<sup>951</sup> I. Kristol, *On Corporate Capitalism in America*, in *Reflections*, cit., pp. 202-218, p. 211.

<sup>952</sup> M. Battistini, *La New Class del neoconservatorismo e la de/legittimazione del capitalismo americano*, in «Scienza e Politica», vol. XXXI, n. 61, 2019, pp. 57-77, p. 58.

<sup>953</sup> I. Kristol, *On Corporate Capitalism in America*, in *Reflections*, cit., p. 221.

del tutto il suo carattere privato e venendo pericolosamente esposta ai principi di uguaglianza, partecipazione e libertà che la *new class* pretende di istituzionalizzare. Il rischio rappresentato dal potere crescente della *new class* e dalla sua possibile appropriazione delle grandi aziende impone, secondo Kristol, di mettere da parte le critiche liberali delle *corporations* in quanto distorsioni del «capitalismo tradizionale», cioè del libero mercato. La legislazione *antitrust* e antimonopolistica non è per Kristol la risposta adeguata perché non al passo con una trasformazione del capitalismo che è capace di garantire delle sicurezze e dei benefici marginali a tutta la popolazione. Piuttosto, c'è bisogno di una *business ethics* che si faccia carico di difendere il capitalismo in termini morali. Il «compito storico e politico del business americano» è allora, per Kristol, quello della «ricostruzione morale della società»<sup>954</sup> e della rieducazione della *new class*.

La necessità teorica e pratica di offrire una legittimazione etica del capitalismo che appaghi il bisogno degli individui di dar senso all'ordine materiale in cui si muovono, porta Kristol a ripercorrere le origini dottrinarie del capitalismo americano individuando nelle opere di Adam Smith – preso in analisi non solo come economista politico, ma anche come filosofo morale – le origini della sua etica. Il processo di «modernizzazione» è stato reso possibile, secondo Kristol, proprio dalla dismissione del «disprezzo teologico» per l'interesse personale come movente dell'azione umana. Smith avrebbe mostrato come questo interesse egoistico, attraverso mutue relazioni di scambio e mediante il principio di «benevolenza» operante in ciascun individuo, sia trasformabile in «interesse personale retamente inteso». Nell'apparente caos del mercato Smith individua un ordine spontaneo che si afferma attraverso il continuo aggiustamento delle azioni dei suoi agenti, in base ai *feedbacks* che ricevono. Quest'ordine spontaneo rende concretamente possibile il «progresso materiale, per quanto in modo ineguale o tardivo»,<sup>955</sup> garantendo un miglioramento generalizzato delle condizioni di vita. Smith, quindi, avrebbe offerto una giustificazione morale «semplice ma potente» delle transizioni commerciali regolate dal mercato: «il perseguimento individuale dell'interesse personale nel mercato produce conseguenze non intenzionali che sono benefiche per tutti»<sup>956</sup>.

L'*homo oeconomicus* di Smith non è mai stato pensato, secondo Kristol, per avere valenza epistemica in tutte le sfere sociali, ma solo nel mercato. Smith, infatti, non avrebbe celebrato «l'interesse personale di per sé come un motivo umano», ma avrebbe «semplicemente indicato la sua utilità in una popolazione che desidera migliorare le proprie condizioni»<sup>957</sup>. Nel definire la natura umana, Smith prende le distanze dalla concezione «anti-sociale» sia di Hobbes, che la governa tramite il Leviatano, sia di Mandeville, che affida all'«abile politico» il compito di volgere in pubblici benefici

---

<sup>954</sup> M. Battistini, *Storia di un feticcio. La classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, p. 206.

<sup>955</sup> I. Kristol, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, in Id. *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 139-170, p. 180.

<sup>956</sup> Ibid.

<sup>957</sup> Ibid.

i vizi privati<sup>958</sup>. Smith si richiama, infatti, alla Scuola sentimentale del XVIII secolo, per la quale la libertà «non è scissa dalle virtù morali tradizionali, ma è ancora radicata in esse» e le «affezioni benevole» sono considerate naturali per l'uomo quanto gli appetiti egoisti<sup>959</sup>. Nella *Teoria dei sentimenti morali* la simpatia è un impulso proprio dell'uomo, al pari dell'interesse. Il vero motore dell'azione umana, però, è in quest'opera l'approvazione: lo «spettatore imparziale» simbolizza, infatti, l'introspezione dell'approvazione o della disapprovazione della comunità rispetto alla propria condotta. L'individualismo qui è, per Kristol, «borghese» nel senso che «non mira solo alla felicità individuale, ma alla creazione di una comunità borghese più umana ed elevata, con sentimenti di fraternità e lealtà»<sup>960</sup>. Il primo Smith, sottolinea Kristol, «ha chiara l'importanza della comunità morale e politica e il bisogno di ciascun individuo, nel migliorare le sue condizioni, di affermare i legami con la comunità»<sup>961</sup>. Il modello che qui emerge non sarebbe classificabile come *homo oeconomicus* – cioè «un atomo i cui desideri sono misurabili» – ma corrisponderebbe piuttosto a un «uomo borghese»<sup>962</sup>. L'individuo è, cioè, libero di migliorare le proprie condizioni e di partecipare a un «modo di vita borghese», il cui *ethos* e le cui istituzioni sono date da tutti per scontate<sup>963</sup>.

Ne *La ricchezza delle nazioni* si insinua l'idea del mercato come indifferente alla morale: se da un lato, riporta Kristol, il *businessman* quasi mai vi appare come uomo onesto e con spirito di comunità, dall'altro, gli istinti e la ragione dell'uomo, diversamente da quanto stabilito da Mandeville, lo portano ad assumere, grazie a «una disciplina della libertà in una libera economia»<sup>964</sup>, un comportamento «*decent*» piuttosto che vizioso. Poiché rende possibile l'aumento della produttività, la divisione del lavoro consente non solo di migliorare le proprie condizioni, ma anche di «perfezionare le maniere» e di far progredire la civiltà. L'istruzione preparerebbe il lavoratore alla mobilità verso l'alto, dandogli accesso a un lavoro meno ripetitivo e fornendogli risorse necessarie per evitare che la monotonia lo disumanizzi. Il mercato, dunque, sarebbe moralmente difendibile perché, pur creando disuguaglianze

---

<sup>958</sup> Si veda M. Simonazzi, *La società senza morale: ateismo e religione nel pensiero di Mandeville*, in M. Geuna, G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, Il mulino, 2011.

<sup>959</sup> Si veda G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea: Adamo Smith*, Bari, Laterza, 1957; A. Zanini, *Adam Smith: economia, morale, diritto*, Milano, Mondadori, 1997.

<sup>960</sup> I. Kristol, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 159.

<sup>961</sup> Ibid.

<sup>962</sup> Antii Lepistö ha mostrato come i neoconservatori, di fronte alla messa in discussione dei valori americani, al rafforzamento dell'etica multiculturalista dell'élite liberale, abbiano invocato un naturale «*moral sense*», cioè sentimenti morali e buon senso, proprio di un ipotetico *common man* americano, nel quale veniva individuata la possibilità di resistere al relativismo e al declino morale dell'epoca. Quest'operazione avrebbe richiesto secondo Lepistö una rielaborazione del linguaggio neoconservatore a partire da una ripresa dell'illuminismo scozzese, in particolare di Hutcheson, Smith e Reid, per mostrare le capacità morali delle *ordinary people* come fonte di saggezza morale da opporre al relativismo. Quest'uso della tradizione scozzese sarebbe quindi stato un modo per i neoconservatori di spiegare al *common man*, bianco e proprietario, perché aveva ragione nel contesto dei dibattiti culturali su famiglia, criminalità, razza, povertà, e multiculturalismo. Si veda A. Lepistö, *The Rise of Common-Sense Conservatism: The American Right and the Reinvention of the Scottish Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2021.

<sup>963</sup> I. Kristol, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 160.

<sup>964</sup> Ibid., p. 161.

e gerarchie mobili, migliora le condizioni di tutti, amplia le libertà legittime e capillarizza la proprietà facendone un'arma privilegiata contro la tirannide.

Il pensiero di Smith emerge dall'illuminismo anglo-scozzese, che, come si è mostrato nel precedente capitolo, ha preso forma in risposta alla nascita del capitalismo britannico, plasmando, secondo Kristol, «l'ordine socio-politico borghese». Kristol situa in questo momento storico l'affermarsi di una «persuasione borghese», che segna il passaggio «dalla comunità all'individuo come soggetto di indagine morale e filosofica»<sup>965</sup>. La lettura anglo-scozzese e, in particolare, smithiana di questo passaggio non rimuove la comunità come riferimento e aspirazione virtuosa, ma «mette la virtù in secondo piano rispetto alla libertà»<sup>966</sup>. La libertà, però, resta circoscritta all'interno di un processo storico concepito dagli scozzesi non teleologicamente né tramite strappi, ma attraverso cambiamenti gradualisti, prodotti tramite emendamenti delle pratiche e delle istituzioni che hanno permesso il progresso. Quest'ultimo – rappresentato dalla «nascita del commercio, il perfezionamento di maniere e morali, la crescita della conoscenza» - è inteso come il frutto del costante auto miglioramento degli individui, che può darsi solo laddove esiste libertà. Diversamente dall'illuminismo francese, quello anglo-scozzese non tenta di «imporre idee a una realtà recalcitrante», né «distrugge un ordine per crearne uno nuovo», ma risponde alle «*intimations*» – termine che Kristol riprende da Oakeshott – del nuovo ordine, già in parte presenti nel vecchio. Per il razionalismo anglo-scozzese

«il passato può essere compreso solo retrospettivamente, il presente può essere compreso come prodotto del passato e il futuro non può essere compreso perché è conseguenza dell'azione umana ma non di un piano intenzionale»<sup>967</sup>.

I «padri del liberalismo e del conservatorismo XIX secolo», cioè Smith e Burke – sottolinea Kristol in maniera simile ad Hayek – riconciliano «lo spirito commerciale e la sua enfasi sulla libertà individuale, con istituzioni e abitudini tradizionali, adottate nel comportamento individuale»<sup>968</sup>. Kristol accoglie la «posizione *whig*»<sup>969</sup> di Burke e Smith rispetto alla libera azione umana come fattore di civiltà, prodotto della libertà piuttosto che di un disegno razionale che si inverte nella storia. Burke, a suo avviso, non può essere considerato propriamente un conservatore, perché si fa portavoce di verità che non sono quelle del conservatorismo, bensì «verità dell'uomo come creatura politica»<sup>970</sup>. Fra queste rientrano, per esempio, l'affermazione secondo cui «una disposizione a preservare e

---

<sup>965</sup> Ibid., p. 148.

<sup>966</sup> Ibid., p. 150.

<sup>967</sup> Ibid., p. 152.

<sup>968</sup> Ibid.

<sup>969</sup> G. Buttà, *Irving Kristol*, cit. p. 51.

<sup>970</sup> I. Kristol, *Old Truths and The New Conservatism*, cit., p. 144.

un'abilità a migliorare, prese insieme, forniscono il modello di statista», che, nota Kristol, è stata presa da Peter Viereck, nel suo libro *Conservatism: from John Adams to Churchill*<sup>971</sup>, come la perfetta definizione di un «conservatorismo evolucionista». In questo caso, come quando, riprendendo Aristotele, afferma che «la prudenza è la prima delle virtù politiche e morali», Burke non è, secondo Kristol, un conservatore, ma si limita a proferire verità che nessuno può mettere in discussione, cioè enunciati dotati di «autorità»<sup>972</sup>. Ciò che Kristol più valorizza di Burke non è l'«attaccamento alle cose passate e stabilite», ma il suo antidogmatismo e l'avversione per la teoria astratta come unica guida alla pratica. In questo senso vanno lette, a suo avviso, la critica burkiana della Rivoluzione francese, il suo attacco alla speculazione politica così come il suo elogio della storia.

Come si è visto, per quanto lo «spirito del capitalismo» che si afferma in questa fase storica sia una reazione al «moralismo classico-medievale» in cui la virtù corrisponde alla rinuncia alle qualità individuali, esso non abbandona *in toto* il piano morale. Le cause della prosperità e della povertà non sono ridotte esclusivamente al comportamento economico, ma tengono conto anche della condotta al di fuori del mercato. Smith, come i Padri fondatori americani, infatti, non riducono, secondo Kristol, l'uomo ad appetiti calcolabili, ma tendono a dare per scontata, reputandola troppo forte per essere dissolta dall'istinto acquisitivo degli individui, l'influenza della «religione, dei valori tradizionali e della famiglia»<sup>973</sup> nella comunità borghese. In questa fase storica il capitalismo presuppone, secondo Kristol, che l'eredità morale e spirituale del giudaismo e della cristianità sia incontestabile e che il nuovo individualismo della società borghese non sarebbe riuscito a liberare l'individuo dalla tradizione. Nell'illuminismo anglo-scozzese la religione era resa un «affare privato», «qualcosa che inculca costumi morali e fornisce consolazione e speranza a chi non ha soddisfazione nella vita terrena». La religione, quindi, forniva una fondamentale leva del governo degli individui, ma non era imposta coercitivamente. La società liberal-borghese, infatti, si è fondata su un consenso religioso, politico, morale «debole», derivato dallo scetticismo rispetto alla possibilità di conoscere con esattezza il bene comune e «dalla convinzione che le autorità non dovrebbero provare a definirlo se non in modo minimo»<sup>974</sup>. È proprio questa natura debole del consenso fondante la società capitalista che, lasciando spazio per la morale e la religione nel privato senza farne l'infrastruttura normativa del pubblico, ha reso, nel corso del tempo, l'ordine liberale più instabile e vulnerabile alle tensioni nate al suo interno.

La ricostruzione di Kristol delle origini dell'etica capitalista fa di Smith e più generalmente dell'illuminismo anglo-scozzese sia gli artefici di un nesso fra il mercato e le istituzioni extra-

---

<sup>971</sup> P. Viereck, *Conservatism: from John Adams to Churchill* (1956), Laverne, Tennessee, Literary Licensing, 2018.

<sup>972</sup> I. Kristol, *Old Truths and The New Conservatism*, cit., p. 144.

<sup>973</sup> I. Kristol, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 176.

<sup>974</sup> I. Kristol, *What is Social Justice?* In Id., *Two Cheers for Capitalism*, pp.188-193, p. 191.

economiche che ne permettono il funzionamento, sia i responsabili, per via del loro confinamento della morale e della religione alla sfera privata, della futura, progressiva erosione dell'efficacia normativa di queste ultime. Come Hayek, anche Kristol rinviene e valorizza in Smith, Burke e l'illuminismo anglo-scozzese tanto l'articolazione della disciplina economica con quella etico-religiosa, quanto una lettura evoluzionista della storia e del progresso che pone limiti alle trasformazioni delle istituzioni esistenti. Ciò che però è più interessante notare è che il prototipo dell'etica su cui il capitalismo ha fatto leva per affermarsi è del tutto immanente, emergente direttamente dal mercato e dalla comunità in cui gli individui interagiscono. Nonostante la critica al razionalismo economicista neoliberale e alla sua eccedenza in tutte sfere dell'esistente, l'etica che Kristol recupera emerge dalle dinamiche generate dal mercato ed è piegata alle necessità del mercato stesso, cioè a disciplinare gli individui che vi si devono inserire. Essa anticipa l'*ethos* borghese di cui Kristol, di fronte all'avanzare delle controculture e della *new class*, invoca la necessità. Più che un'assiologia eterna e imm modificabile, Kristol intende riaffermare un «capitalismo dei valori»<sup>975</sup> che mostri chiaramente di essere in grado di produrre il benessere di tutti, di lasciare libertà agli individui nel perseguire i propri interessi e di assicurare la crescita economica di chi dispone di proprietà. Va, secondo lui, ripristinata la «nozione borghese di bene comune» rivolta alla «soddisfazione degli appetiti e delle aspirazioni comuni»<sup>976</sup>, che corrisponde alla sicurezza e alla libertà individuale sotto la legge e alla prosperità crescente. Bisogna, cioè, «rovesciare l'opinione pubblica facendo leva sulla fedeltà all'etica borghese e sulla resistenza al radicalismo della classe operaia»<sup>977</sup>. Pur prendendo sul serio – come vedremo nel paragrafo successivo – la crisi di legittimità prodotta dalla *New Left* e dalla controcultura e pur riconoscendo il bisogno degli individui di avere accesso a dimensioni extraeconomiche che conferiscano senso alla propria esistenza, Kristol finisce per riproporre il mercato come unico orizzonte di soddisfazione, facendo però dell'etica un dispositivo di legittimazione indispensabile.

## 5. Cultura e controculture: uno scontro attorno ai fondamenti della società di mercato

Come abbiamo visto fin qui, lo scientismo economicista caratterizzante le teorie economiche dominanti – cioè le dottrine neoliberali – e l'incapacità di dotare di una *business ethics* la forma prevalente del capitalismo di quella fase, cioè le *corporations*, non solo segnano, secondo Kristol, un importante scarto ideologico dalla teoria capitalista delle origini (cioè quella smithiana), ma rendono ulteriormente fragile l'ordine di mercato di fronte alla crisi di legittimità determinata dai movimenti

---

<sup>975</sup> A. K. Nardini, *Neoconservatorismo americano. Ascesa e sviluppi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, p. 128.

<sup>976</sup> I. Kristol, *About Equality*, in Id., *Two Cheers for Capitalism*, cit., pp. 171-187, p. 178.

<sup>977</sup> M. Battistini, *La New Class del neoconservatorismo e la de/legittimazione del capitalismo americano*, cit., p. 72.



sociali. Già Daniel Bell aveva mostrato come i principi della società post-industriale – efficienza, concorrenza, massimizzazione della razionalità funzionale – fossero entrati in contraddizione con le tendenze culturali che si stavano diffondendo, mosse da irrazionalità e istintività. Kristol conferisce piena centralità al problema sollevato da Bell, rilevando come la società capitalista borghese si trovi nella paradossale situazione di dover fare i conti con una cultura egemonica che essa ha lasciato affermarsi, ma che le è del tutto avversa.

La cultura è il complesso delle istituzioni sociali, politiche ed economiche, delle attività artistiche e scientifiche, delle manifestazioni spirituali e religiose che caratterizzano la vita di una determinata società in un dato momento storico. Quella che Kristol, riprendendo Lionel Robbins, chiama «*adversary culture*» mette radicalmente in discussione questo insieme di piani che compongono la cultura americana: essa, spiega Kristol, è «ostile alla società borghese e all'umanesimo secolare» e si contraddistingue per il sentimento di «alienazione e indignazione» rispetto all'«ortodossia»<sup>978</sup>. Significativamente egli predilige il termine *adversary culture* a quello di *counterculture*, nella consapevolezza di non poter ridurre a edonismo pittoresco lo spirito della *Beat Generation* e degli *hippies*, perché la contestazione culturale è inscindibile dall'organizzazione politica dei movimenti che stanno minando alle fondamenta l'ordine sociale. Le droghe, i capelli lunghi, la promiscuità, l'abbigliamento trasandato sono evocati a più riprese da Kristol perché vi riconosce una tensione polemica che non solo esprime il rifiuto di un ordine borghese, ma che forma individui non più adatti a quest'ordine. Nessuno, scrive Kristol, «sente più responsabilità né senso d'obbligazione verso le istituzioni esistenti»<sup>979</sup>. Il vero problema è, dunque, che da queste istanze proviene una critica spietata di tutto l'esistente che, delegittimando la cultura borghese, finisce per delegittimare anche l'economia di mercato. Per destituire la sovranità dell'«uomo comune», cioè dell'individuo che sente immediatamente come propri i costumi e le abitudini «borghesi», la controcultura e la *New Left* devono seppellire l'*homo oeconomicus* perché è proprio nel mercato che questa sovranità è stabilita. Fare i conti con quello che Marcuse aveva definito «Gran Rifiuto» significa per Kristol prendere sul serio la crisi di legittimità dell'economia, della cultura e della scienza capitalista e armarsi con strumenti più resistenti di quelli impiegati da Hayek e Friedman. Il neoliberalismo risponde a questa crisi, infatti, imponendosi come «ordine di un'economia depoliticizzata» trasformando le imprese nell'unico corpo intermedio e facendo della società uno «spazio di neutralizzazione di richieste che non possono e non devono mai assumere forma politica»<sup>980</sup>. Se il neoliberalismo, a suo avviso, si limita a neutralizzare e sussumere le spinte libertarie provenienti dai movimenti mettendole a valore

---

<sup>978</sup> I. Kristol, *Countercultures*, in Id., *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, cit., pp. 136-147, p.

<sup>979</sup> I. Kristol, *The Shaking of the Foundations*, in Id., *On the Democratic Idea of America*, pp. 22-30, p. 23.

<sup>980</sup> S. Mezzadra, M. Ricciardi, *Nel segno del "Sessantotto"*, in «Scienza&Politica», vol. XXX, n. 59, 2018, pp. 5-16, p. 15.

sul mercato, per Kristol si tratta invece di reagire a queste spinte opponendo loro ciò che esse contestano. Il rifiuto e il misconoscimento del principio d'autorità in quanto principio che cristallizza le gerarchie ne chiama in causa il fondamento sociale ed economico – il patriarcato, il razzismo, il capitalismo – ed è proprio questo fondamento che il neoconservatorismo intende consolidare e difendere.

Per due secoli i principi della Dichiarazione di Indipendenza del 1776 relativi all'uguaglianza degli individui, alla libertà e alla ricerca della felicità erano stati il metro su cui «gli afroamericani e le donne avevano misurato e denunciato lo scarto tra le dichiarazioni di principio e le realizzazioni politico-sociali»<sup>981</sup>. Fra gli anni Cinquanta e Settanta sono proprio i neri e le donne ad essere in prima linea nelle proteste che pretendono che questo scarto venga annullato. Se i neri sfidano la segregazione razziale, la discriminazione economica e il razzismo istituzionale, le donne cessano di essere *hidden from history*<sup>982</sup>, sfondano i confini del politico e mettono in discussione l'archetipo dell'autorità che garantisce la riproduzione dell'ordine tanto privato quanto pubblico: l'autorità paterna. Non solo le controculture, ma lo Student Nonviolent Coordinating Committee, la Students for Democratic Society, il Women Liberation Movement, il Free Speech Movement o il Black Panthers Party – per nominare solo alcuni dei movimenti e delle organizzazioni che si mobilitano in questa fase – tentano di «sovvertire l'ordine, garante della conservazione dei rapporti di potere fondati sulla supremazia bianca e maschile»<sup>983</sup>. Ciò che realmente preoccupa Kristol è la pervasività della controcultura, la sua capacità di ricongiungere cultura d'élite e cultura popolare, fino ad allora sempre rimaste distanti. Per questo ne ripercorre la storia, ne indaga le origini e gli sviluppi, individuando nella religione lo strumento più solido ed efficace per porre dei limiti e riaffermare i principi morali che sostengono la società capitalista.

Le basi per l'*adversary culture* sono state poste, rileva Kristol, con l'insinuarsi, nel XIX secolo, di un «impulso non borghese nella classe media»: il romanticismo emerge come «via di fuga estetica» dal mondo borghese. Artisti e intellettuali esprimono rifiuto e noia per questa società «prosaica, disinteressata alla trascendenza, al più tollerata nella sfera privata»<sup>984</sup>. Come abbiamo visto, quello borghese è un ordine sociale organizzato attorno al benessere dell'«uomo comune» e al movente umano più diffuso: l'interesse individuale. Inizialmente, al suo interno hanno avuto spazio istituzioni culturali e religiose che, conferendo alla libertà un'accezione positiva e moralmente connotata – «risparmio, industriosità, autodisciplina, moderata dedizione al pubblico»<sup>985</sup> – hanno posto una chiara

---

<sup>981</sup> B. Cartosio, *I lunghi anni Sessanta. Movimenti sociali e cultura politica negli Stati Uniti*, Milano, Feltrinelli, 2012, p. 22.

<sup>982</sup> S. Rowbotham, *Hidden from History*, Pluto Press, London, 1974.

<sup>983</sup> B. Cartosio, *I lunghi anni Sessanta*, cit., p. 23.

<sup>984</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 29.

<sup>985</sup> I. Kristol *On Conservatism and Capitalism*, cit., p. 232.

distinzione rispetto alla «licenza». Proprio il tentativo di massimizzare la libertà individuale esclusivamente all'interno di una società che doveva mantenersi stabile e decorosa, aveva prodotto fra gli artisti insofferenza e trasgressione. La loro era per Kristol una controcultura elitaria, mossa dall'idea che la civiltà dovesse essere plasmata dal senso estetico e dall'intelligenza degli *aristoi*, non dalle transazioni commerciali e dagli appetiti dell'uomo comune. Il genio autonomo dell'artista viene fatto valere contro le regole, le tradizioni e contro l'etica del lavoro che informa le attitudini borghesi. Esso non pretende più di creare il bello, dal momento che è espressione di un gusto pubblico e quindi dozzinale, ma il «vero». Alla radice di questa «ribellione» Kristol situa il «modernismo delle arti», che «a partire dal 1850 ha destituito e trasformato il senso di ciò che è tradizionale, stabilito, accademico»<sup>986</sup>. Il modernismo<sup>987</sup> per Kristol può essere compreso come una «ribellione quasi religiosa contro la sobrietà borghese, piuttosto che come una semplice serie di innovazioni estetiche». La struttura di questo movimento e la sua logica vengono da lui paragonate a quelle delle sette gnostico-eretiche interne al giudaismo e al cristianesimo: c'è un «eletto», cioè l'artista stesso, che possiede la conoscenza esoterica; ci sono, poi, i «critici», il cui compito è quello di trasmettere questa conoscenza ai potenziali adepti del movimento; e ci sono, infine, dei «simpatizzanti», corrispondenti ai consumatori borghesi delle arti moderniste, che aiutano a popolarizzare e legittimare il movimento all'interno dell'opinione pubblica. All'inizio questa «avanguardia modernista rimane elitaria»: da un lato rifiuta la società borghese senza cambiarla – e proprio per questo viene tollerata come «temporanea distrazione terapeutica dai seri traffici della vita»<sup>988</sup> – dall'altro, nell'allontanarsi dall'ordine borghese, resta distante anche dalla cultura popolare.

Nello stesso elitismo sarebbe caduto, secondo Kristol, anche il socialismo che, con il suo utopismo razionalista, ha tentato più concretamente di investire le basi materiali dell'ordine borghese. Il socialismo – il particolare quello scientifico, sottolinea Kristol – era convinto che l'economia potesse produrre una tale abbondanza da poter saziare gli appetiti di tutti, garantendo benessere generalizzato. Dietro questa promessa c'era l'idea che la scienza moderna avrebbe fornito all'umanità un controllo sempre maggiore sulla natura permettendo al mondo moderno di trascendere radicalmente tutti quei limiti della condizione umana prima considerati naturali. Questa scienza della società non era però comprensibile per la maggior parte degli uomini e donne, che avevano quindi bisogno di una *élite* socialista che li guidasse nella propria trasformazione e li mobilitasse per modificare la loro realtà. Per poter diventare «soggetto del loro fare storia» le masse erano, secondo Kristol, manipolate da intellettuali che potevano «dare libera espressione al loro impulso naturale ad autorità e potere»<sup>989</sup>.

---

<sup>986</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 115.

<sup>987</sup> Si veda M. Cioli, M. Ricciardi, P. Schiera, *Traces of Modernism. Arts and Politics from the First World War to Totalitarianism*, Frankfurt-on-Main, Campus, 2018.

<sup>988</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 109.

<sup>989</sup> *Ibid.*, p. 113.

Il punto di svolta, che ha fatto delle controculture una reale minaccia, è stata per Kristol l'integrazione all'interno della società «borghese» del «razionalismo utopista», cioè il socialismo, e del «romanticismo utopista», cioè la *bohème* e il suo spirito romantico. L'*adversary culture* è stata così cooptata dal «capitalismo liberale contemporaneo» che ha tentato di neutralizzarne il potenziale trasformativo convertendola in merce. Kristol riprende qui quella che Bell ha definito *cultural contradiction of capitalism*<sup>990</sup>: cioè l'internalizzazione di un impulso sovversivo nella fabbrica normativa del capitalismo. Invece di contrastarne le istanze, quest'ultimo avrebbe, infatti, «incoraggiato il modernismo nella sua ricerca di egemonia morale e spirituale»<sup>991</sup> cercando di trarre profitto dal suo spirito controculturale o quanto meno di governarlo<sup>992</sup>. Questo è stato possibile, in primo luogo, perché la crescente ricchezza prodotta dal capitalismo ha permesso di finanziare anche l'«arte antiborghese» e così di controllarla. In secondo luogo, perché la «civiltà del business», che in buona misura «delegittima le credenze e i gusti tradizionali», ha cercato di sussumere, piegandola alle esigenze di mercato, la «difesa del nuovo contro il vecchio»<sup>993</sup> propagandata sul piano economico dal socialismo e sul piano culturale e spirituale dalle controculture artistiche. Infine, perché l'accesso delle masse all'educazione ha aperto uno spazio – quello accademico – dove il modernismo ha potuto circolare. È proprio in questo contesto, mostra Kristol riprendendo il saggio di Lionel Trilling «*Beyond Culture*»<sup>994</sup>, che la volgarizzazione del modernismo è presto diventata «controcultura di massa» fra gli studenti che, come consumatori, la convertono in «*pseudo-bohemian life-style*»<sup>995</sup>. Analogamente, a suo avviso, il socialismo è stato assunto nelle scienze sociali come «studio della società che promuove il governo del cambiamento sociale» da parte di una *élite* che detiene la verità sulla struttura sociale. La controcultura, dunque, seppur integrata in forma commerciale, costituisce una minaccia per l'ordine borghese, non più solo come agente esterno che ne mostra le contraddizioni e le mette in tensione, ma come potere sociale che anche dall'interno delle sue istituzioni – l'università, per esempio, o, abbiamo visto nel caso della *new class*, lo Stato – tenta di trasformarlo. Essa è, inoltre, pericolosa perché ricuce lo scarto fino a quel momento, secondo Kristol, esistito fra avanguardia e classe lavoratrice e «popolarizzandosi» generalizza istanze politiche non più confinabili al particolare. La «civiltà urbana», cioè la civiltà sprezzante della moralità convenzionale, della monotonia e del conformismo dominanti fuori dalla metropoli, è diventata un «fenomeno di massa» che anima la «mentalità comune e il modo di vivere di tutti»<sup>996</sup>. Questo preoccupa Kristol

---

<sup>990</sup> Di veda D. Bell, *The cultural contradiction of capitalism*, New York, Basic Books, 1978.

<sup>991</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 117.

<sup>992</sup> Si veda D. Hancock, *The Countercultural Logic of Neoliberalism*, Londra-New York, Routledge, 2019.

<sup>993</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 118.

<sup>994</sup> L. Trilling, *Beyond Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

<sup>995</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 118.

<sup>996</sup> I. Kristol, *Urban Civilization and Its Discontents*, in Id., *The Democratic Idea of America*, cit., pp. 1-21, p. 10.

perché indica che la minaccia non viene più solo dagli artisti, ma anche dai consumatori: la controcultura ha, cioè, sviluppato un'attrattività di massa. Sintomo della pervasività della controcultura è il fatto che le donne che sono sempre state, secondo Kristol, «più degli uomini fedeli all'ordine borghese-domestico» e che hanno sempre costituito un «elettorato conservatore», iniziano a ribellarsi.

Il capitalismo è stato costretto fare i conti con i movimenti della società che ne hanno pericolosamente messo a rischio la tenuta, ma non è riuscito, secondo Kristol, a sventarne i rischi. Se da un lato – nella dottrina *liberal* – Stato e mercato sono stati travolti dalla *revolution of rising expectations*, non riuscendo a porre limiti alle pretese individuali, dall'altro – nella dottrina neolibérale – è stata negata severamente la logica egualitaria, facendo però concessioni a quella libertaria. In entrambi i casi l'edonismo culturale è stato legittimato per farne il motore della moltiplicazione dei consumi. La messa a valore capitalistica della sperimentazione culturale ha portato, secondo Kristol, all'erosione della saggezza convenzionale e della tradizione. Per questo, la risposta al «rifiuto dell'autodisciplina» mosso da «egoismo individualista»<sup>997</sup> non può essere, per Kristol, la liberalizzazione dei costumi. Al contrario, proprio per preservare il funzionamento del mercato da impedimenti di natura politica o sociale, bisogna dotare la società borghese di un'identità morale che sia in grado di contrastare attivamente la controcultura, il suo nichilismo, la sua opposizione a tradizione, famiglia e religione. Il venir meno delle credenze religiose, in particolare, ha sottratto alla società la sua infrastruttura morale. Già Bell aveva espresso la necessità di una battaglia culturale per combattere la laicizzazione della società e per ritrovare nella pratica religiosa un antidoto al decadimento delle liberal-democrazie occidentali. Di fronte alla crisi spirituale della società moderna e alla perdita di un sistema di convinzioni morali, Bell proponeva di affiancare al libero mercato un sistema di valori che rispecchiasse la base giudaico-cristiana della società statunitense. Per Kristol la rilevanza della religione è data dalla sua funzione sociale piuttosto che da un'urgenza di fede. L'impianto teorico-politico di Kristol, infatti, non ha nulla di teologico e la morale che egli difende è del tutto secolare. La religione è invocata strumentalmente in quanto operatore d'ordine: ha la medesima funzione della morale e della tradizione, ma ha un potere normativo storicamente più cogente. Mentre la ragione non può generare codici morali, la fede può farlo e questo è un motivo sufficiente per preservarla. Gli americani, spiega Kristol, non si curano della teologia, ciò che conta è la dimensione morale della religione e le sacre verità che essa afferma in una comunità<sup>998</sup>. Essa produce un senso di obbligazione verso gli altri membri della comunità e devozione per i valori condivisi al suo interno offrendo così un tessuto normativo organico alle istituzioni esistenti. Come aveva affermato Tocqueville, «gli

---

<sup>997</sup> I. Kristol, *The Shaking of the Foundations*, cit., p. 27.

<sup>998</sup> J. F. Drolet, *American Neoconservatism*, cit., pp. 101-102.

uomini hanno immenso interesse a farsi idee ben salde su Dio, l'anima e i doveri generali verso il Creatore e verso i loro simili, perché il dubbio su questi primi punti abbandonerebbe tutte loro azioni al caso e li condannerebbe, in un certo senso, al disordine e all'impotenza»<sup>999</sup>. La potenza «politica» della religione sta, per Kristol, nella sua capacità di fornire consolazione all'insoddisfazione terrena, spostando sul piano della trascendenza le domande di compensazione materiale rivolte dal popolo allo Stato e quietando così gli spiriti turbolenti. Il «consenso» religioso crea coesione e adesione alla comunità e all'ordine in cui si colloca, rivelandosi uno strumento fondamentale per supportare e giustificare l'ordine capitalista. Proprio per questo il declino della religione è per Kristol la mancanza più grave dell'odierna società capitalistica, inerme di fronte al nichilismo libertario che avanza al suo interno. L'urgenza non è riformare un'ortodossia secolare razionalista, ma «riportare in vita le vecchie ortodossie religiose, resistendo alle controculture, adattandosi e riformandole dove non è possibile semplicemente resistere»<sup>1000</sup>. Per questo, conclude Kristol: «la morte di Dio, non l'emergenza di nuove tendenze sociali ed economiche minaccia la società borghese»<sup>1001</sup>.

Sebbene Kristol faccia della riattivazione della religione un fondamentale elemento distintivo del suo conservatorismo rispetto alla dottrina neoliberale di Hayek e Friedman, a ben vedere, le sue argomentazioni sono del tutto coerenti con quelle usate da Hayek in *The Fatal Conceit* per fare della religione un operatore ideologico della catallassi. Come abbiamo visto nel precedente capitolo, infatti, Hayek mostra che il processo evolutivo ha portato alla affermazione di quelle religioni che sostengono la proprietà e la famiglia. La religione costituisce, per Hayek, quell'insieme di precetti che più di ogni altro permette di tramandare le tradizioni essenziali e di far rispettare quei valori morali che tengono in vita una comunità. La religione è da entrambi trattata come l'elemento più autoritativo del nucleo concettuale conservatore impiegato per consolidare l'ordine di mercato. Nel contesto statunitense essa assume particolare importanza proprio perché è l'autorità come principio di organizzazione e conservazione della società ad essere messa radicalmente in discussione da controculture e movimenti. Se nella scienza, nella famiglia e nella religione vengono riconosciuti i pilastri che sorreggono le gerarchie della società americana, in queste tre istituzioni Kristol individua il terreno di conflitto a partire dal quale difendere la società di mercato.

## **6. Autorità della scienza, autoritarismo delle istituzioni universitarie: contestazioni e reazioni**

---

<sup>999</sup> A. de Tocqueville, *Come negli Stati Uniti la religione sa servirsi degli istinti democratici*, in *Tocqueville: antologia degli scritti politici*, M. L. Lanzillo (a cura di), Roma, Carocci, 2004, p. 103.

<sup>1000</sup> I. Kristol, *Countercultures*, in Id., *Neoconservatorism*, cit., pp. 136-147, pp. 146-147.

<sup>1001</sup> I. Kristol, *About Equality*, cit., p. 187.

A partire dall'inizio degli anni Sessanta le università cominciano ad essere criticate dagli studenti come roccaforte dell'ortodossia umanistico-secolare e come istituzioni burocratiche verticali gestite tramite dispositivi autoritari. Nel giugno del 1962 viene convocato il congresso nazionale dell'associazione Students for a Democratic Society a Port Huron, in Michigan, dove viene stilato quello che può essere identificato come testo fondativo del movimento studentesco degli Stati Uniti, il *Port Huron Statement*. Il testo si apre con un'*Agenda for a Generation* che denuncia la società americana e le sue contraddizioni: in primo luogo, infatti, viene condannato lo scarto fra i principi di libertà contemplati nella Costituzione e una realtà di inaccettabile segregazione razziale. Gli studenti denunciano gli effetti alienanti della società del benessere, dove i consumi sono diventati mezzi di omologazione sociale e dove l'apatia collettiva produce la conservazione dello *status quo*. Viene denunciato a più riprese il tentativo della società americana di presentarsi come unica alternativa possibile infondendo la paura del cambiamento. Gli studenti pretendono, invece, di fare delle università – in virtù della funzione sociale che esse rivestono – il centro in cui radicare la *New Left* e il catalizzatore della trasformazione dell'ordine sociale esistente:

«Vogliamo sostituire il potere radicato nel possesso, nel privilegio o nelle circostanze con il potere e l'unicità radicati nell'amore, nella riflessione, nella ragione e nella creatività. Come sistema sociale cerchiamo l'istituzione di una democrazia di partecipazione individuale, governata da due obiettivi centrali: che l'individuo partecipi a quelle decisioni sociali che determinano la qualità e la direzione della sua vita; che la società sia organizzata per incoraggiare l'indipendenza degli uomini e fornire i mezzi per la loro partecipazione comune»<sup>1002</sup>.

Nel settembre del 1964 dopo l'emissione del divieto di tenere banchetti di propaganda di iniziative politiche nell'Università di Berkeley, gli studenti, reduci della *Mississippi Freedom Summer* dove avevano sperimentato strategie di difesa della libertà di parola e di disobbedienza civile, reagiscono denunciando il tentativo delle autorità accademiche di ostacolare l'attivismo politico. È in questo contesto che, pochi mesi dopo, nasce il *Free Speech Movement*, il quale fa della libertà di parola contro l'autoritarismo accademico il punto di partenza di una critica più ampia dell'organizzazione del sistema universitario, considerato una «fabbrica per la produzione di conoscenza e di tecnici necessari a mandare avanti le varie burocrazie della società»<sup>1003</sup>. Ispirandosi ai principi dello *Statement di Port Huron*, gli studenti rivendicano la possibilità di influire sui processi decisionali della vita accademica, sui temi dei corsi e i metodi di insegnamento. Vengono a poco a poco create

---

<sup>1002</sup> *The Port Huron Statement*, in V. Gosse, *The Movements of the New Left, 1950-1975 A Brief History with Documents*, Boston - New York, Bedford St. Martin's, 2005, pp. 65-67.

<sup>1003</sup> M. Tolomelli, *Il Sessantotto. Una breve storia*, Roma, Carocci, 2008, p. 50.

le *Free Universities*, università dove vengono sperimentati nuovi *curricula* e messi in atto i metodi della democrazia partecipativa e dell'autogestione. Le categorie elaborate della teoria critica della Scuola di Francoforte per analizzare le forme di dominio e repressione nella società del benessere iniziano a essere agitate dentro e fuori le università. L'attenzione viene spostata sulle forme di «autoritarismo *soft*», seduttivo, che governa la vita sociale sollecitando bisogni senza ingiunzioni e anzi lasciando l'illusione di uno «spontaneismo della libertà»<sup>1004</sup>. Il dominio si manifesta in forma anonima e induce l'introduzione di modelli autoritari. In particolare, secondo Marcuse, l'autoritarismo si regge sulla capacità della tecnologia di domare forze sociali centrifughe, ma può essere sfidato da movimenti portatori di un'autonoma carica critica che permetta una liberazione integrale tanto nella sfera sociale quanto in quella privata<sup>1005</sup>.

Quest'attacco all'autorità delle istituzioni educative – non solo l'università, ma anche la famiglia, la comunità, il sistema giuridico, la Chiesa – inizia a erodere, nota Kristol, le strutture che per secoli erano state fonte di ordine e libertà in Occidente. Egli riconosce che molti studenti si stavano «ribellando contro l'ordine sociale e morale borghese nel suo complesso» e stavano usando l'università come «mero punto di partenza»<sup>1006</sup>. Le agitazioni nelle università acuiscono la crisi di legittimità morale del sistema americano. Gli studenti sono però, per lui, «ribelli senza causa e senza speranza di raggiungere alcunché, se non danni e rovina». Evocando il suo periodo di attivismo nell'Alcove n. 1, scrive Kristol:

«Mentre il radicalismo degli anni Trenta era un movimento di adulti cui i giovani potevano partecipare nel rispetto dell'autorità, il radicalismo degli anni Sessanta era invece un movimento generazionale privo di modelli e di guide adulte. I radicali degli anni Sessanta sono ciò che sono perché la società americana e la cultura americana, cioè noi, gli adulti, abbiamo permesso loro di crescere così. Abbiamo fallito nel trasmettergli valori da adulti, che gli avrebbero insegnato a prendere sul serio le loro convinzioni e a pensarle coerentemente»<sup>1007</sup>.

Nell'«anti-mondo» che i giovani stanno creando viene meno la verticalità dei rapporti, sfidando non solo l'«autorità» ma anche la «legittimità» del mondo degli adulti<sup>1008</sup>. *Colleges* e università hanno smesso, a suo avviso, di cercare di educare i propri studenti e si sono trasformati in istituzioni

---

<sup>1004</sup> G. Preterossi, *Autorità*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 147.

<sup>1005</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.

<sup>1006</sup> I. Kristol, *Toward the Restructuring of the University*, in *On the Democratic Idea*, pp. 107-126, p. 116.

<sup>1007</sup> I. Kristol, *Memoirs of a Trotskyist*, in *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 3-14, p. 14.

<sup>1008</sup> I. Kristol, *The Shaking of the Foundations*, cit., p. 27.



«senz'anima e svuotate del loro contenuto».<sup>1009</sup> Il nichilismo<sup>1010</sup> degli studenti finisce per asfissiare le stesse istituzioni originariamente preposte a trasmettere valori. *Black nationalists*, femministe radicali, gay, lesbiche, minoranze etniche hanno diffuso nelle scuole il multiculturalismo, «un'ideologia il cui programma educativo è subordinato al programma politico, che è anti-americano e anti-occidentale»<sup>1011</sup>. Il progetto educativo mirerebbe, infatti, secondo Kristol, a «indurre una 'coscienza del terzo mondo', persuadendo gli studenti a essere ostili all'America e alla civiltà occidentale, interpretata come sistema di oppressione, colonialismo e sfruttamento»<sup>1012</sup>. Viene in questi anni portata avanti una battaglia per la revisione dei canoni della storiografia tradizionale, fondata fino ad allora su un'idea di identità nazionale e una memoria storica condivisa, a cui si oppone una storia culturale e sociale che vuole portare in luce le differenze etniche, di genere e razziali<sup>1013</sup>. Il modo migliore di rispondere alla rivolta contro l'autoritarismo accademico e la cultura occidentale sarebbe per lui l'intervento delle autorità per mettere fine al caos, nella difesa del pubblico interesse. Il vero problema, però, è il venir meno di un'«ortodossia» accademica – scientifica, ma anche burocratica e amministrativa – da imporre autoritariamente. Per questo Kristol arriva a proporre una diversa strategia per arginare gli effetti del movimento studentesco, utilizzando argomenti neoliberali che fanno del mercato lo strumento per reimporre la cogenza dell'autorità contestata, la competitività e l'etica della responsabilità. Le spese statali per l'educazione pubblica dovrebbero, a suo avviso, essere congelate e l'aumento del budget così risultante dovrebbe essere impiegato per fare prestiti a studenti meritevoli. I finanziamenti federali per l'istruzione superiore dovrebbero essere gradualmente eliminati, sostituendoli, anche in questo caso, con prestiti agli studenti. In tal modo gli studenti avrebbero «la libertà di comprare il tipo di educazione che desiderano»<sup>1014</sup>. Il debito da ripagare verrebbe calcolato sulla base del guadagno medio dello studente durante la sua vita lavorativa esentando coloro il cui reddito è sotto il livello minimo.

«Non esiste una cosa come l'istruzione superiore 'gratuita'. Qualcuno deve pagarla e, per come stanno adesso le cose, è la classe lavoratrice a pagare le tasse per mandare i figli della classe media alle università statali»<sup>1015</sup>.

---

<sup>1009</sup> I. Kristol, *Toward the Restructuring of the University*, cit., p. 118.

<sup>1010</sup> L'identificazione del nichilismo dilagante nelle università proviene da Leo Strauss. Si veda M. A. Peters, *Leo Strauss and the neoconservative critique of the liberal university: postmodernism, relativism and the cultural wars*, in «Critical Studies in Education», vol. 49, n. 1, March 2008, pp. 11-32.

<sup>1011</sup> I. Kristol, *The Tragedy of the Multiculturalism*, in Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 50- 53, p. 52.

<sup>1012</sup> Ibid.

<sup>1013</sup> M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Bari, 2005, p. 31.

<sup>1014</sup> I. Kristol, *Toward the Restructuring of the University*, cit., p. 122.

<sup>1015</sup> Ibid.

Come già emerso in diversi punti, una delle principali strategie politiche impiegate da Kristol per mostrare l'inconsistenza della ribellione giovanile è il suo distacco dalla «gente comune» e dalla «classe operaia»<sup>1016</sup>, che, soddisfatta dell'ordine esistente, «è quella che più ha resistito allo spirito radicale»<sup>1017</sup>. È l'etica del lavoro da quest'ultima riprodotta che il sistema di prestiti proposto da Kristol aspira a ripristinare: la richiesta di un prestito implica infatti una «visione più seria e responsabile dei motivi per cui si sceglie di fare l'università», un impegno maggiore e una maggiore cautela nello stravolgimento del sistema educativo, di cui si sarebbero pagate le conseguenze di tasca propria. Un altro fondamentale vantaggio del negare finanziamenti pubblici alle grandi università statali è, per Kristol, quello di impedire assembramenti di «masse potenzialmente riottose di studenti» in un unico luogo. L'obiettivo, che riproduce quello messo in atto in questi stessi anni da grandi aziende con i propri lavoratori, deve essere la loro «dispersione per diminuire la loro capacità di causare danni»<sup>1018</sup>. Un rischio di questo sistema sarebbe l'utilizzo dei prestiti per frequentare le *free universities*, che Kristol ribattezza «*anti-universities*», e l'investimento da parte degli studenti neri in istituzioni educative improntate al *black nationalism*. Questo, però, libererebbe le università ortodosse dalla pressione di dover offrire anche programmi che diano spazio alle *identity politics* affermatesi in quegli anni. Potrebbero così essere preservate università più «tradizionaliste», dove l'insegnamento della filosofia politica classica – necessaria a identificare, come Leo Strauss aveva affermato, il miglior ordine etico-politico basato sul diritto naturale – è d'obbligo.

Il modello universitario proposto da Kristol, da un lato, sottrae l'istruzione al paternalismo statale e, tramite la logica del prestito, educa gli studenti alla responsabilità individuale che deriva dall'investimento, dall'altro ristabilisce le condizioni per preservare università tradizionali con insegnamenti ortodossi, dove il principio d'autorità messo in discussione dagli studenti può essere riaffermato. A ben vedere, questo modello non è distante da quelli proposti da Friedman e Hayek all'inizio degli anni Sessanta. Come già accennato, Friedman propone un meccanismo di finanziamento dell'istruzione tramite voucher. Con questo sistema, cioè, i governi finanzierebbero la scolarizzazione dando ai genitori dei «buoni riscattabili per una somma massima all'anno per ogni bambino, spendibili in servizi educativi approvati»<sup>1019</sup>. I genitori sarebbero poi liberi di spendere questa somma, aggiungendo quanto desiderano per acquistare servizi educativi da un'istituzione "approvata" di loro scelta e possibilità segnata dalla linea del colore. Il sistema dei vouchers viene, infatti, pensato fra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta quando la Corte suprema

---

<sup>1016</sup> Per un quadro di tutte le lotte operaie che, sebbene frequentemente cancellate dal racconto di questo periodo storico, in realtà hanno avuto luogo negli Stati Uniti negli anni Settanta si veda B. Cartosio, *Dentro l'America in crisi. Saggi sulle lotte sociali negli Stati Uniti degli anni Settanta*, Bari, De Donato, 1980.

<sup>1017</sup> I. Kristol, *About Equality*, cit., p. 179.

<sup>1018</sup> I. Kristol, *Toward the Restructuring of the University*, cit., p. 123.

<sup>1019</sup> M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, cit., p. 89.

stabilisce l'incostituzionalità della segregazione razziale nelle scuole. Il meccanismo dei vouchers permette così di smantellare le grosse scuole pubbliche indirizzate a creare integrazione e di far accedere i bianchi a università private che non solo operano una selezione all'ingresso, ma richiedono una disponibilità economica superiore a quella garantita a tutti dai vouchers<sup>1020</sup>. Su queste decisioni lo Stato non può intervenire e anzi il suo ruolo si limita ad assicurare il soddisfacimento di standard minimi da parte delle scuole, come l'inclusione di un contenuto comune nei loro programmi. In *The Constitution of Liberty*, scritto e pubblicato proprio negli Stati Uniti all'inizio degli anni Sessanta, Hayek riprende esplicitamente il modello proposto da Friedman e aggiunge la «necessità di standard comuni di valori» per assicurare una «comune esistenza pacifica»<sup>1021</sup>. L'accentramento dell'istruzione nelle mani dello Stato è problematico per Hayek non solo per il «potere sulle menti umane» che esso deterrebbe e il rischio del dominio di teorie di unico gruppo, ma perché si genererebbero fenomeni come «quello della segregazione dei neri negli Stati Uniti», causato dalla negligenza statale rispetto alle minoranze etniche e religiose. Per questo lo Stato deve «cessare di essere l'unico dispensatore dell'istruzione», lasciandone la gestione agli sforzi privati e garantendo soltanto uno standard minimo per tutte le scuole in cui spendere i buoni ricevuti. Per Hayek non è né possibile, né desiderabile garantire a tutti le stesse opportunità poiché «ciò si può realizzare solo privando alcuni di possibilità che non possono essere date a tutti»<sup>1022</sup>. Le differenze umane, di doti naturali, di condizioni ereditate o di occasioni ricevute creano «vantaggi ingiusti». Eliminarli in virtù del tanto reclamato principio di «pari opportunità» può, però, produrre, secondo Hayek, solo danni perché i passi decisivi nel progresso si fanno proprio sfruttando le occasioni offerte da questi vantaggi ingiusti.

Nel complesso, se per Kristol il mercato ha bisogno di strutture extra-economiche per funzionare come ordine, esso è a sua volta fondamentale per queste strutture in quanto strumento coattivo che impone un'etica della responsabilità mentre smantella il portato di massa del movimento studentesco. Etica e mercato appaiono allora come i due pilastri, che si rinforzano a vicenda, dell'ordine che Kristol intende ripristinare. Friedman e Hayek condividono con Kristol la proposta di un sistema educativo che abitui gli individui ad essere responsabili e competitivi, che scoraggi la pigrizia derivante dal godere di un'università pubblica garantita e che ostacoli le condizioni di proliferazione del dissenso e della discussione collettiva. Se Kristol ha in mente un modello più esplicitamente gerarchico e portatore di valori tradizionali, Hayek non rinuncia ad articolare un sistema accademico

---

<sup>1020</sup> Si veda N. MacLean, *Democracy in Chains: the Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America*, New York, Viking, 2017.

<sup>1021</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 635.

<sup>1022</sup> *Ibid.*, p. 645.

concorrenziale con un impianto che possa fornire valori comuni, garanti d'ordine ed equilibrio sociale.

## **7. Il movimento di liberazione delle donne e la famiglia come baluardo dell'ordine morale ed economico**

La liberazione sessuale, e in particolare la liberazione delle donne dal destino di madri e mogli storicamente assegnato loro, è per i neoconservatori uno dei fattori più pericolosi della *adversary culture* perché, nelle parole di James Q. Wilson, mette a repentaglio la famiglia in quanto istituzione centrale dell'ortodossia della società borghese<sup>1023</sup>. Nel 1963 Betty Friedan pubblica *La mistica della femminilità* dando voce al «problema senza nome» che agita tantissime donne americane: nonostante la scienza, la tecnologia, il consumo le abbiano rese libere di scegliere e di avere,

«la casalinga è di nuovo intrappolata in una gabbia per scoiattoli. Anche se la gabbia è, ora, una moderna villetta giardino-vetrate-tappeti, la situazione non è meno penosa di quando la nonna sedeva al telaio nel suo salottino con dorature e velluto e borbottava rabbiosa i diritti delle donne»<sup>1024</sup>.

Negli anni Cinquanta domesticità e consumo simboleggiavano i confini dell'espressione di una «femminilità non aggressiva e sessualmente rassicurante, una femminilità che si esplicitava fondamentalmente nella maternità, all'interno di una casa divenuta di nuovo rifugio dalle insicurezze sociali»<sup>1025</sup>, ma che, in virtù della separazione dei ruoli, confermava anche un ordine politico gerarchico. Nel contesto della Guerra fredda la casa e la domesticità diventano il simbolo sbandierato della libertà e del benessere che l'America poteva offrire<sup>1026</sup>. Il prezzo della stabilità sociale garantita da questo modello domestico-familiare era la separazione fra spazio pubblico e spazio privato e la divisione sessuale del lavoro. All'inizio degli anni Sessanta, questo ritorno americano alla casa, al matrimonio precoce, a famiglie numerose, comincia a stridere con il diffuso malessere delle donne che, soffocate all'interno dell'agio di una «gabbia dorata», non riescono a esprimere il proprio senso di sé e la propria individualità. La messa in discussione della domesticità e della mistica della femminilità – cioè del ruolo, delle maniere, degli spazi, delle pratiche proprie delle donne definiti per anni da un canone patriarcale – era un gesto dal potenziale distruttivo, per Kristol, perché implicava

---

<sup>1023</sup> J. Q. Wilson, *The Moral Sense*, New York, The Free Press, 1993, p. 240-244.

<sup>1024</sup> B. Friedan, *La mistica della femminilità*, Roma, Castelvecchi, 2012, p. 33.

<sup>1025</sup> R. Baritono, *La 'mistica della femminilità' e il modello americano negli anni della guerra fredda*, in «Scienza&Politica», vol. XIV, n. 26, 2002, p. 90.

<sup>1026</sup> C. Cossutta, *Casalinghe e playboy: la critica allo spazio domestico negli Stati Uniti del secondo dopoguerra*, in «Scienza&Politica», vol. XXXIII, n. 65, 2021, pp. 147-165, p. 152.

la più generale messa in discussione del modello democratico americano, consolidatosi negli anni Cinquanta e fondato sul credo della libertà individuale e sull'avversione a ogni forma di radicalismo. Irrompendo come «soggetto imprevisto», le donne interrompono il *continuum* istituzionale e valoriale della nazione americana, cioè quel paradigma bollato dal *liberal consensus*, che aveva fondato le sue pretese universaliste sull'esclusione o la rimozione di alcuni soggetti: i neri, i nativi e le donne. Se le riflessioni e più tardi le rivendicazioni di Friedan rimangono nei confini dei diritti e della parità delle donne, una prospettiva più radicale, eccedente il linguaggio emancipazionista, e non più focalizzata sul punto di vista delle donne della sola *middle class*, viene dal *Women's Liberation Movement*, composto da giovani attive nella *New Left* e nel movimento per i diritti civili. Le donne cominciano a mettere in luce un «principio sessuato» di divisione della società che posiziona materialmente uomini e donne all'interno di rapporti gerarchici e che si configura come significativa di ogni rapporto di sopra e subordinazione<sup>1027</sup>. Nel 1969 viene diffuso il primo manifesto teorico e politico del femminismo radicale, firmato dal gruppo *Redstockings* di New York in cui le donne si riconoscono come «classe oppressa» dagli uomini:

«La supremazia maschile è la più antica, la più basilare forma di dominio. Tutte le altre forme di sfruttamento e di oppressione (razzismo, capitalismo, imperialismo, ecc.) sono estensioni della supremazia maschile»<sup>1028</sup>.

Shulamith Firestone, militante del gruppo *Redstockings*, pubblica nel 1970 *The Dialectics of Sex*, dove avanza la tesi che l'origine dell'oppressione femminile sia da rinvenire nella biologia e nella condizione subordinata derivante dal ruolo svolto nella procreazione. La famiglia, quale sede naturale della riproduzione della specie umana, sarebbe, dunque, l'organo che rende la donna inferiore all'uomo e che rinnova costantemente l'atto di subordinazione. La prima fondamentale condizione della liberazione della donna consisterebbe, per Firestone, nella separazione della sessualità dalla riproduzione: nella nuova società che il femminismo intende costruire la sessualità sarebbe stata liberata dalla sua limitazione alle funzioni riproduttive e avrebbe potuto essere praticata al di fuori della famiglia e del matrimonio, in una maniera «polimorfamente perversa»<sup>1029</sup>. Nello stesso anno, Kate Millet pubblica un saggio, *Sexual Politics*, che indica già nel titolo la novità teorica della seconda ondata del femminismo americano: l'identificazione della causa dell'oppressione delle donne nel «sessismo» o «patriarcalismo», cioè un sistema di dominio di un sesso sull'altro che, affermatosi come rapporto di dominio originario, avrebbe fondato l'ordine politico e l'intera costruzione del

---

<sup>1027</sup> P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna, Il Mulino, 2020, p. 15.

<sup>1028</sup> *Redstockings Manifesto*, in A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Milano, Mondadori, 2002, p. 35.

<sup>1029</sup> A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, cit., p. 37.

sapere occidentale<sup>1030</sup>. Il «dominio maschile»<sup>1031</sup> inizia ad essere interpretato dalle femministe come «operatore societario» che trasforma il fatto corporeo del sesso in un principio naturale secondo il quale strutturare l'organizzazione del sociale: è, pertanto, a tutti i livelli della società che esso viene contestato<sup>1032</sup>. Le spinte del movimento femminista portano, nel 1965, al riconoscimento della libertà sessuale come diritto costituzionale, all'abrogazione della legge che stigmatizzava i figli nati fuori dal matrimonio e della legge che ostacolava il divorzio. Dalla famiglia all'università, alla società nel suo complesso, l'ordine patriarcale viene messo radicalmente in discussione ricorrendo al divorzio, alla contraccezione o creando nuovi spazi – i *women's studies* – di rilettura e trasmissione dei saperi femministi.

Come già sottolineato, secondo Kristol le donne erano state storicamente le più «fedeli all'ordine borghese-domestico» e ai suoi prodotti culturali e commerciali: la spinta «data dal femminismo radicale alla sensibilità delle donne» facendola virare in direzione «anti-borghese», è per Kristol un «evento culturale molto significativo»<sup>1033</sup> che mostra chiaramente come l'insubordinazione femminile apra una frattura profonda nella struttura dell'ordine sociale capitalista. Nel suo breve saggio *Reflections on Love and Family*, Kristol afferma di non avere simpatia per la nozione femminista dei rapporti fra sessi come «rapporti di potere»<sup>1034</sup>. Il movimento di liberazione delle donne ha incoraggiato, a suo avviso, una «visione distorta della storia delle donne sotto al capitalismo», interpretandola in termini di «repressione sessuale, possessività maschile, vendetta»<sup>1035</sup>. Il problema per Kristol non è il dominio maschile – cioè un'infrastruttura sessuata che regola e organizza la società – né un conflitto originario e costitutivo fra sessi, ma un problema morale, che mostra sul piano sessuale la sua faccia più brutale. La liberazione sessuale, afferma, ha portato alla luce la degradazione e l'abuso subito dalle donne nell'atto sessuale. La pornografia è, per Kristol, il fenomeno estremo dove è possibile vedere la disumanizzazione delle donne per mano degli uomini e la degradazione della loro femminilità. La pornografia rappresenta però un problema politico ben più serio dell'oppressione delle donne perché, con il suo nichilismo, sovverte la società e le sue istituzioni ed è per questo che dovrebbe, secondo Kristol, essere censurata. Se quello pornografico è un fenomeno brutale che porta agli estremi lo squilibrio fra sessi, resta, nei normali rapporti sessuali, uno scarto fra gli uomini, per i quali il sesso è una «combinazione di potere e

---

<sup>1030</sup> R. Baritono, *Il femminismo americano negli anni '60. Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa*, in «Storicamente», n.4, 2008, pp. 1-12, p. 5.

<sup>1031</sup> Si veda P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2014.

<sup>1032</sup> Si vedano E. Cappuccilli, R. Ferrari, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*, in «Scienza & Politica», vol. 28, n. 54, 2016, pp. 5–20; V. Gago, *La potenza femminista : o il desiderio di cambiare tutto*, Alessandria, Capovolte, 2022; S. Rolnick, *Esferas de la insurrección*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2019.

<sup>1033</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 117.

<sup>1034</sup> I. Kristol, *Reflections on Love and Family*, in Id., *The Autobiography of an Idea*, cit., pp. 54-57, p. 55.

<sup>1035</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, in Id., *Reflections of Neoconservative*, cit., pp. 27-42, p. 35.

piacere» di cui possono avere una visione più «tecnocratica», e le donne, che tendono a fonderlo con sentimenti ed emozioni. L'immagine difesa oggi della «donna moderna, liberata, con una professione e una carriera, capace di gestire il sesso con la stessa confidenza degli uomini, non è altro che un mito»<sup>1036</sup>. Ciò a cui ambisce la donna – stabilisce Kristol – è l'amore, mentre la libertà che pretende di praticare sessualmente la «degrada» e l'uguaglianza che rivendica non è altro che «libertà, confusione e disorientamento»<sup>1037</sup>. La libertà non può ridursi a mera licenza o libertinaggio perché quella è, a suo avviso, una libertà degradante. Laddove questa è rivendicata dalle donne non va, quindi, presa troppo sul serio, ma va, piuttosto, sorvegliata e tutelata. La soluzione al problema dell'uguaglianza sul piano sessuale posto dalle donne non deve, infatti, essere cercata, come hanno fatto alcune femministe, nel lesbismo, perché quella resta una risposta «intrappolata nell'ideologia», ma deve invece essere individuata in un «codice morale» deducibile dal «senso comune» e dai «sentimenti morali»<sup>1038</sup>. Il sesso è, a suo avviso, «la meno innocente delle transazioni umane» e per questo deve essere guidato da regole che «circoscrivono il rapporto in modo civilizzato»<sup>1039</sup>. Ciò che le pretese femministe possono permettere di imparare è il *savoir faire* e la cortesia del *gentleman*. Nel respingere la reverenza – reclamando piuttosto l'uguaglianza – e nel rifiutare la mistica della femminilità, esse non si renderebbero conto del potenziale liberatorio della «moralità vittoriana»: con un semplice slittamento semantico o con una facile operazione nominale, l'ethos vittoriano ha trasformato tutte le donne in *ladies*, dotandole così di una qualifica che le ha liberate dai soprusi maschili: «se le *ladies* non erano mai picchiate dai mariti, le *women* comunemente lo erano». Quella che oggi le femministe chiamano «repressione delle donne», cioè l'imposizione di codici di condotta, fu, in epoca vittoriana, scelta dalle donne stesse come strategia per non essere più ridotte a oggetti sessuali. Il prezzo dell'elevazione a *lady* era l'autolimitazione sessuale, che, però, «le rendeva proprietarie di una preziosa e intangibile proprietà»<sup>1040</sup> che le valorizzava. Dunque, riprendendo le argomentazioni della storica Gertrude Himmelfarb (sua moglie), Kristol individua in un codice morale – di matrice maschile – il miglior strumento per alleviare l'oppressione delle donne. Al netto dell'universalismo dichiarato – tutte le donne potevano essere *ladies* – solo poche (sempre se rispondevano alle virtù femminili richieste) ne traevano benefici materiali. Quelle che dovevano «vivere nei bassi fondi e lottare per la propria sopravvivenza», seppur chiamate *ladies*, difficilmente modificano la loro condizione. La liberazione poteva secondo Kristol avvenire senza intaccare i canoni patriarcali, ma anzi trovando in essi la propria realizzazione: tutte le donne, infatti, specifica

---

<sup>1036</sup> I. Kristol, *Men, Women and Sex*, in Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 58-62,

<sup>1037</sup> Ibid. p. 60.

<sup>1038</sup> Si veda A. Lepistö, *Family Values as Moral Intuitions: Neoconservatives and the War over the Family*, in *The Rise of Common-Sense Conservatism: The American Right and the Reinvention of the Scottish Enlightenment*, pp. 69- 104.

<sup>1039</sup> I. Kristol, *Men, Women and Sex*, cit., p. 60.

<sup>1040</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 31.

Kristol, potevano ««attraverso l'educazione e il matrimonio»<sup>1041</sup> diventare *ladies*. L'evocazione del formalismo vittoriano, dunque, porta Kristol a contrapporre alla liberazione simbolica, culturale e materiale per cui si sono mobilitate le donne, un concetto di liberazione meramente morale, non definito dalle donne stesse e, infatti, in contraddizione con il rifiuto del modello angelicato e «addomesticato» da esse avanzato. Di fronte a questo rifiuto, Kristol ripropone una lettura patriarcale del rapporto fra i sessi e dell'organizzazione della sfera pubblica e privata<sup>1042</sup>.

Se il femminismo rappresenta un attacco radicale alla morale borghese, è proprio a partire da questo piano (e dei rapporti gerarchici che la morale sottende) che bisogna ripristinare l'ordine. Ciò che realmente preoccupa Kristol è che «il vero fine della liberazione delle donne sia la destituzione della famiglia come istituzione centrale della società umana»<sup>1043</sup>. Già la dottrina socialista aveva mostrato ostilità per la famiglia non solo perché essa è «il veicolo cruciale per la trasmissione di specifiche idee e valori, ma anche perché nella famiglia il senso della tradizione, l'istinto della pietà verso il passato ancestrale è preservato e riprodotto»<sup>1044</sup>. Se il socialismo per trasformare la realtà e crearne una diversa ha bisogno di sovvertire la tradizione, il *progressive-liberalism* vede nei valori tradizionali della famiglia il primo fondamentale ostacolo alla liberazione degli individui e delle donne in particolare. A quest'ideologia liberal-progressista, incauta e irresponsabile, Kristol attribuisce il dilagare dell'AIDS, di gravidanze in età adolescenziale e di relazioni omosessuali. Di fronte a questo disordine etico-morale, la famiglia rappresenta per Kristol la «cittadella dell'ortodossia»<sup>1045</sup> e l'istituzione che insegna la virtù dell'abnegazione. La famiglia non si regge sull'amore ma su «sentimenti impersonali», che portano a rispettare l'autorità dei genitori «per un senso di pietà per chi ci ha dato la vita». Essa però non è soltanto una struttura societaria in cui si riproducono rapporti verticali, ma è «un'istituzione economica vitale nella nostra società»<sup>1046</sup>, privata della sua funzione economica da un *welfare* sempre più massiccio, che sottrae al capofamiglia la sua funzione di *breadwinner* e tende a renderlo così un uomo superfluo. Il *welfare* johnsoniano – come si vedrà nel paragrafo successivo – costituisce un problema agli occhi di Kristol perché destruttura la famiglia tanto come istituzione societaria (disincentiva il capofamiglia ad assumersi le sue responsabilità, agevola i divorzi, favorisce condotte immorali e improduttive dei suoi membri), quanto come istituzione economica – compete con la paga del capofamiglia e permette, quindi, di sostituire il salario con i sussidi.

---

<sup>1041</sup> Ibid.

<sup>1042</sup> D. Spini, *La pace è femmina: lo sguardo neocon sulle questioni di genere*, in «Scienza & Politica», vol. 31, n. 61, dicembre 2019.

<sup>1043</sup> I. Kristol, *Countercultures*, cit., p. 143.

<sup>1044</sup> Ibid.

<sup>1045</sup> Ibid., p. 142.

<sup>1046</sup> I. Kristol, *Welfare: The best of Intentions, the worst of Results*, in Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 43-49, p. 49.



Sebbene Kristol accusi Hayek e Friedman di essere del tutto indifferenti al mantenimento di istituzioni sociali e morali tradizionali, tutti loro considerano la famiglia come la cellula primaria della società. Hayek, in particolare, – lo si è visto ampiamente nel capitolo precedente – la inquadra come organo fondamentale preposto alla «socializzazione» degli individui trasmettendo loro l’eredità spirituale, culturale e materiale tramandata dalle precedenti generazioni. Essa è dunque la struttura che permette di «avanzare conservando», cioè di ancorare gli individui immessi nell’ordine di mercato a precisi valori e gerarchie. È però fondamentale mettere in luce come, in questa fase, anche i neoliberali – che Kristol definirebbe tutti libertari – sono costretti a prendere sul serio gli effetti che il femminismo e lo Stato sociale stanno producendo sull’ordine sociale e sulle sue gerarchie. È, infatti, proprio attraverso le considerazioni neoliberali tanto sul movimento delle donne, quanto sulla famiglia che è possibile rinvenire chiaramente una concezione gerarchica e patriarcale dell’ordine societario, condivisa con i neoconservatori. In particolare, sono molti rilevanti i casi di Murray Rothbard, allievo di Mises, esponente di rilievo del capitalismo libertario fra gli anni Sessanta e Ottanta e autore di un breve saggio dal titolo *The Great Women’s Liberation Issue: Setting it Straight*; e Gary Becker, membro di spicco della Scuola di Chicago e autore di un saggio pubblicato nel 1981 dal titolo *A Treatise on the Family*. Il libertarismo di Rothbard e l’economicismo di Becker rivelano, infatti, di appoggiarsi, per funzionare, su un ordine patriarcale che giustifica la subordinazione delle donne rispettivamente in virtù di un ordine naturale e tramite l’argomento economico dell’efficienza economica legata alla specializzazione nel lavoro domestico.

Nel saggio sopra menzionato, Murray Rothbard, risponde alle istanze sollevate dalle femministe facendo leva sulla consuetudine, il diritto naturale e il mercato. Alla denuncia di Betty Friedan di una mancata presenza istituzionale delle donne e dello scarto salariale rispetto agli uomini Rothbard risponde attribuendo alle donne la scelta di non tornare nella sfera pubblica dopo la gravidanza e riconducendo i loro salari inferiori – al netto di un’assoluta libertà all’interno dell’economia di mercato – alla loro «inferiore produttività marginale»<sup>1047</sup>. Rothbard nega fermamente un principio sistematico di oppressione delle donne che per secoli si è intrecciato al capitalismo: esisterebbero al contrario delle scelte individuali, di cui le donne sono responsabili. La «rivoluzione capitalista del XVIII secolo» avrebbe «liberato le donne permettendo loro di scegliere la posizione che occupano»: il fatto che molte di loro oggi stiano nell’ambito domestico è indice del fatto che «la mistica femminile», così come il matrimonio, sono una scelta, «non un effetto culturale»<sup>1048</sup>. Addirittura, poiché il capitalismo ha alleggerito il lavoro domestico con la tecnologia, le case si sono spesso trasformate nello spazio del «matriarcato». Del resto, per il solo fatto di rimanere a casa le donne

---

<sup>1047</sup> M. N. Rothbard, *The Great Women’s Liberation Issue: Setting it Straight*, in Id., *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Ludwig Von Mises Institute, 2000, p. 160.

<sup>1048</sup> Ibid., p. 161.

hanno accesso a un reddito, segno evidente dell'inconsistenza delle critiche femministe all'istituzione del matrimonio. Se da un lato Rothbard, dunque, misconosce un'infrastruttura patriarcale che nei secoli ha subordinato le donne, facendone soggetti liberi di scegliere sul mercato e liberate proprio da esso, dall'altro per ristabilire le gerarchie ricorre alla biologia e al diritto naturale. Esiste infatti per lui un ordine naturale, intrinsecamente asimmetrico, che preesiste alla ragione e che può solo essere scoperto, senza poter essere modificato. In un altro saggio, infatti, considera la ribellione invocata da Kate Millet contro le «norme sessuali biologiche» sterile in quanto rivolta contro un ordine della natura che è intrinsecamente gerarchico: «la biologia resiste come una roccia di fronte alle fantasie egualitarie»<sup>1049</sup>. Prova di questa immutabilità della «struttura ontologica della realtà» è il fatto che nonostante le lotte delle donne, la superiorità maschile continua a riaffermarsi. L'ordine di mercato è «la manifestazione pratica di quella struttura» e contro di essa il movimento delle donne e più generalmente i movimenti democratici della *New Left* si muovono «letteralmente contro natura» perché formano individui che agiscono contro «l'ordine naturale di mercato»<sup>1050</sup>. Per quanto libertario, lungi dall'accogliere acriticamente le spinte provenienti dai movimenti, Rothbard respinge qualsiasi forma di egualitarismo e si serve di un astorico ordine naturale per legittimare i rapporti patriarcali che informano la società.

Caso ancora più interessante – in relazioni alla presa di distanza di Kristol dall'economicismo neoliberale – è il caso di Gary Becker, che in *A Treatise on the Family*, proprio ricorrendo a un approccio economico difende, con formule matematiche, la necessità di preservare la famiglia e i rapporti gerarchici che in essa sono istituzionalizzati. In questo saggio, Becker esordisce notando che

«La famiglia nel mondo occidentale è stata radicalmente alterata - alcuni sostengono quasi distrutta dagli eventi degli ultimi tre decenni. La rapida crescita dei tassi di divorzio ha aumentato notevolmente il numero di famiglie guidate da donne e il numero di bambini che crescono in case con un solo genitore. Il grande aumento della partecipazione alla forza lavoro delle donne sposate, comprese le madri con figli piccoli, ha ridotto il contatto tra i bambini e le loro madri e ha contribuito al conflitto tra i sessi nel lavoro come nel matrimonio. Il rapido declino dei tassi di natalità ha ridotto le dimensioni della famiglia e ha contribuito a causare l'aumento dei tassi di divorzio e di partecipazione alla forza lavoro delle donne sposate»<sup>1051</sup>.

---

<sup>1049</sup> M. N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt against Nature*, in Id., *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, cit., p. 16.

<sup>1050</sup> M. Ricciardi, *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, cit., p. 291.

<sup>1051</sup> G. Backer, *A Treatise on the Family*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1981, p. 1.

Per far fronte ai problemi che hanno investito la famiglia, Becker propone un modello economico che si serve della teoria del vantaggio comparato, secondo la quale «le risorse dei membri di una famiglia (o di qualsiasi altra organizzazione) dovrebbero venir assegnate alle diverse attività secondo le loro efficienze comparative o relative»<sup>1052</sup>. Se inizialmente Becker dichiara che tutti gli individui della famiglia sono assunti in quanto «esseri assolutamente identici», poco dopo fa derivare dalle differenze biologiche fra i sessi predisposizioni diverse a ruoli diversi: le donne sarebbero disponibili a spendere tempo ed energia nella cura dei figli per far fruttare il loro pesante investimento biologico nella maternità. Secondo Becker, alla luce di questo investimento, è più facile per le donne nutrire e curare i figli mentre ne partoriscono altri e svolgono lavori domestici piuttosto che mentre sono impegnate in attività totalmente diverse. Gli uomini, invece, sono stati meno biologicamente impegnati nella cura dei bambini e hanno, quindi, speso il loro tempo e la loro energia nell'accaparramento del cibo e dell'abbigliamento, nella protezione della famiglia e in altre attività di mercato. Dunque, dall'adesione di entrambi i partner alla divisione sessuale del lavoro – giustificata attraverso la subordinazione dell'argomento biologico a quello della prestazione economica – Becker fa derivare la loro maggiore efficienza:

«le donne investono principalmente in capitale umano che aumenta l'efficienza della famiglia, perché passano la maggior parte del loro tempo a partorire e allevare i figli. Allo stesso modo, gli uomini investono principalmente in capitale che aumenta l'efficienza del mercato, perché passano la maggior parte del loro tempo di lavoro nel mercato»<sup>1053</sup>.

La naturalizzazione della divisione sessuale del lavoro tramite l'argomento dell'efficienza permette a Becker di cristallizzarla facendone la *conditio sine qua non* dell'equilibrio familiare nell'ordine di mercato. Questa differenziazione dei compiti ha effetti tanto nella sfera domestica quanto in quella pubblica: fuori di casa, cioè sul mercato, infatti, il tempo delle donne «ha meno valore»<sup>1054</sup>: il livello del loro salario è più basso perché, proprio a causa del lavoro domestico, «investono meno degli uomini nel capitale umano di mercato». La libertà dell'uomo sul mercato è costruita e garantita da Becker attraverso la riduzione della donna all'«immanenza del proprio corpo, alla necessità, al destino biologico della riproduzione»<sup>1055</sup>. La specializzazione dei compiti implica una dipendenza reciproca: per questo sia gli uomini che le donne traggono vantaggio dal matrimonio. Quest'ultimo, giustificato ancora una volta tramite l'argomento dell'efficienza, è, per Becker, la forma dominante

---

<sup>1052</sup> Ibid., p. 35.

<sup>1053</sup> Ibid., p. 38.

<sup>1054</sup> Ibid., p. 43.

<sup>1055</sup> P. Rudan, *Sulla critica femminista dell'ordine liberale. In margine a un libro di Wendy Brown*, in «Storicamente», vol., 3 n. 18., 2007, pp. 1-28, p. 5.

di organizzazione familiare. Le persone che si sposano con persone di razza o religione diversa «hanno molte più probabilità di divorziare rispetto ad altre con caratteristiche misurabili simili»<sup>1056</sup> perché i matrimoni misti avrebbero, secondo lui, meno figli e sarebbero dunque meno stabili. Chi divorzia tende, ad ogni modo, ad avere un carattere più «litigioso» e a guadagnare meno perché l'investimento nel matrimonio sbagliato ne indicherebbe un'incapacità di scegliere efficientemente, dunque un deficit sul piano lavorativo. La distruzione delle famiglie è, inoltre, problematica perché in tutte le società, «comprese le moderne società orientate al mercato», esse sono state «responsabili di una parte considerevole dell'attività economica poiché hanno prodotto gran parte del consumo, dell'istruzione, della salute e di altro capitale umano dei membri»<sup>1057</sup>. Per questo, spiega Becker, «l'altruismo è molto più importante nella vita economica di quanto comunemente inteso». Con la crescita dei programmi pubblici negli anni Sessanta, la naturale funzione assicurativa della famiglia sarebbe venuta meno proprio a causa della dissoluzione dell'«altruismo familiare» per via dell'abitudine al sussidio. La difesa dell'altruismo da parte di Becker rappresenta un'eccezione interna al libero mercato, «un ordine immanente di obblighi non contrattuali e servizi inalienabili senza i quali il mondo del contratto cesserebbe di funzionare»<sup>1058</sup>. I valori familiari privati si rivelano così il lato nascosto e necessario del contrattualismo neoliberale.

Seppur comprovandolo tramite formule matematiche e non espliciti giudizi morali, dietro il criterio dell'efficienza si nasconde un tipo di giudizio inequivocabilmente morale e politico che finisce per fare del modello familiare patriarcale, istituzionalizzato dal matrimonio, un paradigma normativo la cui violazione implica perdite sul mercato. Secondo questa stessa logica, Becker condanna – mostrandone l'inefficienza – le famiglie omosessuali e i figli che, confusi sul proprio genere e sul conseguente ruolo, finiscono per rivelarsi investimenti fallimentari. Le famiglie composte di soli uomini o sole donne, afferma Becker, sono meno efficienti proprio perché non possono trarre profitto dalla differenza sessuale nel vantaggio comparativo. Il principio dell'efficienza derivata dal rispetto delle caratteristiche biologiche sessuate deve guidare anche l'educazione dei figli: mentre «gli investimenti in bambini con orientamenti 'normali' rafforzano la loro biologia, ed essi si specializzano nella consueta divisione sessuale del lavoro»<sup>1059</sup>, gli investimenti in bambini 'devianti', cioè in conflitto con la loro biologia, non portano risultati certi. Per alcuni, «la biologia potrebbe dominare ed essi cercherebbero una divisione deviata del lavoro, con gli uomini nella casa e le donne nel mercato». Per altri, l'investimento dei genitori potrebbe orientarsi, «meno fortemente delle persone normali», alla divisione sessuale convenzionale del lavoro, ma «presumibilmente la discrepanza con

---

<sup>1056</sup> G. Backer, *A Treatise on the Family*, cit., p. 329.

<sup>1057</sup> Ibid., p. 303.

<sup>1058</sup> M. Cooper, *Family values*, cit., p. 8.

<sup>1059</sup> G. Backer, *A Treatise on the Family*, cit., p. 40.

la biologia sarebbe una fonte di conflitto e persino di agonia per il biologicamente deviante»<sup>1060</sup>. In questo quadro non solo Becker naturalizza determinate ingiunzioni patriarcali – la divisione sessuale del lavoro, la maternità, la corrispondenza fra sesso e genere, l'eterosessualità, il matrimonio – nascondendone la natura storicamente e socialmente determinata, ma fa del mercato, dei suoi premi e delle sue punizioni un'ipoteca sulla violazione di questi modelli.

La difesa attiva della famiglia in quanto istituzione tradizionale è uno degli elementi con cui Kristol pretende di differenziare il suo neoconservatorismo dalle dottrine neoliberali, disinteressate alla morale e alla tradizione. E tuttavia è proprio nella difesa della famiglia e della sua struttura patriarcale che si vede chiaramente una convergenza di neoliberali e neoconservatori: entrambi riconoscono nell'attacco alla famiglia da parte delle donne la chiave della crisi dell'ordine sociale ed entrambi tentano di preservare l'ordine sessuato su cui si regge la società di mercato. Per arginare gli effetti di questa crisi, neoconservatori e neoliberali non si limitano a ribadire la centralità della famiglia e dei suoi valori, ma cercando di rafforzarla materialmente riaffermando l'antica tradizione della «responsabilità familiare privata»<sup>1061</sup>, usando gli strumenti combinati dei cambiamenti nella tassazione, della politica monetaria e della riforma del welfare.

## 8. Il welfare conservatore

Le severe critiche di Kristol al sistema welferista americano prendono inizialmente forma all'interno del dibattito avviato sulle pagine di «The Public Interest» già dalle sue prime uscite. Nel primo numero Kristol e Bell affermano di voler offrire conoscenze tecniche «non ideologiche» sulle politiche sociali, invocando l'intervento tecnocratico di esperti e scienziati per informare correttamente l'élite di lettori: professori, politici al governo, *policy makers*, giornalisti. Già nel 1960 Bell aveva definito l'ideologia come strumento di «conversione delle idee in leve sociali»<sup>1062</sup>, cioè l'arma brandita da intellettuali e movimenti sociali per rovesciare l'ordine sociale. Proprio per questo, negli intenti iniziali degli editori di «The Public Interest» la «tinta ideologica che divideva la società» doveva essere dissolta affidando agli scienziati sociali il compito di descrivere la società ricorrendo a una scienza esatta, autoevidente e dunque neutra<sup>1063</sup>. L'identificazione di un pubblico interesse aveva, infatti, lo scopo di ricomporre le fratture della società americana e neutralizzarne le tensioni politiche. A ben vedere, però, già nell'editoriale di apertura viene espressa diffidenza per le politiche pubbliche dell'amministrazione Johnson, informate da una tensione riformatrice intesa a trovare una

---

<sup>1060</sup> Ibid.

<sup>1061</sup> M. Cooper, *Family Values*, cit., p. 21.

<sup>1062</sup> D. Bell, *La fine dell'ideologia*, Milano, 1988, p. 92.

<sup>1063</sup> M. Cento, *Daniel Bell sociologo del potere*, in «Scienza & Politica», n. 45, 2011, pp. 81-99, p. 90.

soluzione univoca a problemi complessi e sfaccettati. Presto dietro la pretesa antiideologica della rivista inizia a farsi strada una contro-narrazione delle politiche di governo animata da sociologi, economisti, scienziati politici e altri intellettuali disillusi dal *social engineering* dispiegato dal Presidente Johnson e dall'intervento del governo nell'economia. «The Public Interest» si propone di mettere in luce i limiti delle misure che informano la *Great Society* partendo dal presupposto della complessità dell'ordine e delle interazioni sociali, non controllabile né regolabile da politiche pianificatrici centralizzate. L'uscita dei primi numeri coincide con l'acme della *War on Poverty*: nel 1965 il *Medicare*, *Medicaid*, il *Voting Rights Act* e gli aiuti federali all'istruzione diventano legge<sup>1064</sup>. Sotto la guida di Johnson, fra il 1964 e il 1966, su spinta dei vasti movimenti e conflitti sociali in corso, il Congresso vara una straordinaria ondata di riforme sociali: nel 1964 viene promulgato il *Civil Rights Act* che vieta discriminazioni legali sulla base del colore della pelle nei luoghi pubblici, nei contratti di lavoro e nei servizi statali. Nel 1965 viene approvato il *Voting Right Act* che abolisce il test di alfabetismo come condizione di accesso al voto. In quello stesso anno il Presidente dichiara di voler condurre una guerra incondizionata alla povertà: vengono promosse assicurazioni mediche per gli indigenti (*Medicaid*) e per gli anziani (*Medicare*), piani di edilizia pubblica per i ceti popolari, finanziamenti con fondi federali per scuole non segregate, borse di studio per studenti a basso reddito, piani di avviamento professionale nelle aree impoverite del paese<sup>1065</sup>.

Tre sono le idee fondamentali che sostengono la critica neoconservatrice alla *Great Society* e alla *War on Poverty*: lo Stato non può ricostruire la società; lo Stato sta creando aspettative che non può soddisfare, alimentando un fraintendimento fra eguaglianza di opportunità e uguaglianza di reddito; l'ostacolo fondamentale al successo dell'intervento statale è culturale, cioè fondamentalmente morale<sup>1066</sup>. Il problema principale è, infatti, che le politiche di *welfare* si fanno carico di problemi un tempo gestiti da strutture tradizionali come la famiglia, la Chiesa o la comunità. Rilevandone gli incarichi, lo Stato provoca la dissoluzione di queste strutture e dell'ordine morale che esse difendono. Queste tendenze si erano già insinuate con il *Social Security Act* del 1935, promosso sotto la presidenza di Roosevelt, il quale aveva introdotto forme di assicurazione sociale per gli incidenti sul lavoro, la disoccupazione e la vecchiaia e aveva rimosso definitivamente una classe di lavoratori (i lavoratori maschi e bianchi) dal sistema di «responsabilità familiare» delle *poor laws* (importate dalle prime colonie americane e inserite nei sistemi legali durante la prima Repubblica americana, imponendo alle famiglie l'onere di farsi carico dei poveri). Quando madri *single*, disabili, malati mentali o indigenti richiedevano assistenza pubblica, i dipartimenti statali addetti al *welfare* erano autorizzati a indagare e far rispettare gli obblighi familiari privati prima di erogare qualsiasi fondo

---

<sup>1064</sup> Si veda J. A. Andrew, *Lindon Johnson and the Great Society*, Chicago, American Way Series- Ivan R. Dee, 1998.

<sup>1065</sup> A. Testi, *Il secolo degli Stati Uniti*, cit., pp. 209-214.

<sup>1066</sup> J. Vaisse, *Neoconservatism*, cit., p. 55.

pubblico. Lo stesso AFDC (*Aid to Families with Dependent Children*), dopo la Seconda guerra mondiale, aveva continuato a rafforzare l'idea che le donne povere dovessero rivolgersi agli uomini e non allo Stato come fonte primaria di sostegno<sup>1067</sup>. Verso la fine degli anni Sessanta una serie di sentenze e insieme le pressioni del movimento femminista agevolano la sottrazione delle donne al principio di responsabilità familiare e alla dipendenza materiale nella sfera privata. È a questo punto che neoconservatori e neoliberali cominciano a denunciare gli effetti del *welfare*, sostenendo che l'indipendenza delle donne dai mariti che esso favorisce, sovvenziona il collasso della famiglia tradizionale. La spinta portata dalla rivoluzione sessuale a legittimare stili di vita non convenzionali preoccupa neoconservatori e neoliberali non solo perché questi nuovi costumi minano l'ordine sociale, ma anche perché le rivendicazioni delle donne di parità salariale e di un sussidio indipendente dai mariti minaccia di esacerbare l'inflazione crescente.

Secondo Kristol la *War on Poverty* è stata la riforma più disastrosa della sua epoca, in primo luogo perché ha prodotto «divisioni fra il popolo americano»<sup>1068</sup> sulla base di una selezione arbitraria fra chi è povero e chi non lo è. Iniziando a fare concessioni, lo Stato sociale avrebbe ingenerato perfino nella classe operaia, la «più integrata nell'ordine sociale», crescenti aspettative e richieste in termini di «uguaglianza, reddito e privilegio», che non hanno fatto altro che intensificare le disuguaglianze fra le diverse categorie della classe operaia stessa – divisa da misure sociali distinte – e rispetto a chi non rientra nella forza lavoro<sup>1069</sup>. Le «riforme selettive», cioè rivolte solo a determinati gruppi sociali, riproducevano a suo avviso differenze e stimolavano conflitti sociali mossi da odio fra classi e razze, mentre le riforme che avevano avuto storicamente successo erano quelle universaliste. Il malcontento è stato generato anche dal fatto che l'aumento delle spese legate al *welfare* ha comportato una crescente riduzione del salario reale, fortemente tassato per pagare i servizi. A fronte di un'elevata tassazione esso avrebbe fornito servizi scadenti e insoddisfacenti, ovvero «un sistema educativo decadente, forze di polizia incapaci di far fronte alla crescente criminalità, case popolari che si convertono immediatamente in *slums*, il *Medicaid* per i poveri che fa aumentare i costi sanitari per i non poveri»<sup>1070</sup>.

In secondo luogo, la *War on poverty* ha ingabbiato i percettori di sussidi in una «trappola della povertà», poiché, offrendo un reddito più alto del salario, ha disincentivato il lavoro, aumentando esponenzialmente le patologie sociali prodotte dalla dipendenza (droga, alcolismo, violenza, furti). L'enorme lista di sussidiati, incoraggiati a rimanervi proprio dalla competitività dei sussidi con gli stipendi, mostra, secondo Kristol, che il programma di assistenza ai poveri elaborato da Johnson non

---

<sup>1067</sup> M. Cooper, *Neoliberalism's Family Values: Welfare, Human Capital, and Kinship*, in Plehwe, Q. Slobodian, O. Mirowski, *Nine Lives of Neoliberalism*, London-New York, Verso, 2020, pp. 95-111, p. 101.

<sup>1068</sup> I. Kristol, *Social Reform: gains and losses*, in Id., *Two Cheers for Capitalism*, cit., pp. 233-238, p. 236.

<sup>1069</sup> I. Kristol, *About Equality*, cit., p. 180.

<sup>1070</sup> I. Kristol, *On Populism and Taxes*, in Id., *Two Cheers for Capitalism*, cit., pp. 226-232, p.

fa altro che creare povertà. Esso non garantisce uguaglianza, ma tutt'al più uguaglianza nella povertà. Quest'ultima, infatti, non si abolisce con la redistribuzione delle ricchezze, ma con la crescita economica, a cui ciascuno deve contribuire. Riprendendo gli argomenti dell'*Essay on Pauperism* di Tocqueville, Kristol mostra come «l'assistenza pubblica e la dipendenza dei poveri si alimentino a vicenda»<sup>1071</sup>. Tocqueville spiegava, infatti, che c'erano due principali incentivi al lavoro: il bisogno di vivere e il desiderio di migliorare le proprie condizioni di vita. Considerando che la maggior parte delle persone sono spinte a lavorare solo dal primo, «un'istituzione caritatevole aperta a tutti i bisognosi o una legge che dia a tutti i poveri il diritto all'aiuto pubblico, qualunque sia la causa della loro povertà, indebolisce o distrugge il primo stimolo e lascia intatto solo il secondo»<sup>1072</sup>, che offre però una motivazione più debole al lavoro. Con la *War on poverty* i sussidi non sono più stati erogati semplicemente per far fronte alla fame e all'indigenza, ma per «calmare i disordini fra i disoccupati». Questa scelta ha avuto, però, secondo Kristol, l'effetto opposto: le rivolte negli *slums* sarebbero esplose proprio in corrispondenza dell'aumento degli aiuti sociali. Il *welfare* johnsoniano avrebbe fornito, a suo avviso, il supporto materiale al disordine sociale e morale. Esso destruttura il modello familiare patriarcale, cellula fondamentale dell'ordine societario: esautora il padre-marito dal suo «ruolo di *breadwinner*», incentiva la sua sottrazione dalle responsabilità familiari – cioè il «dovere» del lavoro, che per la moglie, invece, non altro che una possibilità<sup>1073</sup> – fa venir meno il rispetto, agevola i divorzi e la formazione di nuclei famigliari condotti da donne. I padri che ricevono sussidi, sostiene Kristol, si uniscono spesso alle fila di criminali, disoccupati, alcolizzati o drogati, rendendo così vedove le mogli e orfani i figli, i quali – aggiunge riportando statistiche – proprio a causa della mancanza della figura paterna, finiscono spesso per essere stupratori o assassini<sup>1074</sup>. I sistemi di welfare che «garantiscono troppo» finiscono, a suo avviso, per creare una «cultura della povertà»<sup>1075</sup>. Questo è particolarmente evidente – afferma Kristol riprendendo il noto Report pubblicato nel 1965 da Daniel Patrick Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action* – nelle famiglie povere dei neri. Come riporta Kristol, Moynihan<sup>1076</sup> aveva fatto notare che le più alte percentuali di percettori dei sussidi previsti dall'AIDC appartenevano a famiglie nere e senza padre: questo disordine familiare da un lato ostacolava il miglioramento delle condizioni economiche dei suoi membri e l'avanzamento dei figli (la cui scarsa rendita scolastica era ricondotta proprio al venir dell'autorità paterna in famiglia<sup>1077</sup>), dall'altro intensificava la dipendenza dai sussidi perché a capo della famiglia

---

<sup>1071</sup> I. Kristol, *Welfare: The best of Intentions, the worst of Results*, in Id., *Neconservatism*, cit., pp. 43-49, p. 44.

<sup>1072</sup> A. Tocqueville, *Memoir on Pauperism*, London, Civitas, 1997, p. 28.

<sup>1073</sup> I. Kristol, *Life Without Father*, in Id., *Neconservatism*, cit., pp. 67-71, p. 68.

<sup>1074</sup> Ibid., p. 67.

<sup>1075</sup> I. Kristol, *The Poverty of Redistribution*, in Id., *Two Cheers for Capitalism*, cit., pp. 239-243, p. 242.

<sup>1076</sup> Si veda D. Geary, *Racial Liberalism, the Moynihan Report & the "Daedalus" Project on "The Negro American"*, in «Daedalus», Winter 2011, Vol. 140, N. 1, pp. 53-66.

<sup>1077</sup> I. Kristol, *The Tragedy of the Multiculturalism*, in Id., *Neconservatism*, cit., p. 52.



rimanevano le donne. Cancellando, come gli viene rimproverato dai *liberals*, il problema strutturale del razzismo e delle diseguaglianze, Moynihan riconduce il ritardo dei neri nel conseguimento dei diritti all'instabilità delle loro strutture familiari. Nel Report le donne nere, «mascoline» e sessualmente indisciplinate, sono additate come causa di un «intrico patologico» che mette in questione la famiglia e il suo ordine autoritario<sup>1078</sup>. Esse sono per i neoconservatori l'emblema del parassitismo che reclama una trasformazione radicale nell'amministrazione del sociale: in questi anni, in cui le donne nere sono in prima fila nelle lotte per i diritti civili e poi nel *Black Power*, esse sono con forza «riaddomesticate» e ridotte al ruolo di *welfare queens* o «*black welfare mothers*»<sup>1079</sup> che approfittano di aiuti statali senza dare nulla in cambio. Se la dipendenza privata dai mariti era quasi auspicata, la dipendenza delle donne dalle casse pubbliche era invece stigmatizzata<sup>1080</sup>.

Dunque, il modello johnsoniano di *welfare*, l'Office of Economic Opportunity, le *affirmative actions* e le quote di occupazione sono da Kristol fortemente criticati: essi sono, infatti, motori della dissoluzione dell'ordine tradizionale della famiglia, necessario fondamento della libertà di mercato e ammortizzatore privato dei disagi sociali che il mercato stesso produce. In questo quadro, l'imperativo neoconservatore (ma anche neoliberale) di rendersi «indipendenti» e «autosufficienti» dai sussidi passa, da un lato, per la responsabilizzazione individuale, dall'altro, per la coazione al lavoro. La divisione operata dai neoconservatori fra lavoratori meritevoli in grado di provvedere autonomamente a sé stessi e pigri lavoratori occasionali o incompetenti disoccupati, fa emergere un «sotto testo genderizzato ed etnico-razziale»<sup>1081</sup>. Il genere, la razza e la classe interferiscono, all'interno dell'ideologia statunitense del *welfare* nel «codificare gerarchie di status»<sup>1082</sup>. Come aveva notato la militante femminista nera bell hooks confrontandosi direttamente con il Report di Moynihan, il «sessismo razzista» ha un ruolo centrale: la subordinazione della donna nera costituisce l'ancora, in questi tempi di transizione, a un ordine sociale gerarchico di cui il mercato, pur riadattandosi alle mutazioni sociali, non può fare a meno.

---

<sup>1078</sup> D. P. Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action*, Office of Policy Planning and Research, United States, Department of Labor, 1965.

<sup>1079</sup> N. Fraser, L. Gordon, *A Genealogy of "Dependency". Tracing a Keyword of the US Welfare State*, in *Fortunes of Feminism*, Brooklyn, NY, Verso Books, 2013, pp. 83 -110, p. 103.

<sup>1080</sup> Vale la pena riportare che anche Gary Becker si inserisce nel dibattito sugli effetti del *welfare* predisposto dalla *Great Society* notando che prima di poter accedere all'indennità di disoccupazione, al *Medicare* e *Medicaid*, «le persone disoccupate e malate si affidavano comunemente a genitori, figli e altri membri della famiglia per l'assistenza e la cura, e a una maggiore partecipazione delle mogli alla forza lavoro in caso di disoccupazione dei mariti». Anche per Becker il *welfare* produce forme di disordine sociale: la sua espansione spiegherebbe l'aumento di nascite illegittime e dei divorzi. Secondo Becker, esso è diventato, quasi per antonomasia, «il sussidio della donna povera, che sostituisce i guadagni del marito». Fedele a Moynihan, anche Becker reputa che questo si possa vedere in maniera particolarmente chiara nella famiglia nera, particolarmente instabile proprio perché sono le donne, spesso, a condurla e a disporre, grazie ai sussidi, di quote di reddito ben superiori a quelle del marito. G. Backer, *A Treatise on the Family*, cit., p. 357.

<sup>1081</sup> N. Fraser, W. K. Bedford, *Social Rights and Gender Justice in the Neoliberal Moment. A Conversation about Welfare and Transnational Politics*, in «Feminist Theory», 2008, vol. 9, n. 2, pp. 225-245, p. 228.

<sup>1082</sup> *Ibid.*

Se l'intreccio fra le politiche sociali redistributive e le istanze libertarie dei movimenti sociali ha prodotto una mentalità «ostile all'etica del lavoro, all'etica del risparmio e ad altre virtù borghesi», la soluzione per Kristol non è l'eliminazione totale del *welfare*, ma il suo ancoramento all'indole conservatrice degli individui. Lo Stato deve infatti prendersi «un certo grado di responsabilità nell'aiutare a plasmare le preferenze delle persone nel libero mercato 'elevandoli'»<sup>1083</sup>. Se il *liberalism* prescrive «un intervento massiccio del governo nel mercato e un assoluto *laissez-faire* verso le maniere e la morale»<sup>1084</sup> si tratta, per il neoconservatorismo, di invertire le priorità.

Nel chiedersi cosa possa fare una società capitalista liberale per immunizzarsi dalle critiche anticapitaliste, Kristol individua nelle «misure di *social welfare*» che mantengano il massimo grado di libertà individuale una soluzione possibile. A suo avviso, la richiesta di uno Stato sociale è, «da parte della maggioranza delle persone, una richiesta di una più grande comunità politica, di più 'giustizia sociale' (cioè, giustizia distributiva) di quanto il capitalismo, nella sua forma pura e individualistica, possa fornire»<sup>1085</sup>. Si tratta di un bisogno che ha le sue origini nel socialismo utopista e nella sua insoddisfazione nei confronti della modernità e della società borghese. Questa insoddisfazione ha per Kristol un elemento genuino – la considera infatti una versione laica della critica fatta dalla Chiesa al mondo borghese – che sta nel malcontento per la moderna società fondata sui diritti e sulla libertà individuali. La modernità avrebbe privato, infatti, «gli uomini di quelle virtù esistenti solo in una comunità politica, che è qualcosa di diverso da una 'società'». Tra queste virtù, specifica Kristol, ci sarebbe il «senso di una giustizia distributiva, un insieme di valori morali condivisi, una visione comune della vita buona»<sup>1086</sup>. In queste pretese del socialismo utopista, in cui Kristol legge una reazione al nichilismo borghese, si può ritrovare il movente dell'odierno sostegno popolare per lo Stato sociale. Il punto non è per lui riattivare principi propri del socialismo, che anzi «deve essere rimosso e sepolto»<sup>1087</sup>, ma comprenderne le istanze per poterle governare. Per contenere il conflitto, la richiesta di *welfare* può essere soddisfatta «da una miscela di schemi assicurativi volontari e obbligatori - assicurazione di vecchiaia, assicurazione di invalidità, assicurazione di disoccupazione, assicurazione medica – compatibile con una società liberal-capitalista»<sup>1088</sup>. Non si tratterebbe, dunque, di una richiesta di intromissioni eccessive da parte del governo o di una burocrazia potente e onnipresente, ma al contrario questo tipo di *welfare* avrebbe un aspetto «pratico», cioè strategico, che potrebbe giovare alla *business community* e ai partiti conservatori. Il suo modello di *welfare*, infatti, non cede in alcun modo alla nozione di «giustizia sociale»: nonostante le critiche

---

<sup>1083</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed "Neoconservative"*, cit., p. 77.

<sup>1084</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed – Perhaps the Only – "Neoconservative"*, cit., p. 77.

<sup>1085</sup> I. Kristol, *Socialism: An Obituary of for an Idea*, in Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 300-309, p. 308.

<sup>1086</sup> Ibid., p. 303.

<sup>1087</sup> Ibid., p. 309.

<sup>1088</sup> Ibid., p. 308.

rivolte ad Hayek per la rimozione di un portato etico al concetto di giustizia, Kristol ne ripropone una lettura altrettanto economicista. Egli afferma, infatti, che «l'ordine sociale che chiamiamo capitalista, costruito sulla base dell'economia di mercato, non crede che la 'società' dovrebbe prescrivere una giusta distribuzione di reddito». Nell'odierno ordine *liberal* società significa in realtà «governo» e ha voce solo se sono le autorità politiche a parlare e a «governare l'aggregato di preferenze individuali». Il presupposto di base della società liberale-capitalista è, invece, che

«una 'giusta' distribuzione di reddito sia determinata da un input produttivo – cioè determinato dal mercato – degli individui nell'economia. Tale produttività è determinata da specifici talenti, tratti del carattere e da semplice fortuna»<sup>1089</sup>.

Ciascuno, cioè, riceve il corrispettivo di quanto riesce a produrre o a valorizzare nel mercato. La povertà, del resto, non è una condizione strutturale, ma «è definita sostanzialmente dai modi in cui ciascuno fa fronte alla povertà e dalla determinazione a fare il meglio possibile»<sup>1090</sup>. Il «*welfare* conservatore» proposto da Kristol, infatti, non contraddice i principi di mercato, non produce dipendenza, ma incoraggia autonomia e capacità di investimento salvaguardando per ciascuno una quota di liquidità disponibile: ciascuno può così investire nella propria assicurazione sociale facendo detrarre dalle tasse la quota investita. Lungi dall'alimentare pigrizia e vizi sociali, questo modello di *welfare* incentiva l'iniziativa individuale e l'imprenditorialità. Esso, infatti, è intrinsecamente legato al mercato, che ha il vantaggio di creare incentivi economici, incoraggiare la crescita e produrre un «popolo di proprietari» meno vulnerabile alle illusioni egalarie e agli appelli demagogici<sup>1091</sup>. Il *welfare* neoconservatore aspira a ripristinare quello delle origini, che si reggeva sull'idea di «assicurazione»: lo Stato, cioè, rendeva obbligatorio per i cittadini assicurarsi e aiutare i più indigenti ad assicurarsi per far fronte alla vecchiaia, alle malattie serie e alla disoccupazione. Questo tipo di previdenza sociale va guardata come paradigma, secondo Kristol perché era riuscita a rendere «la classe operaia non lo strumento della rivoluzione, ma la solida ancora di un ordine sociale altrimenti turbolento»<sup>1092</sup>.

Il *welfare* conservatore proposto da Kristol, diversamente dal modello johnsoniano, non minaccia la famiglia patriarcale, anzi ne preserva la funzione in quanto struttura che provvede privatamente alla riproduzione materiale degli individui e delle posizioni sessuate che essi occupano in società. Il *welfare* conservatore, dunque, diventa una leva fondamentale per ripristinare la famiglia patriarcale

---

<sup>1089</sup> I. Kristol, *What is Social Justice?*, cit., p. 190.

<sup>1090</sup> I. Kristol, *The Poverty of Redistribution*, cit., p. 241.

<sup>1091</sup> I. Kristol, *The Neoconservative Persuasion*, in *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 190-194, p. 191.

<sup>1092</sup> I. Kristol, *Reforming the Welfare State*, in Id., *Two Cheers for Capitalism*, cit., pp. 244-249, p. 248.

e l'etica del lavoro sotto attacco, ma anche per radicare le dinamiche di mercato e farne assumere gli *habitus*. Come si è visto fin qui, infatti, nonostante la critica di economicismo rivolta ad Hayek e Friedman, in realtà anche Kristol finisce per sostenere un modello di *welfare* e un concetto di «giustizia sociale» che sono del tutto subordinati al mercato e alle sue logiche. Il *welfare* deve corroborare le virtù conservatrici di ciascun individuo e insegnare a risparmiare, investire, produrre; la giustizia sociale è definita dalla produttività di ciascuno: si riceve il corrispettivo del profitto che si genera sul mercato.

## 9. Virtù repubblicana e limiti della democrazia

Di fronte alle nuove esperienze nei campus universitari di democrazia partecipativa e diretta e alle critiche rivolte alla sua versione rappresentativa, Kristol denuncia un processo di trasformazione ideologica del concetto di democrazia che da «questione filosofico-politica» è stata ridotta a una «fede», ovvero a un'aspettativa di liberazione disposta a violare, a questo scopo, qualsiasi vincolo sociale. La fede cieca nella democrazia rimuoverebbe, secondo Kristol, le precauzioni ausiliari e le infrastrutture giuridiche pensate nella *founding era* ignorando le problematiche che essa sistematicamente genera. Per riaffermare le virtù conservatrici, l'etica del lavoro e la filosofia del limite che lo spirito democratico contemporaneo tende a cancellare, Kristol le giustifica trovandone l'origine politica in una diversa concezione storica della democrazia. A questo scopo offre una rilettura della rivoluzione americana e indica nel pensiero politico dei Padri fondatori e nei *Federalist Papers*, le premesse teorico-politiche della democrazia repubblicana che dovrebbe sostenere l'odierna società di mercato. Nel ricostruire le fonti del modello democratico che intende ripristinare, Kristol riprende la distinzione arendtiana – rispetto alla quale dichiara di avere un debito – fra la rivoluzione americana e quella francese definendo la prima come una vera e propria «rivoluzione», la seconda come «ribellione». Per Arendt la differenza fondamentale tra ribellione e rivoluzione è che la prima ambisce alla «liberazione», la seconda all'«instaurazione della libertà»<sup>1093</sup>. In Francia ci si sarebbe fermati alla prima fase, quella della violenza e della ribellione, senza procedere, come avvenuto in America, alla rivoluzione e alla scrittura di una Costituzione che garantisca le libertà civili. La ribellione, spiega Kristol, emerge da insoddisfazioni radicali rispetto alla condizione umana esperita dalle masse: queste pretendono la liberazione, cioè una repentina trasformazione dei rapporti sociali ed economici che porti immediatamente a «una vita e a un mondo migliore». Lo spirito di ribellione è un «appassionato rifiuto dello *status quo*», ma anche uno «spirito di disperazione»<sup>1094</sup>:

---

<sup>1093</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi, 2009, p. 156.

<sup>1094</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, in I. Kristol, *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 78- 94, p. 84.

un disperato rifiuto dell'esistente e una disperata aspirazione a un'utopia, guidata da un «*momentum* cieco» che spazza via tutto quello che c'era prima.

Al contrario, la rivoluzione è un «fenomeno politico» che mira a correggere e riordinare l'organizzazione della società. La rivoluzione americana è stata, secondo Kristol, una rivoluzione ordinata e ben ponderata: l'entusiasmo è stato temperato dalla prudenza, da accurati calcoli di mezzi e fini, «con uno spirito caratterizzato dalla sobrietà»<sup>1095</sup>. Per questo la rivoluzione sarebbe riuscita a non generare massacri, ma a rispettare le regole di guerra senza dar luogo a tribunali rivoluzionari, né al regno del Terrore. I *Tories* sono stati spossessati delle loro proprietà e molti sono stati mandati in esilio, ma nessuno di loro, sottolinea Kristol, è stato giustiziato per le sue idee controrivoluzionarie. Questo è stato possibile perché, come ha affermato Tocqueville, la rivoluzione americana «non ha contratto alleanze con le passioni turbolente dell'anarchia, ma il suo corso è stato segnato da amore per l'ordine e la legge»<sup>1096</sup>. La sua natura moderata era comprovata dai *pamphlets* e i giornali dell'epoca che avevano, infatti, un carattere quasi «accademico», ma non dogmatico. L'eccezionalità della rivoluzione americana stava, secondo Kristol, proprio nella sua capacità «di subordinare le passioni ai problemi fondamentali di filosofia politica»<sup>1097</sup>. Da questo si poteva dedurre, a suo avviso, che affinché una rivoluzione abbia successo non può essere condotta da una «massa», cioè da un'orda disordinata e irrazionale, ma deve essere guidata da un «popolo autodisciplinato». Per questo, richiamandosi alla definizione burkeana della gloriosa rivoluzione – una rivoluzione non fatta, ma evitata –, Kristol afferma:

«una rivoluzione vincente è realizzata meglio da un popolo che non la vuole veramente, ma che si trova a farla con riluttanza. La rivoluzione americana è stata esattamente questa rivoluzione riluttante»<sup>1098</sup>.

I *Founding Fathers* hanno posto le basi dell'impianto teorico-politico statunitense stabilendo l'uguaglianza di tutti i cittadini e gli inalienabili diritti alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità. Essi intendevano instaurare, agli occhi di Kristol, «un governo popolare che fosse stabile, giusto, libero, dove ci fosse sicurezza e proprietà» e i cui leaders godessero di legittimità non solo perché eletti, ma perché effettivamente le loro condotte si avvicinavano «a un modello convenzionale di eccellenza»<sup>1099</sup>. La rivoluzione e la Dichiarazione di Indipendenza sono state, per Kristol come per i conservatori americani, un punto di chiave della storia del paese perché hanno affermato una forma

---

<sup>1095</sup> Ibid., p. 85.

<sup>1096</sup> Ibid., p. 84.

<sup>1097</sup> Ibid., p. 81.

<sup>1098</sup> Ibid., p. 85.

<sup>1099</sup> I. Kristol, *American Historians and the Democratic Idea*, in Id., *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 95-108, p.

repubblicana di governo, ovvero una forma di autogoverno del popolo educato alle «virtù repubblicane tradizionali dell'autocontrollo, dell'autonomia e della preoccupazione disinteressata per il bene pubblico»<sup>1100</sup>. Il repubblicanesimo invocato da Kristol più che esaltare aristotelicamente la *vita activa*, cioè la partecipazione dei singoli alla vita politica, sembra porre l'accento sulla virtù morale dei cittadini repubblicani, educati alla prudenza, all'autocontrollo, alla moderazione e al senso del limite<sup>1101</sup>. Questa pedagogia repubblicana si produce attraverso i legami intrattenuti con la comunità politica e il riconoscimento di valori condivisi che portano a una disciplina della virtù autoimposta. Per godere dei frutti dell'autogoverno è necessario che la «massa», cioè un insieme di individui deresponsabilizzati soggetti al controllo di pochi, si trasformi in «popolo». Se la Dichiarazione «segna l'apparire sul teatro della politica del popolo sovrano»<sup>1102</sup>, questo popolo viene da Kristol qualificato come comunità di cittadini che condivide costumi, valori e «una comune fiducia e simpatia fra individui e perfino classi sociali»<sup>1103</sup>. Un popolo pacificato, quindi, e reso coeso, nelle sue pratiche sociali, da un piano valoriale condiviso, cioè quello repubblicano.

I Padri fondatori assumono il capitalismo come sistema costitutivo della democrazia, per questo Kristol li definisce seguaci di Smith *avant la lettre*. Nel giugno 1776, oltre alla commissione incaricata di redigere la Dichiarazione, essi ne formano una, presieduta da John Adams, che si occupa di redigere il *Model Treaty*, cioè un modello di trattato commerciale da proporre alla Francia, che muove in direzione di libero scambio e reciprocità economica nell'ottica dell'appartenenza a una comune civiltà commerciale. L'ordine capitalistico è da subito costituzionalizzato. I *Founding Fathers* credevano, spiega Kristol, che ci fosse la possibilità di intervento del governo nella società, in particolare nel «buon gusto pubblico e nella moralità pubblica». L'economia era, però, il campo in cui il governo doveva intervenire meno: sarebbero stati d'accordo con Hayek, sottolinea Kristol, nel valutare il governo paternalista favorito dal moderno liberalismo come un'apertura della via della schiavitù.<sup>1104</sup> Come Locke, Montesquieu e Smith, anche i Padri fondatori assumevano, secondo Kristol, «un consenso debole rispetto ai mezzi che consentono agli individui la felicità, non rispetto alla felicità stessa»<sup>1105</sup>, dando però per scontata l'influenza della religione e dei valori tradizionali nella sfera privata.

Mentre Kristol valorizza le interpretazioni del processo rivoluzionario e costituzionale di Jefferson e Adams, invita, invece, a ignorare le letture dei molti pubblicisti che ritenevano le colonie «libere di

---

<sup>1100</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 81.

<sup>1101</sup> Si veda M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», vol. XII, n. 1, aprile, 1998, pp. 101-132.

<sup>1102</sup> T. Bonazzi, *La rivoluzione americana*, Bologna, Il Mulino, 2018, p. 79.

<sup>1103</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 89.

<sup>1104</sup> I. Kristol, *On Corporate Capitalism in America*, cit., p. 203.

<sup>1105</sup> I. Kristol, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 168.

creare un nuovo ordine politico che avrebbe inaugurato una nuova fase nella storia umana». In particolare, non andava, secondo lui, preso sul serio Thomas Paine, «un radicale inglese che non ha mai capito l’America»<sup>1106</sup> e che nel suo libro, *Common Sense*, aveva dichiarato «noi abbiamo il potere di far ricominciare il mondo daccapo». Dipingendo Paine (che pure descriveva la rivoluzione americana come rivoluzione ordinata) come il rivoluzionario che aveva difeso ciecamente la democrazia e la libertà<sup>1107</sup>, Kristol ne fa il paradigma delle interpretazioni, a suo avviso del tutto errate, di quel momento storico come cesura netta rispetto al passato. Anche in questo caso il suo giudizio si richiama piuttosto fedelmente a quello già dato da Arendt:

«v’era ben poco nella forma o nel contenuto delle nuove costituzioni rivoluzionarie che fosse almeno nuovo, per non dire rivoluzionario. La nozione di governo costituzionale ovviamente non è neppur lontanamente rivoluzionaria come contenuto o come origini: non significa nient’altro che un governo limitato dalla legge, e la salvaguardia delle libertà civili mediante le garanzie costituzionali, formulate dai diversi *bills of rights*. I quali *bills of rights*, che furono incorporati nelle nuove costituzioni e che sono spesso considerati come la loro parte più importante, non furono mai destinati a instaurare i nuovi poteri rivoluzionari del popolo, ma al contrario erano considerati necessari per limitare il potere del governo anche nello stato recentemente fondato»<sup>1108</sup>.

Per Kristol, la Costituzione a cui il processo rivoluzionario ha dato luogo non ha prodotto grandi cambiamenti nelle istituzioni politiche e non ha affatto modificato le istituzioni giuridiche, sociali ed economiche. I cambiamenti effettuati erano volti a separare i poteri e a diminuire, in particolare, il potere dell’esecutivo, senza danneggiare il sistema tradizionale di autogoverno locale che ha creato e legittimato le convenzioni costituzionali stesse. Secondo le stesse dinamiche dell’evoluzionismo conservatore tratteggiate da Hayek, il processo costituzionale americano avrebbe portato, nell’interpretazione di Kristol, alcuni elementi nuovi – una struttura federale della nuova nazione, i diritti naturali che stabiliscono i limiti del governo, la separazione dei poteri – senza stravolgere le «istituzioni tradizionali», che erano già «le più libere istituzioni che si potessero trovare nel mondo»<sup>1109</sup>, ma anzi inserendosi organicamente nel loro tracciato. Queste istituzioni erano volte a preservare, come aveva detto Podhoretz, «il dono benedetto della libertà» affinché potesse essere tramandata ai posteri. Più che la novità del documento fondativo, Kristol sottolinea dunque la

---

<sup>1106</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 87.

<sup>1107</sup> Per una lettura di Paine che ne restituisca non solo gli aspetti più «radicali del suo pensiero», ma anche i suoi rapporti agli aspetti finanziari e commerciali degli Stati indipendenti e che afferma l’assoluta inviolabilità della proprietà privata e del libero commercio si veda M. Battistini, *Una rivoluzione per lo Stato, Thomas Paine e la Rivoluzione americana nel Mondo Atlantico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012.

<sup>1108</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 157.

<sup>1109</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 85.

persistenza nella Costituzione del 1787 delle Carte coloniali. La rivoluzione non apre, per Kristol, un «tempo completamente differente dal passato che può essere plasmato liberamente da coloro che sono destinati a viverlo»<sup>1110</sup>, ma si pone in continuità con esso per ampliarne l'orizzonte. Così pure, nella sua lettura, la Costituzione non tiene aperto lo spazio d'azione del potere costituente, ma cerca di darsi strumenti di regolazione e governo della società in movimento, nella consapevolezza delle «problematiche della democrazia» e dei regimi poco stabili che in passato essa aveva informato. La Costituzione, quindi, non è l'espressione della libertà emergente nel «tumulto delle passioni umane e dei molteplici interessi»<sup>1111</sup>, ma è, prima di tutto, lo strumento per imbrigliarle, equilibrarle e volgerle al bene comune.

La tensione – che Kristol vuole riattivare – verso la realizzazione individuale e spirituale del singolo attraverso la partecipazione al sistema economico capitalista e ad associazioni volontarie come la famiglia e la comunità, viene iscritta nella tradizione politica americana e, in virtù di essa, giustificata. La *founding era* costituisce, in qualche misura, un modello prescrittivo di «comunità politica originaria»<sup>1112</sup> in cui le tensioni della società non sono distruttive, ma competono all'interno di un equilibrio cooperativo che rende possibile la *commercial society*. Ripristinare la tradizione politica americana «dalla Mayflower alla Dichiarazione di Indipendenza alla Costituzione» non è per Kristol un mero atto nostalgico di restaurazione del passato, ma è piuttosto un gesto da collocare all'interno della «guerra delle ideologie del XX secolo»<sup>1113</sup>. Di fronte alla democrazia diretta agitata dagli studenti, al relativismo dei valori, alla contestazione delle istituzioni liberali, il richiamo ai *Founding Fathers* stabilisce delle *self-evident truths* e mostra che solo un «popolo disciplinato può creare una comunità politica in cui una libertà ordinata promuoverà sia la prosperità economica sia la partecipazione politica»<sup>1114</sup>. Il paradigma fornito della fondazione americana permette a Kristol di definire una differenza – valida per la politica contemporanea – fra democrazia e repubblica. Come aveva scritto Madison, una «democrazia pura» dove gli individui sono ridotti «ad una perfetta uguaglianza nei loro diritti politici» non è in grado di curare la faziosità perché le «diverse passioni persistono e nulla pone freni al dominio della maggioranza». Questo tipo di democrazia è per Madison «incompatibile con la sicurezza personale o i diritti di proprietà»<sup>1115</sup>. Tramite la rappresentanza, la repubblica permetterebbe di regolare la democrazia e governare le passioni. Su questa scia, afferma Kristol, in una democrazia, «la volontà del popolo è suprema», dunque la «passione popolare» potrebbe legittimamente governare. Proprio per questo tutti i politici democratici sono, a suo avviso,

---

<sup>1110</sup> M. Ricciardi, *Rivoluzione*, cit., p. 61.

<sup>1111</sup> T. Bonazzi, *La rivoluzione americana*, cit., p. 152.

<sup>1112</sup> A. K. Nardini, *Il neoconservatorismo americano*, cit., p. 140.

<sup>1113</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 89.

<sup>1114</sup> Ibid.

<sup>1115</sup> J. Madison, A. Hamilton, J. Jay, *The Federalist Papers* (1788), New York-London, Penguin Books, 1987, p. 126.



«demagoghi»: «fanno appello ai pregiudizi e alle passioni del popolo, incitano le loro aspettative facendo incaute promesse, si sforzano di ingraziarsi l'elettorato in ogni modo possibile»<sup>1116</sup>. La democrazia, inoltre, con la sua costitutiva «permissività», se non con vero e proprio «cinismo», trasforma uomini e donne in «consumatori» chiamandoli a partecipare alla creazione di beni pubblici tramite il consumo. Ma soprattutto, la democrazia promette uguaglianza anche al di sopra della libertà. Al contrario, la repubblica governa tramite il «consenso razionale» del popolo, non tramite la volontà popolare, che è considerata «inadeguata al governo» e proprio per questo controllata attraverso apposite precauzioni. In una repubblica non ci sono demagoghi, ma solo «uomini di Stato, sobri, riflessivi impegnati in un costante scambio con i cittadini»<sup>1117</sup>. All'interno di questo quadro politico un giusto grado di uguaglianza e prosperità sono considerati obiettivi importanti, ma è la libertà ad avere la priorità come fine adeguato del governo.

La repubblica, dunque, si distingue, per Kristol, da una democrazia vera e propria per i limiti – giuridici e morali – che sa imporre alle masse, per la capacità di trasformare queste ultime in popolo tramite la sua pedagogia delle virtù morali e per la corretta accezione di uguaglianza che difende. Quest'ultima è per Kristol l'uguaglianza formale davanti alla legge, non l'uguaglianza di condizioni perché i talenti, i meriti, la fortuna stabiliscono legittimamente delle asimmetrie all'interno della società. Le gerarchie non sono naturali, ma derivano dalla capacità di mettere a valore sul mercato i propri talenti: «che gli uomini siano creati uguali non è un mito o un'ideologia, a meno che non la si intenda in senso letterale»<sup>1118</sup>. Negare la legittimità di queste disuguaglianze comporterebbe la negazione della libertà, garantita dalla crescita economica guidata dal mercato. Per sostenere la sua posizione Kristol si richiama, in primo luogo, ad Aristotele, per il quale «giusta è una società in cui le disuguaglianze – di proprietà, posizione sociale o potere – sono percepite dai cittadini come necessarie al bene comune»<sup>1119</sup>. In secondo luogo, riprende i «padri fondatori della società borghese», in particolare Locke e Jefferson, i quali avrebbero rifiutato una società retta sul privilegio ereditario, giustificando però le disuguaglianze legate a differenze di talenti e abilità.

Kristol si rifà alla tradizione repubblicana americana per contrapporre alle moderne spinte democratiche provenienti dai movimenti un paradigma che insegna quella «politica del limite» che dovrebbe informare la società capitalista. La libertà repubblicana è infatti una «virtù societaria»<sup>1120</sup> esercitata, cioè, all'interno e nel rispetto dell'ordine della società. Significativamente, Kristol cambia di segno e risemantizza il concetto di «rivoluzione» facendone il processo che forma individui saggi, moderati e responsabili, intenzionati a preservare, e tutt'al più riformare, le istituzioni, non a

---

<sup>1116</sup> Ibid., p. 93.

<sup>1117</sup> Ibid.

<sup>1118</sup> I. Kristol, *About Equality*, cit., p. 184.

<sup>1119</sup> Ibid., p. 174.

<sup>1120</sup> M. Gerson, *The Neoconservative Vision*, cit., p. 9.

trasformarle. Questo prototipo dell'«individuo rivoluzionario» dovrebbe essere adottato dai movimenti, che con la loro «ribellione disperata» minacciano l'ordine costituito. La forma politica repubblicana e l'uso dei *Founding Fathers* e dei *Federalist Papers* sono da Kristol piegati all'esigenza di opporre alla democrazia delle masse un sistema politico che si regga sulla disciplina e sull'autocontrollo del popolo<sup>1121</sup>. Sebbene le fonti e le tradizioni teoriche di riferimento siano diverse – per Hayek il costituzionalismo e per Kristol il repubblicanesimo – emerge in entrambi una tensione a limitare le forme di partecipazione democratica. Entrambe le tradizioni sono impiegate per educare gli individui al rispetto in un caso delle norme, nell'altro delle virtù repubblicane, all'interno e non contro l'ordine societario. In questa revisione del concetto di democrazia e nella riattivazione di valori condivisi dalla comunità politica, c'è in gioco per Kristol un tentativo di rispondere alla crisi in corso ripristinando un senso di appartenenza e dunque di obbligazione alla società di mercato che l'infrastruttura costituzionale ha il compito di preservare. All'interno della medesima strategia di limitazione della partecipazione democratica, Hayek, abbiamo visto, non ambisce a ricostruire un senso di appartenenza tramite ossequiose virtù civiche, ma tenta più direttamente di ostacolare la formazione di un soggetto collettivo che abbia il potere e la possibilità di rovesciare o trasformare radicalmente l'impianto istituzionale esistente.

In conclusione, si è visto in questo capitolo come il neoconservatorismo si affermi negli anni Sessanta negli Stati Uniti in quanto reazione all'attacco subito dalle istituzioni preposte alla salvaguardia dell'ordine di mercato. Sebbene Kristol faccia attenzione a differenziarsi dal neoliberalismo, l'analisi del «sovrappiù» conservatore con il quale pretende di stabilire uno scarto, ha mostrato una sostanziale vicinanza politica a quello che abbiamo denominato «nucleo conservatore» della dottrina neoliberale, ravvisato chiaramente nel pensiero di Röpke e di Hayek. L'etica che Kristol intende ripristinare permane, infatti, attaccata alle virtù «borghesi» emergenti dal mercato, che resta il baricentro dell'ordine sociale e il fine ultimo dei valori morali invocati. Pur criticando la lettura economicista di Hayek della «giustizia sociale» e del *welfare*, Kristol finisce per subordinare entrambi alle dinamiche e alle esigenze del mercato. Intorno alla riattivazione dell'istituzione patriarcale della famiglia si è individuato il punto di maggiore convergenza fra le due dottrine, entrambe indisposte a lasciar dissolvere dal femminismo l'istituzione societaria ed economica più importante per il funzionamento del mercato. Infine, la rilettura offerta da Kristol del concetto di democrazia, per quanto si serva di

---

<sup>1121</sup> Patrick Allitt considera i *Federalist Papers* «il primo classico conservatore» e i politici federalisti dei conservatori del 1790 e 1800 a causa della loro fede nella gerarchia sociale, nella deferenza di classe e nella moderazione. Attraverso la sua lettura dei federalisti, Allitt descrive quella che potrebbe essere intesa come una teoria conservatrice della natura umana, un punto di vista che enfatizza i pericoli della passione umana, la fragilità della ragione e la necessità di istituzioni stabili per creare una libertà ordinata. Si veda P. Allitt, *The conservatives: ideas and personalities throughout American history*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2009.

fonti e tradizioni specificatamente statunitensi, collima con l'intento neoliberale di limitare, o propriamente ostacolare, gli spazi e gli strumenti disponibili per il rovesciamento collettivo dell'ordine costituito.

Dunque, pur mantenendo le differenze fra le due dottrine – in particolare rimarcando il loro inserimento all'interno di tradizioni concettuali e dibattiti intellettuali non sempre coincidenti e legati allo specifico contesto in cui nascono e prendono forma – si è qui potuto profilare un «momento» distinto, dialogante e in parte integrato, dello sviluppo su scala globale della dottrina neoliberale, facendo di quel «sovrappiù conservatore» da Kristol rivendicato un'arma della battaglia ideologica volta ad affermare e rendere incontestabile l'ordine di mercato.



## Capitolo 4

### **Il neoliberalismo alla prova della dittatura argentina. Alvaro Alsogaray, José Alfredo Martínez de Hoz e Ricardo Zinn**

Le prime riforme strutturali di matrice neoliberale in Argentina vengono situate da diversi studiosi all'altezza dell'ultima dittatura (1976-1983)<sup>1122</sup>. Il 24 marzo 1976 una giunta militare, composta dai comandanti delle tre Armi – Jorge Rafael Videla per l'Esercito, Emilio Eduardo Massera per la Marina e Ramon Agosti per l'Aeronautica –, depone il governo di Isabel Martínez de Perón e dà inizio al cosiddetto *Proceso de Reorganización Nacional*. Il regime interviene molto rapidamente sui terreni che reputa prioritari per trasformare le basi politiche, economiche e sociali del paese: da un lato, la «guerra antisovversiva» condotta mediante il «terrorismo di Stato», dall'altro una serie di riforme economiche, inizialmente mosse da una vocazione propriamente neoliberale, volte a disciplinare i lavoratori, rendere competitive le imprese, avviare una riforma finanziaria e ad aprire l'economia nazionale al mercato globale<sup>1123</sup>. Indipendentemente dal bilancio delle politiche economiche implementate (di fatto rivelatesi, come vedremo, una «miscela di ricette neoliberali, conservatrici e stataliste»<sup>1124</sup>) ed evitando interpretazioni economiciste<sup>1125</sup> del fenomeno dittatoriale, l'incontro teorico e istituzionale fra neoliberalismo e dittatura in Argentina – molto meno studiato rispetto al caso cileno – ha motivato l'analisi genetica della dottrina neoliberale affermatasi in questo paese interrogando i concetti di libertà, mercato e democrazia e il loro rapporto con il governo dittatoriale. Interpretata come leva della riproduzione sociale dell'ordine neoliberale, la dittatura pone infatti due ordini di problemi. Il primo riguarda quella che Thomas Biebricher ha definito «problematica neoliberale»<sup>1126</sup>, cioè le condizioni politiche e sociali del funzionamento del mercato, del quale la dittatura mostra al contempo la mancata autosufficienza nella propria regolazione e la necessità di un supporto politico che assicuri il rispetto di tale ordine e delle gerarchie che vi sono

---

<sup>1122</sup> J. Schvarzer, *La política económica de Martínez de Hoz*, Buenos Aires, Ediciones Hyspamérica, 1986; E. Basualdo, *Estudios de historia económica Argentina desde mediados del Siglo XX a la actualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006; D. Azpiazu, M. Schorr, *Hecho en Argentina. Industria y economía, 1976-2007*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

<sup>1123</sup> S. Gerchunoff, *Intelectuales neoliberales de la economía durante la última dictadura argentina: construcción de hegemonía en la formación de un nuevo régimen de acumulación (1976-1983)*, in «Revista de Historia Americana y Argentina», Vol. 55, No 2, 2020, pp. 207-239, p. 208.

<sup>1124</sup> M. Novaro, *La dittatura argentina (1976-1983)*, Roma, Carrocci, 2015, p. 26.

<sup>1125</sup> Secondo questa interpretazione gli obiettivi economici, come la distruzione del modello di «industrializzazione per via della sostituzione delle importazioni», la distribuzione regressiva dei redditi, la centralità della valorizzazione nel settore finanziario, spiegano tutti gli altri obiettivi del regime militare. In questa lettura le Forze armate sarebbero solo strumentali rispetto agli interessi dei gruppi economici privilegiati. Si veda P. Canelo, *La política secreta de la última dictadura argentina (1976-1983)*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, pp. 30-35.

<sup>1126</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 2.

alla base. Il secondo pone, invece, una domanda fondamentale sul modo in cui viene concepito e trasformato il concetto neoliberale di libertà. La contraddizione interna al neoliberalismo conservatore fra la libertà promessa dal mercato e la sua costante limitazione attraverso strutture societarie conservatrici che la circoscrivono e la regolano viene qui radicalizzata. L'articolazione argentina fra neoliberalismo e autoritarismo dittatoriale trova, infatti, nell'istituzionalizzazione della violenza il punto cieco contro cui si sgretola la libertà individuale su cui fa perno l'intero ordine neoliberale. È proprio questo rompicapo della libertà che porta i neoliberali argentini a distinguere sempre meticolosamente la dittatura – intesa come supporto costituzionale necessario per tagliare il nodo gordiano della democrazia illimitata – dal totalitarismo, inteso come dominio politico ed economico dello Stato sugli individui, e la tirannide, intesa come potere personale, illimitato e arbitrario imposto con la forza. Come già visto in Hayek, anche in questo contesto i neoliberali deprivano la dittatura del suo potenziale totalitario, considerando la sua natura autoritaria temporaneamente compatibile con i principi liberali.

Come si vedrà nel corso del capitolo, benché i neoliberali siano riusciti in alcuni casi ad applicare misure economiche ortodosse – in particolare durante l'ultima dittatura – il loro programma ideologico e politico si è dovuto scontrare continuamente, fino all'elezione del primo presidente neoliberale argentino, Carlos Menem, nel 1989, da un lato con il peronismo, il *desarrollismo* e il socialismo nazionale, dall'altro con alcuni settori militari nazionalisti, trovando, in entrambi i casi, una forte chiusura a rinunciare all'industrializzazione come leva della crescita economica, all'intervento dello Stato e a una robusta amministrazione pubblica. Per questo, si è dato uno scarto temporale rilevante – come anche in Europa e negli Stati Uniti – fra la diffusione dottrinale del neoliberalismo – attraverso corsi universitari, *think tanks*, libri, quotidiani, riviste – e la sua istituzionalizzazione attraverso indiscusse politiche di governo.

A ben vedere, il neoliberalismo ha iniziato a diffondersi nel paese, seppure come dottrina economico-politica minoritaria, prima dell'ultima dittatura. Le idee di Mises e Hayek vengono introdotte in Argentina già negli anni Quaranta da Federico Pinedo, intellettuale proveniente dagli strati dirigenti del paese, che vi era entrato in contatto durante un viaggio giovanile in Europa. È lui a farsene portavoce con diversi gruppi di imprenditori, intellettuali e professionisti argentini impegnati a discutere, durante il primo peronismo, come il paese dovesse inserirsi nel mondo del dopoguerra e come fosse possibile riformare il quadro politico per escludere il populismo dalle dinamiche democratiche<sup>1127</sup>. Uno di questi gruppi era l'Ateneo de la Juventud Democrática Argentina, dove si incontravano José Alfredo Martínez de Hoz, futuro Ministro dell'Economia dell'ultima dittatura, e

---

<sup>1127</sup> S. D. Morresi, *Las raíces del neoliberalismo argentino (1930-1985)*, in M. A. Rossi, A. Lopez (a cura di), *Crisis y metamorfosis del Estado argentino: el paradigma neoliberal en los noventa*, Buenos Aires, Luxemburg, 2011, pp. 47-69, p. 51.

Jaime Perriau, avvocato e intellettuale che sarà una figura di riferimento, anche lui, per il regime di Videla. In questo gruppo, però, la prospettiva dominante più che alla scuola austriaca si rifà al liberalismo conservatore di Ortega y Gasset. È a partire dall'epoca della *Revolución Libertadora*, il colpo di stato condotto dal generale Aramburu nel 1955 per destituire Juan Domingo Perón, che si iniziano a tradurre le opere di alcuni teorici europei del neoliberalismo, vengono istituiti i primi *think tanks* e pubblicati alcuni volumi e articoli scritti da intellettuali neoliberali argentini. Nel dicembre 1955 si costituisce la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, cioè il ramo argentino del Congreso por la Libertad de la Cultura (fronte culturale filoccidentale creato nel 1950 con lo scopo di compensare, nel quadro degli scontri politico-ideologici caratteristici della Guerra fredda, gli interventi sovietici)<sup>1128</sup>. Un anno dopo viene istituito il Foro de la Libera Empresa, che invita nel paese Wilhelm Röpke e Albert Hunold a esporre la loro dottrina. Un'altra istituzione che si adopera per diffondere il pensiero della scuola austriaca in Argentina è il Centro de Difusión de la Economía Libre (CDEL), fondato nel 1957 dall'imprenditore vinicolo Alberto Benegas Lynch. La Foundation for Economic Education (FEE), diretta da Leonard Read, collabora al finanziamento delle borse di studio che il CDEL assegna a giovani laureati per realizzare studi sulla «filosofia della libertà» negli Stati Uniti. Fin dai suoi inizi, il CDEL si dedica all'organizzazione di conferenze e seminari, alla pubblicazione di libri e articoli di orientamento neoliberale e allo scambio di docenti e studenti con altri centri di studio affini. Così, nel 1957, il Centro invita Hayek, Leonard Read, Wilhelm Röpke e Louis Baudin a tenere dei seminari<sup>1129</sup>. Nel 1965 Álvaro Alsogaray promuove la creazione dell'Istituto de la Economía Social de Mercado, di cui sono membri onorari Ludwig Erhard e Jacques Rueff. Lo scopo è la promozione di idee neoliberali che aiutino a combattere sia la discrezionalità di uno Stato percepito come onnivoro, sia un sindacalismo visto come «coercitivo e proto-totalitario». L'Istituto è legato a centri internazionali orientati alla diffusione dell'ideologia neoliberale, come la Società Mont Pèlerin (di cui Alsogaray è membro), l'Institute of Economic Affairs (IEA), il già citato FEE e (più tardi) l'International Center for Economic Growth (ICEG)<sup>1130</sup>. Fra la metà degli anni Cinquanta e i primi anni Settanta, dunque, la dottrina neoliberale si diffonde all'interno di nicchie legate ai centri di potere e di formazione economica. Esso conserva un carattere polemico che

---

<sup>1128</sup> V. Haidar, *Batallando por la reactivación del liberalismo en la Argentina: la revista Ideas sobre la Libertad entre 1958 y 1976*, in «Sociohistorica», n. 40, 2do semestre 2017, pp. 1-26, p. 4.

<sup>1129</sup> S. D. Morresi, *La nueva derecha argentina. La democracia sin política*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2008, p. 43.

<sup>1130</sup> Per un'analisi del lavoro svolto dai *think tanks* neoliberale in Argentina e più generalmente in America Latina si veda, K. Fischer, D. Plehwe, *Redes de think tanks e intelectuales de derecha en America Latina*, in «Nueva Sociedad», n. 245, maggio-giugno 2013, pp. 70-86.

pretende di opporre al socialismo, al protezionismo economico, alla pianificazione e all'interventismo statale, l'economia di mercato e le gerarchie sovvertite dal peronismo<sup>1131</sup>.

Il capitolo si propone di indagare la nascita e lo sviluppo del neoliberalismo in Argentina fra la *Revolución Libertadora* e l'ultima dittatura, ovvero nel periodo in cui la dottrina neoliberale prende forma, pur senza essere ancora politica egemonica di governo. In questa fase il neoliberalismo è più spesso definito come «liberalismo moderno» con esplicito riferimento al pensiero di Hayek, Mises e Röpke, e di Rueff, Erhard ed Einaudi, considerati i teorici che hanno permesso rispettivamente alla Francia, alla Germania e all'Italia non solo di uscire dalla crisi del secondo dopo guerra, ma di proporre, con l'economia di mercato, la disciplina monetaria, la fine del controllo dei cambi, un'alternativa alla socialdemocrazia scandinava e al keynesismo, che avevano avuto larga diffusione in Europa e negli Stati Uniti. Questo capitolo identifica tre principali forme attraverso le quali il neoliberalismo si afferma in Argentina, in ciascuna delle quali il conservatorismo e l'autoritarismo dittatoriale sono articolati in maniera distinta. La prima è rappresentata dal «neoliberalismo ortodosso» di Álvaro Alsogaray, caratterizzato da un'attenta analisi delle opere dei neoliberali europei – Röpke, Hayek, Mises, Erhard, Rueff ed Einaudi – e dal tentativo di traslarne i contenuti teorici nel contesto argentino per indirizzarne la politica e l'economia. Riprendendo il nesso stabilito da Hayek fra il collettivismo e il totalitarismo, Alsogaray si oppone strenuamente al peronismo e alle «terze vie» – la socialdemocrazia e il *desarrollismo* –, ugualmente tacciate di innestare i semi di un governo totalitario. La sua proposta economico-politica è quella di un'economia sociale di mercato supportata da uno Stato forte, decentralizzato, che fornisca un'infrastruttura giuridica al mercato e che sostenga le piccole imprese. Influenzato prima da Röpke e poi da Hayek, Alsogaray articola una teoria della «democrazia forte» o «limitata», con un impianto disciplinare repressivo (in particolare rispetto ai sindacati) e con l'opzione dittatoriale. Quest'ultima è giustificata non solo a livello teorico, nella forma di «dittatura commissaria», cioè «commissionata da un potere costituito» e necessaria temporaneamente a ricreare l'ordine perduto, ma anche a livello pratico, tramite un pubblico appoggio alla dittatura del generale Aramburu, del generale Onganía (al cui colpo di Stato Alsogaray prende parte) e, in maniera più controversa, del generale Videla. In questa prima forma di neoliberalismo, il rapporto con il conservatorismo emerge in primo luogo nella continuità organica rispetto alle istituzioni tradizionali, liberal-conservatrici, che hanno dato forma al paese prima della presa del potere da parte del peronismo: la Costituzione del 1853 e la democrazia repubblicana che essa ha istituito. Questo nesso è, infatti, rivendicato proprio per porre argini alla democrazia delle masse e al dirigismo dello Stato, dal cui intervento si teme una redistribuzione della ricchezza che

---

<sup>1131</sup> V. Haidar, *¿Gobernar a través de la libertad? Escrutando las heterogeneidades de la gubernamentalidad neoliberal en los discursos de Álvaro Alsogaray (Argentina, 1955-1973)*, in «Contracorriente», vol. 12. N. 2, inverno 2015, pp. 1-41, p. 11.



possa trasformare gli assetti di potere e le gerarchie sociali. In secondo luogo, il rapporto con il conservatorismo si rende evidente nella definizione di strumenti societari che garantiscano «ordine, autorità e disciplina»: da un lato la «democrazia forte», dall'altro la comunità e associazioni intermedie fra Stato e individui. Nonostante la fede nello Stato di diritto, questa forma di neoliberalismo permette di cogliere una prima contraddizione<sup>1132</sup> fra un'idea di libertà individuale che deve essere esercitata, responsabilmente tanto nel campo politico quanto in quello economico, a un'altra, interna all'ordine dittatoriale, che stabilisce un preciso perimetro di esercizio, autorizzando la repressione di chiunque ecceda i limiti stabiliti autoritariamente.

La seconda forma di neoliberalismo identificata in questo periodo storico è quella informata dal pensiero di José Alfredo Martínez de Hoz, Ministro dell'Economia del governo dittatoriale di Videla, e qui definita «neoliberalismo pragmatico». Si tratta di un neoliberalismo pensato per produrre, facendo leva sul potere dittatoriale del governo, una trasformazione strutturale dell'economia argentina, segnando un punto di non ritorno rispetto allo statalismo dirigista peronista. Fulcro di questo cambio di paradigma è la finanziarizzazione dell'economia, accompagnata dall'apertura al mercato globale, la liberalizzazione dei cambi, la privatizzazione del settore bancario e l'appello agli investimenti stranieri. La necessità di rendere competitivo il paese porta a fare della concorrenza un principio che deve regolare tanto il mercato, quanto lo Stato e la società. La «mentalità» degli individui deve essere modificata e devono essere incentivati a pensarsi come consumatori e lavoratori responsabili. Affinché questo cambiamento possa darsi, è necessario, per Martínez de Hoz, assicurare «una struttura gerarchica», «ordine» e «responsabilità». Tale nucleo conservatore senza il quale il cambio di paradigma risulta impossibile, spiega il nesso del neoliberalismo di Martínez de Hoz con la dittatura e il suo conseguente «pragmatismo». Questa seconda forma della dottrina neoliberale rivela, infatti, la mancata autosufficienza del mercato e dei suoi meccanismi nel riprodurre le condizioni del proprio ordine e fa della dittatura lo strumento che consente di assicurarle. Il vincolo, al contempo strategico e necessario con la dittatura, spiega l'inevitabile disponibilità di questo neoliberalismo, appunto, «pragmatico» a mediare con le Forze armate e con la loro tradizione economica e politica nazionalista, corporativista, statalista e conservatrice, dando luogo a deviazioni temporanee – in particolare il permanere di un ruolo centrale dello Stato – rispetto all'ortodossia neoliberale.

La terza forma attraverso cui il neoliberalismo si insinua in Argentina in questa fase è mediante la dottrina liberal-conservatrice la quale incorpora alcuni elementi economici neoliberali, ma al fine di strutturare una nuova Repubblica e fondare una nuova Costituzione. Questa terza forma è presa in

---

<sup>1132</sup> V. Haidar, *¿Gobernar a través de la libertad? Escrutando las heterogeneidades de la gubernamentalidad neoliberal en los discursos de Álvaro Alsogaray (Argentina, 1955-1973)*, in «Contracorriente», vol. 12, n. 2, 2015, pp. 1-41, p. 3.

esame attraverso il pensiero di Ricardo Zinn, funzionario durante i tre governi della *Revolución Argentina* (il regime autoritario guidato dai generali Onganía, Levingston e Lanusse fra il 1966 e il 1973) e assessore al Ministero dell'Economia di Martínez de Hoz durante il regime di Videla. Zinn è autore di un'opera programmatica, *La segunda fundación de la Republica*, destinata agli attori del *Proceso*, cui, da un lato, intende fornire un apparato ideologico, dall'altro «schemi» pragmatici, politici e socioeconomici, che direzionino il regime. La sua è una dottrina sostanzialmente conservatrice, che riconduce la libertà alle sue origini concettuali classiche e cristiane, che pensa la democrazia nella sua forma repubblicana e costituzionale, ma con un feroce accanimento contro la democrazia di massa. La massa è, infatti, un sintomo patologico della società non solo perché priva l'individuo della sua essenza e della sua libertà, ma anche perché è estremamente permeabile alla minaccia del «nemico interno ed esterno»: la guerriglia rivoluzionaria e il comunismo internazionale. Il liberal-conservatorismo si presta alla dittatura come base teorica per orientare la fondazione di un nuovo ordine repubblicano all'interno del quale l'economia di mercato deve essere aperta alla concorrenza internazionale e lo Stato deve ridurre le sue funzioni previdenziali. Il mercato è, cioè, utilizzato in quanto strumento per frammentare gli individui, collocarli asimmetricamente in società ed impedire così il ritorno della minaccia peronista o socialista. Il neoliberalismo è ripreso nella forma delineata da Martínez de Hoz, dunque nel suo aspetto economico-disciplinare, ed è pensato come ciò che può permettere alla Forze armate di modernizzare il paese, avvicinarlo all'Occidente (alleato nella Guerra Fredda), senza per questo trasformare la struttura gerarchica della società. Il liberal-conservatorismo di Zinn è, quindi, preso in considerazione in questa sede perché permette di interrogare il neoliberalismo mettendo in luce gli elementi che lo rendono compatibile con il conservatorismo (con tratti, talvolta, perfino reazionari) e un regime dittatoriale che costituzionalizza la «forza», considerata l'inscindibile altra faccia della «libertà e della legge». In questa terza forma emerge chiaramente non solo il carattere disciplinare del neoliberalismo, già messo in luce in Martínez de Hoz, ma anche la natura prioritariamente economica del suo concetto di libertà che gli permette di cedere, senza far inceppare il proprio funzionamento, all'annichilimento, causato dalla dittatura, della libertà nella sua accezione «positiva»<sup>1133</sup> e politica.

## **1. Le specificità del neoliberalismo argentino**

Studiare la genesi e l'affermazione del neoliberalismo in Argentina richiede, innanzitutto, di coglierne le specificità. In primo luogo, quindi, bisogna notare che la battaglia ideologica globale, inaugurata da Hayek nel 1944 con *The Road to Serfdom* e rivolta, in Europa, contro il socialismo e lo Stato

---

<sup>1133</sup> Si veda I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000.

sociale, negli Stati Uniti contro il *liberalism* e la *New Left*, ha qui come obiettivo polemico principale il peronismo (o giustizialismo) e il *desarrollismo*. Come si vedrà più dettagliatamente in seguito, fra il 1943 e il 1955, Perón avvia una serie di misure sociali – sindacalizzazione generalizzata dei lavoratori, aumenti dei salari, abbassamento del costo dei beni di prima necessità, investimenti nei servizi pubblici – e due Piani economici che, pur essendo pensati come strumenti di contenimento delle domande popolari, vengono dai neoliberali assimilati al collettivismo e quindi considerati, hayekianamente, anticamera del totalitarismo. Il cosiddetto *desarrollismo* prende, invece, forma nella fase post-peronista, in particolare sotto il governo di Arturo Frondizi (1958-1962) e con l'*Alianza para el Progreso*, programma voluto dal Presidente degli Stati Uniti J. F. Kennedy nel 1961 con lo scopo di avviare una collaborazione economica fra Stati Uniti e America Latina. Per gli economisti *desarrollistas* lo sviluppo (*desarrollo*) e la crescita economica del paese devono essere raggiunti sotto l'egida dello Stato, tramite piani nazionali di sviluppo, di industrializzazione e di lotta graduale all'inflazione<sup>1134</sup>. Nel cospicuo intervento statale, pensato dai *desarrollistas* in chiave antirivoluzionaria, neoliberali come Federico Pinedo e Àlvaro Alsogaray, individuano, anche in questo caso, un germe totalitario da contrastare. Entrambe le politiche economiche sono infatti da loro classificate con la dispregiativa categoria di «populismo», ovvero come esito di un movimento sociopolitico fondato sulla guida personalistica delle masse, ridotte a soggetto passivo e permeabile a ideologie sovversive<sup>1135</sup>. A lungo, è stato proprio il fervente «antipopulismo»<sup>1136</sup> a fare da collante fra i diversi contributi degli intellettuali neoliberali argentini. La dottrina neoliberale europea è, dunque, stata usata come «trincea»<sup>1137</sup> da cui opporre al «dirigismo» e allo «statalismo» peronista e *desarrollista* un ordine societario organizzato dal mercato e da meccanismi istituzionali che limitano la democrazia.

Una seconda importante peculiarità del neoliberalismo argentino è il suo inscindibile rapporto, almeno alle origini, con il «liberal-conservatorismo»<sup>1138</sup> caratteristico della storia politica locale. A

---

<sup>1134</sup> Si veda V. Haidar, *La polemica liberal con los desarrollismos: un analisis del pensamiento de Alvaro Alsogaray y de Federico Pinedo entre 1958 y 1973*, in «Question du temps présent», 2015, pp. 1-23.

<sup>1135</sup> M. G. Losano, *Peronismo e giustizialismo: dal Sudamerica all'Italia*, Reggio Emilia, Diabasis, 2008, p. 41.

<sup>1136</sup> I punti centrali su cui il neoliberalismo ha cercato di agire sono stati delineati proprio dai tratti che supposeva essere caratteristici del «populismo»: potere sindacale, potere di pressione delle maggioranze, eccessivo potere del politico sull'istituzionale, ecc. Si veda S. D. Morresi, *Apuntes preliminares para un estudio del neoliberalismo en la Argentina*, in M. Muraca, E. Andriotti Romanin, T. Groth (a cura di), *Teoria y practica de la politica. Argentina y Brasil. Nuevas formas de la dependencia, nuevos desafios para el desarrollo*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, pp. 299-315, p. 309.

<sup>1137</sup> A. Grondona, *Las voces del desierto. Aportes para una genealogía del neoliberalismo como racionalidad de gobierno en la Argentina (1955-1975)*, Rivista online del CCC, N° 13, 2011, disponibile qui: <http://www.centrocultural.coop/revista/exportarpdf.php?id=271>.

<sup>1138</sup> Sul nesso fra liberal conservatorismo, neoliberalismo e ultima dittatura di vedano S. D. Morresi, *El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional*, in «Sociohistórica», Cuadernos del CISH, n. 27, 2010, pp. 103-135; I. Llamazares Valduviego, *Las transformaciones del discurso liberal-conservador en la Argentina contemporánea: un examen del pensamiento político de Federico Pinedo y Álvaro Alsogaray*, in «América Latina Hoy», vol.12, 1995, pp.143-154; M. Heredia, *La identificación del enemigo. La ideología liberal-conservadora frente a los conflictos sociales y políticos de los años sesenta*, in «Sociohistórica», N. 1, 2001, pp.83-120; M. Vicente, *De la*

partire dalla metà degli anni Cinquanta il pensiero neoliberale è stato progressivamente assunto dagli intellettuali «tradizionali»<sup>1139</sup>, cioè intellettuali – fra cui Álvaro Alsogaray, Roberto Aleman, Adalbert Krieger Vasena, José Alfredo Martínez de Hoz – appartenenti alle famiglie e ai settori economici più tradizionali del potere locale che sono, a poco a poco, divenuti gli «ideologi» neoliberali dei governi civili e delle dittature militari argentine. Uno degli elementi distintivi del neoliberalismo proposto dagli intellettuali tradizionali è il legame con la tradizione liberal-conservatrice e il costante riferimento a un passato glorioso dell'Argentina negli anni Ottanta del XIX secolo. L'ideologia assunta dall'élite dominante dopo la battaglia di Caseros del 1851<sup>1140</sup>, che portò con la vittoria di Justo José Urquiza all'avviamento del processo costituzionale, viene descritta dagli storici del pensiero politico argentini come liberal-conservatrice<sup>1141</sup> perché caratterizzata dalla difesa di un modello societario stratificato e meritocratico, da un'apologia del libero mercato e da un esplicito disprezzo per le masse<sup>1142</sup>. Non essendosi potuto affermare dialetticamente e per antitesi, come era avvenuto in Europa, con una fazione conservatrice organizzata e con una chiara linea politica, i suoi tratti caratteristici sono più sfumati e non circoscrivibili alla sola categoria di liberalismo. Il «liberal-conservatorismo» si differenzia dal conservatorismo per l'assenza di una prospettiva organicista o teologica sulla nazione. Ha, invece, le basi nell'ideologia liberale classica e nell'idea che la società sia composta da individui dotati di diritti (*in primis*, il diritto alla proprietà privata), non disposti secondo una gerarchia statica o naturale, ma coordinati attraverso lo scambio volontario, cioè

---

*refundación al ocazo: los intelectuales liberal-conservadores ante la última dictadura*, La Plata: UNLP; Los Polvorines: UNGS; Posadas: Universidad Nacional de Misiones, 2015.

<sup>1139</sup> Gaston Beltran distingue fra intellettuali neoliberali «tradizionali» e «pragmatici», i primi appartenevano ad alcune delle famiglie più tradizionali dell'Argentina e/o avevano vincoli naturali con il potere politico. I secondi provenivano invece da classe media, figli di migranti. Mentre i tradizionali avevano una «relazione di classe» con il liberalismo e questa posizione gli serviva come supporto ideologico per le loro posizioni politiche, nel caso degli intellettuali pragmatici il rapporto era legato soprattutto alla loro formazione professionale in università degli Stati Uniti come Harvard, Chicago o il MIT. Mentre i tradizionali potevano essere pensati come «ideologi» del liberalismo economico, i giovani si presentavano come «tecnici», possessori di un sapere esperto oggettivo e libero da ideologie. Si veda G. Beltran, *Los intelectuales liberales: poder tradicional y poder pragmático en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, p. 41.

<sup>1140</sup> Si tratta di un momento spartiacque nella storia argentina, il cui esito ultimo, la Costituzione, costituisce una pietra miliare in molte opere dei neoliberali locali. La battaglia fu combattuta tra l'esercito della Confederazione Argentina, al comando di Juan Manuel de Rosas e l'Esercito Grande, composto da truppe brasiliane e uruguaiane e forze provenienti da diverse province argentine, comandato dal governatore di Entre Ríos, Justo José de Urquiza, che si era sollevato contro Rosas il 1° maggio 1851. Dopo la vittoria, Urquiza pose termine al precedente sistema politico uscito dal *Pacto Federal* e, divenuto direttore provvisorio della «Confederazione Argentina», favorì l'elaborazione di una nuova Costituzione nel 1853, divenendo nel 1854 il primo presidente costituzionale argentino. Il richiamo alla Costituzione del 1853 come modello da ripristinare è una costante di tutti i neoliberali argentini.

<sup>1141</sup> S. D. Morresi, *La democracia de los muertos. Algunos apuntes sobre el liberalismo-conservador, el neoliberalismo y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, p. 5.

<sup>1142</sup> M. Heredia, *Economic Ideas and Power during the Dictatorship*, in H. Verbitsky, J. P. Bohoslavsky (a cura di), *The economic accomplices to the Argentine dictatorship: outstanding debts*, Cambridge University Press, 2016, pp. 47-60, p. 50.

attraverso il mercato<sup>1143</sup>. Il periodo che va dal 1880 al 1914 vede una forte crescita economica del paese agevolata dall'ingresso nel mercato internazionale e un importante rinnovamento giuridico. Entrambi i processi sono promossi da intellettuali e politici alla guida dell'Argentina in quegli anni, sostenitori di un pensiero liberale in materia economica e conservatore sul piano politico: Juan Bautista Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Julio Roca e Bartolomé Mitre<sup>1144</sup>. Alberdi è il principale ispiratore della Costituzione del 1853 (fortemente influenzata dalla Costituzione degli Stati Uniti) e il più sistematico teorico del liberalismo in Argentina. La sua opera più influente, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*<sup>1145</sup>, si richiama ai *Federalist Papers* e alle opere di Locke, Smith, Bentham, Say, Tocqueville, Constant, Bastiat, rispetto ai quali dichiara esplicitamente di avere un debito intellettuale nella sua *Autobiografía*<sup>1146</sup>. Alberdi articola il liberalismo economico, dando centralità alla libertà di mercato, con il conservatorismo politico, evidente nell'attenzione costante ai limiti da porre al governo, alle tradizioni locali e alla centralizzazione del potere politico, necessaria a porre fine al susseguirsi di guerre civili, anarchia e dittatura, che avevano segnato il primo mezzo secolo di indipendenza argentina. Sarmiento è il principale avversario intellettuale di Alberdi. Il rifiuto delle idee contrattualiste di Rousseau e la sua violenta critica della Rivoluzione francese si riscontrano nella difesa di un potere politico forte e centralizzato e nella preferenza, di matrice burkiana, per un ritmo graduale del cambiamento politico-istituzionale. Il generale Roca è, invece, considerato il grande architetto del regime politico che governa la vita argentina tra il 1880 e il 1916 e sul suo pensiero influiscono chiaramente le opere di Alberdi e gli scritti degli anni Settanta di Sarmiento. I suoi messaggi presidenziali lo fanno apparire come un rappresentante del lato più conservatore e nazionalista del pensiero liberale, con una marcata sfiducia nell'entusiasmo riformista di alcuni dei suoi avversari politici. Per Roca, qualsiasi fretta nella marcia verso la piena democrazia mette in pericolo la stabilità istituzionale duramente conquistata. I cambiamenti nelle abitudini e nelle tradizioni affermatesi nel tempo potevano avvenire solo lentamente e la loro permanenza limitava il pericolo di anarchia e di guerre civili. Il liberal-conservatorismo delineato da Alberdi, Sarmiento e Roca – basato sulla fiducia nel progresso (identificato con la crescita economica e la modernizzazione) e sull'ordine sociale come sua condizione di possibilità – è quello che prevale a cavallo fra XIX e XX secolo. L'ordine politico

---

<sup>1143</sup> S. D. Morresi, M. Vicente, *Los rostros del liberalismo-conservador: polémicas en torno de la gestión de Martínez de Hoz en el Ministerio de la Economía procesista*, in D. Lvovich (a cura di), *Políticas públicas, tradiciones políticas y sociabilidades entre 1960 y 1980. Desafíos en el abordaje del pasado reciente en la Argentina*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020, pp. 171-204, p. 174.

<sup>1144</sup> E. Gallo, *Tradición liberal argentina*, in «Estudios Públicos», n. 27, 1987, pp. 1-28.

<sup>1145</sup> J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1981.

<sup>1146</sup> J. B. Alberdi, *Autobiografía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1927.

costituisce in quel momento il problema prioritario<sup>1147</sup>, cui viene data risposta coniugando la persistenza delle autorità tradizionali di ciascuna provincia con le nuove istituzioni repubblicane<sup>1148</sup>. La promulgazione della legge Saenz Peña (1912) proposta dal presidente Yrigoyen, che stabiliva il suffragio universale maschile segreto e obbligatorio e l'instaurazione della democrazia in Argentina nel 1916, segna il declino del liberal-conservatorismo. Negli anni a seguire, l'assenza di un partito politico che li rappresenti porta i liberal-conservatori ad assumere come prioritario *medium* di intervento pubblico i quotidiani, in particolare *La Prensa* e *La Nación*, mantenendo parallelamente il controllo di molti gruppi di affari.

La forma di governo adottata fra il momento costituzionale e il 1916 e la dottrina politica da essa rappresentata sono state dagli storici definite, rispettivamente, «*Republica conservadora*»<sup>1149</sup> e «*tradición republicana*»<sup>1150</sup>. I padri fondatori argentini, cioè la cosiddetta «*generación del '80*», si ispirano ai *Federalist Papers* americani e alla trasformazione della repubblica in ««teoria dello Stato rappresentativo»»<sup>1151</sup> portata dalla rivoluzione americana. Non c'è nel loro repubblicanesimo<sup>1152</sup>, infatti, una rivitalizzazione dell'aristotelismo politico<sup>1153</sup>, della virtù politica data dalla partecipazione alla cosa pubblica e, dunque, di un primato della *vita activa* sulla vita contemplativa. C'è, invece, un'identificazione del governo repubblicano con lo Stato di diritto e la divisione dei poteri. La libertà repubblicana è, infatti, resa possibile non tanto dall'autogoverno, ma, prioritariamente, dal rispetto dei limiti costituzionali. La Costituzione è il pilastro della Repubblica e sancisce l'inviolabilità dei diritti individuali, ma anche la centralità delle libertà economiche. La rilevanza conferita alla nozione di legge dal repubblicanesimo argentino ha consentito, inoltre, di contrapporre il concetto di «libertà» a quello di «licenza»: se la legge, che obbliga gli individui a preservare le istituzioni del vivere libero tutela la libertà individuale, questa non può essere confusa con la licenza, che è invece assenza di legge<sup>1154</sup>. Si tratta, dunque, di un repubblicanesimo del tutto compatibile con il liberalismo, portatore di una libertà negativa intesa non tanto come non interferenza, ma come indipendenza dal potere

---

<sup>1147</sup> O. Echeverría, *En busca de un orden jerárquico: los intentos de catolización de la sociedad argentina en la década de 1930*, in «Tandil», Vol. 6, n. 10, Dicembre 2013, pp. 184-204, p. 185.

<sup>1148</sup> N. R. Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Edhasa, 2012, p. 124.

<sup>1149</sup> E. Gallo, R. Cortés Conde, *La república conservadora*, Buenos Aires, Paidós, 1976.

<sup>1150</sup> N. R. Botana, *La Tradición Republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

<sup>1151</sup> D. Taranto, voce *Repubblica*, in C. Galli, R. Esposito, *Enciclopedia del pensiero politico*, Bari, Laterza, 2005, p. 702.

<sup>1152</sup> Per un quadro complessivo sulla tradizione repubblicana e le sue interpretazioni, si veda M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», a. XII, n. 1, aprile 1998, pp. 101-132.

<sup>1153</sup> Per Pocock esiste una continuità teorica tra le elaborazioni dell'Umanesimo fiorentino e in particolare di Machiavelli, le teorizzazioni inglesi di Harrington e le riflessioni dei rivoluzionari americani, da Madison ad Adams. Per Pocock le idee chiave del repubblicanesimo moderno sono riformulazioni di concetti aristotelici, primo fra tutti lo *zoon politikon*. Si veda J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, cit.; M. Geuna, voce *Repubblicanesimo*, in C. Galli, Roberto Esposito, *Enciclopedia del pensiero politico*, cit., p. 704.

<sup>1154</sup> P. P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, in B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005, p. 61.

arbitrario. Questo ha consentito alla visione repubblicana argentina di non interpretare le leggi pubbliche o gli interventi politici sempre come riduzioni della libertà. A condizione che la legge o la politica sia adottata e implementata in modo appropriato e non arbitrario, la libertà dei cittadini rimane intatta<sup>1155</sup>.

Il richiamo al liberal-conservatorismo della *generación del '80* da parte degli intellettuali neoliberali è spesso utilizzato per indicare la necessità di ripristinare la Costituzione del 1853, precedente alle modifiche apportate da Perón, la quale poneva chiari limiti al governo democratico e incentivava la libertà di scambio e la libera iniziativa. Il legame con il liberal-conservatorismo, dunque, è in parte genetico (è da quella tradizione intellettuale che provengono i neoliberali tradizionali), in parte strategico (il richiamo all'«epoca d'oro» in cui esso si è affermato è usato per contrastare le «deviazioni» peroniste e ripristinarne la dottrina apportando organicamente le modifiche indicate dal «liberalismo moderno», cioè dal neoliberalismo europeo). Significativamente, gli editori di una delle prime riviste neoliberali *Ideas sobre la libertad*<sup>1156</sup>, fondata nel 1958 da Alberto Benegas Lynch (membro della Società Mont Pèlerin e ambasciatore argentino a Washington), non solo pubblicano e traducono per la prima volta diversi saggi di Hayek, Mises, Hazlitt, Röpke e altri membri della Società Mont Pèlerin, ma danno spazio anche a molti scritti della prima generazione dei liberal-conservatori, pubblicando in una sezione chiamata «*Verdades Eternas*» frammenti dai testi di Alberdi, Mitre e Belgrano. Il «miracolo argentino» e il «progresso esplosivo» che gli editori attribuiscono alla «*generación del '80*» evocano il ricordo di un'epoca d'oro, il cui equilibrio, interrotto dal peronismo, poteva essere ricreato a patto che le classi dirigenti riuscissero ad applicare la dottrina neoliberale alla realtà nazionale. Il riferimento ai testi del primo liberalismo argentino è, però, piegato soprattutto all'esigenza di rafforzare la concezione elitaria e moderata della democrazia e arginare, così, il coinvolgimento delle masse. Le restrizioni al diritto di voto, la tutela della proprietà privata e della libertà individuale, la limitazione del potere statale e i valori dell'Occidente cristiano difesi da *Ideas*

---

<sup>1155</sup> Sulla vicinanza fra repubblicanesimo e liberalismo si veda F. Lovett, *Republicanism*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition).

<sup>1156</sup> La rivista «*Ideas sobre la libertad*» include nei primi numeri ristampe di classici del pensiero liberale, pubblicazioni delle conferenze tenute a Buenos Aires dagli intellettuali invitati dal CDEL, contributi dello stesso Alberto Benegas Lynch e di altri liberali argentini, testi dei neoliberali europei e americani forniti dalla FEE. Dichiarando la sua adesione alla dottrina economica e politica delineata dalla Scuola austriaca, la rivista dichiara di voler offrire all'élite strumenti, mediante la lettura di cui dispone, per combattere il collettivismo. L'ipotesi hayekiana del «totalitarismo economico» implicito in ogni progetto collettivista, così come l'antistatalismo di Mises, costituiscono le fonti di riferimento usate per smascherare gli avversari politici e denunciare il «potere smodato delle organizzazioni dei lavoratori» e di un sistema pensionistico «mostruoso»<sup>1156</sup>. La rivista inserisce anche saggi di autori argentini che discutono le questioni politiche ed economiche all'ordine del giorno nel paese in quegli anni: l'integrazione politica delle masse peroniste, l'inflazione, il trattamento da riservare al capitale straniero, la riforma della Costituzione Nazionale e la regolamentazione dell'attività sindacale. Sulla rivista *Ideas sobre la libertad* si veda V. Haidar, *Batallando por la reactivación del liberalismo en la Argentina: la revista Ideas sobre la Libertad entre 1958 y 1976*, in «Sociohistorica», n. 40, 2017, pp. 1-26.

*sobre la libertad*, ritrovano nel liberal-conservatorismo di fine XIX secolo una fonte di legittimazione<sup>1157</sup>.

Un terzo elemento che è necessario considerare nell'analisi della dottrina neoliberale in Argentina è la specifica instabilità istituzionale prodotta e insieme "sanata" da interventi militari, tanto frequenti da essere spesso considerati una soluzione necessaria non solo dalle associazioni imprenditoriali e industriali e dalla Chiesa, ma anche dai partiti politici, talvolta persino di sinistra, e dai membri del governo deposto<sup>1158</sup>. Dal 1930 fino al 1976 si sono, infatti, succeduti sei colpi di Stato: alcuni di essi (quelli del 1930, del 1943, del 1955 e del 1962) hanno semplicemente interrotto con un interinato castrense la vita istituzionale del paese per «dare ordine alla cosa pubblica», altri (quelli del 1966 e del 1976, in cui in cui i neoliberali hanno avuto maggiore presa) hanno invece cercato di configurare un «nuovo sistema di dominio autoritario» ristrutturando lo Stato, la società e l'economia<sup>1159</sup>. L'instabilità istituzionale e la frequenza degli interventi militari per ridefinire la direzione politica da prendere ha indotto la teoria neoliberale argentina a confrontarsi con il problema della dittatura e a pensarla con strumento per restaurare, autoritariamente, l'ordine o per rifondarlo. Diversamente da teorici europei come Hayek, che pensano il governo dittatoriale come un'eccezione temporanea e riguardante casi estremi (e per lo più non occidentali), in Argentina il fenomeno dittatoriale pone un problema ineludibile al neoliberalismo, ovvero quello dell'articolazione di un «sistema fondato sulla libertà» che si identifica con i concetti di «progresso», «sviluppo», «democrazia» e «diritti», con un ordine che nega la libertà alla radice e che, inverte, di conseguenza, il senso delle istituzioni che la regolano. La centralità assunta dalla soluzione dittatoriale è data anche da un quarto elemento distintivo della dottrina neoliberale argentina, ovvero la natura "ibrida" dei suoi teorici, che non sono mai meri intellettuali, ma anche funzionari di Stato, economisti, banchieri, imprenditori, che si misurano quotidianamente con i problemi cui la loro dottrina tenta di dare risposta. L'esito, dunque, è una teoria dal carattere eminentemente pragmatico, immediatamente volta a interpretare i fenomeni politici ed economici della storia argentina e dargli una direzione. Nei testi si trovano spesso "basi" teoriche indirizzate ai governi sia civili sia militari e documenti stilati dai governi stessi. L'intimo legame che queste opere hanno con la politica argentina motiva, infatti, all'interno di questo capitolo, un ampio apparato di note cui è demandata un puntuale approfondimento dei fenomeni storici e politici che permettono di situare e comprendere puntualmente le posizioni dottrinarie assunte dai neoliberali.

---

<sup>1157</sup> Ibid., p. 15.

<sup>1158</sup> M. Heredia, *Economic Ideas and Power during the Dictatorship*, cit., pp. 48-49.

<sup>1159</sup> U. Quiroga, *El tiempo del "Proceso". Conflictos y coincidencias entre políticos y militares (1976-1983)*, Rosario, Fundación Ross-Homo Sapiens, 2004, p. 62.



## 2. Il neoliberalismo ortodosso. Álvaro Alsogaray e l'economia sociale di mercato tra democrazia forte e dittatura

Álvaro Alsogaray costituisce una figura ineludibile per ripercorrere la genesi e lo sviluppo della dottrina neoliberale in Argentina. Si tratta di un intellettuale e di un politico che attraversa la storia politica argentina dal primo peronismo (1943-1955) al governo neoliberale di Carlos Menem (1989-1999) con l'irremovibile obiettivo di orientare la società e l'economia del paese secondo i principi della teoria neoliberale. Alsogaray è uno dei principali studiosi argentini dei teorici del neoliberalismo europei ed è preso qui come l'esempio più significativo della prima forma di neoliberalismo che è stata enunciata: il «neoliberalismo ortodosso», definito tale non solo perché è il più vicino ai modelli teorici occidentali che usa come riferimento, ma anche perché è quello che meno viene trasformato dall'incontro con altre dottrine, come il nazionalismo, lo statalismo dei militari o il conservatorismo. La lettura di *The Road to Serfdom* fa da guida ad Alsogaray per cogliere i rischi del peronismo e la critica allo Stato collettivista di Mises lo sostiene nella sua strenua opposizione al dirigismo e alla pianificazione di Perón. Alsogaray è un fervente ammiratore del «miracolo tedesco» e del suo architetto, Ludwig Erhard – con in quale intrattiene una corrispondenza che attesta reciproca stima – ma si richiama fortemente anche ad altri teorici dell'ordoliberalismo tedesco, in particolare Wilhelm Röpke e Alfred Müller Armack. È, però, nell'economista neoliberale francese Jacques Rueff che riconosce la principale influenza sulle sue posizioni economiche e politiche.

L'analisi del pensiero di Alsogaray permette di cogliere il ruolo – prioritariamente polemico – che ebbe la dottrina neoliberale a partire dalla *Revolución Libertadora* fino all'ultima dittatura, i dibattiti in cui si è inserita e le posizioni che prese, i mezzi istituzionali ed extra-istituzionali che sfruttò per affermarsi. In tutto questo periodo, infatti, Alsogaray non rinuncia a un'instancabile postura critica con cui interagisce nel dibattito politico problematizzando le questioni che lo animano: il concetto di sviluppo, la funzione dello Stato, la gestione del peronismo, il ruolo dei sindacati, la Guerra fredda, la forma adeguata della democrazia. Convinto dell'impossibilità di scindere azione politica e base teorica<sup>1160</sup>, scrivendo saggi e sfruttando le sue posizioni istituzionali, in quegli anni Alsogaray si oppone a tutte le forme di statalismo che sembrano riportare *in auge* il modello giustizialista, facendosi strenuo difensore dell'unico modo di vivere che considera meritevole ed efficiente: «occidentale e liberale».

---

<sup>1160</sup> A. C. Alsogaray, *Teoría y practica en la acción económica*, conferenza tenuta presso l'Accademia de Ciencias Economicas, Avenida Alvear n. 1790, Buenos Aires, 1969.

Dopo aver brevemente illustrato i punti salienti della biografia di Alsogaray, si intende qui prendere in esame i concetti cardine del suo pensiero – l'economia sociale di mercato, la teoria della tendenza, la democrazia forte, lo Stato autoritario – misurandoli con il contesto politico in cui essi sono stati plasmati. Da un lato, infatti, essi sono pensati come strumenti di una battaglia politico-ideologica contro la «minaccia totalitaria», ovvero contro il peronismo e il *desarrollismo* attorno alla metà degli anni Cinquanta, contro i sindacati negli anni Sessanta e contro i guerriglieri nei primi anni Settanta. Dall'altro essi sono stati spesso presentati e usati durante e dopo diversi *golpes* militari (sotto i generali Aramburu, Onganía e, in diversa maniera, Videla) al fine di introdurre il modello neoliberale come antitesi e insieme soluzione alle politiche dei governi destituiti. Il conservatorismo neoliberale di Alsogaray, vedremo, emerge dalla sua concezione repubblicana e limitata della democrazia, pensata in opposizione alla democrazia delle masse; dalla coniugazione della disciplina di mercato con una morale della responsabilità che orienti gli individui dentro e fuori lo spazio economico; dalla difesa di un modello societario decentralizzato, in cui acquisiscono rilevanza le piccole imprese e le comunità in cui si affermano.

Alsogaray costituisce il prototipo dell'intellettuale neoliberale tradizionale: nasce nel 1913 da una famiglia tradizionale argentina, con antenati protagonisti della lotta per l'indipendenza del paese, la cui eredità è da lui spesso individuata nel suo attaccamento agli ideali liberali che plasmarono la nazione. Diversamente dalla maggior parte dei neoliberali argentini, Alsogaray non è un economista di professione, ma si diploma prima come militare e poi come ingegnere meccanico aeronautico presso l'Università di Cordoba. Partecipa come funzionario a vari governi militari e civili: è sottosegretario del commercio e poi Ministro dell'Industria sotto il generale Aramburu (1955-56), ministro dell'Economia e del Lavoro con Arturo Frondizi (1959-61), Ministro dell'Economia e presidente del Consiglio Interministeriale del Lavoro, Economia e Servizi sotto José maria Guido (1962), ambasciatore negli Stati Uniti sotto il generale Onganía (1966-68) e assessore presidenziale con la carica di segretario di Stato durante i primi anni del governo Menem<sup>1161</sup>. Fonda tre partiti politici: il partito Civico Independiente nel 1956, Nueva Fuerza nel 1972, e Union del Centro Democrático (UCeDe), nel 1983. Viene eletto tre volte deputato fra il 1983 e il 1999. Oltre agli incarichi politici, lavora per anni come assessore di impresa. Mentre è ancora in servizio come ambasciatore negli Stati Uniti, Alsogaray promuove, come si è detto, la creazione dell'Instituto de la Economía Social de Mercado, di cui tenta di servirsi per stilare proposte politiche e progetti economici per essere pronto nel caso in cui i suoi servizi fossero richiesti.

---

<sup>1161</sup> Sul passaggio dal peronismo nazional-popolare al peronismo neoliberale si veda H. Fair, *Del peronismo nacional-popular al peronismo neoliberal: transformaciones de las identidades políticas en la Argentina menemista*, in «Colombia Internacional» n. 86, 2016, pp. 107-136.

## 2.1. La minaccia totalitaria e la paura delle masse: peronismo e *desarrollismo* nella lettura di Alsogaray

Nel suo ultimo testo, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, Alsogaray afferma che la lettura del più celebre volume di Hayek, *The Road to Serfdom*, già nel 1945 gli aveva offerto una chiave di lettura fondamentale per cogliere i rischi politici che correva l'Argentina e definire il regime economico e sociale che avrebbe consentito di arginarli. Come noto, la tesi di fondo del libro hayekiano è che il totalitarismo non sia da ricondurre a un fenomeno specificatamente tedesco, né tanto meno lo si debba intendere come «reazione fomentata da coloro i cui privilegi o interessi erano minacciati dall'avanzare del socialismo», perché era stata invece

«la prevalenza di idee socialiste, e non il prussianesimo, ciò che la Germania ha avuto in comune con l'Italia e la Russia – e fu dalle masse e non da classi imbevute della tradizione prussiana, e da questa favorite, che è sorto il nazionalsocialismo»<sup>1162</sup>.

Il socialismo e la partecipazione politica delle masse erano, dunque, a suo avviso, l'anticamera del totalitarismo e pertanto combatterlo era necessario per tornare a garantire libertà agli individui. Se Hayek aveva, per primo, messo in guardia dal rischio totalitario, lo stesso monito era stato portato in Argentina anche da Röpke. Invitato nel 1960 a tenere un ciclo di cinque conferenze, egli aveva iniziato i suoi interventi con un attacco all'economia collettivista e li aveva conclusi con un appello a prepararsi alla difesa del «mondo libero», senza sottovalutare il pericolo comunista e il rischio del totalitarismo generato dallo Stato collettivista<sup>1163</sup>. In quest'ottica, Alsogaray individua nella storia argentina un processo involutivo che ha portato dall'auge del liberalismo, raggiunto fra il 1853 con la promulgazione della Costituzione, alla sua distruzione per via dell'instaurazione, nel 1946, del governo di Juan Domingo Perón, cioè di un regime che «in più di dieci anni ha condotto al totalitarismo»<sup>1164</sup>. Riprendendo le argomentazioni hayekiane, Alsogaray ritiene che il socialismo, il comunismo, come anche il peronismo, in virtù della loro organizzazione economica statalista, dirigista e pianificatrice, costituiscano regimi totalitari che privano gli individui della loro libera iniziativa. Questi sistemi di pensiero, che avevano preso forma entro regimi come quello dell'Unione Sovietica, della Cina, della Germania o dell'Italia, condividono una concezione costruttivista della

---

<sup>1162</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2011, pp. 52-53.

<sup>1163</sup> W. Röpke, *Economía libre en una sociedad libre*, Buenos Aires, Foro de la Libre Empresa, 1960.

<sup>1164</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, Planeta, Buenos Aires, 1993, p. 10.

società, basata sulla pretesa di organizzarla secondo i «piani disegnati da uomini dotati di facoltà superiori».

Già dal 1930 le idee comuniste e socialiste hanno diffusione in Argentina e prendono forza crescente durante tutta la cosiddetta «*decada infame*», cioè il periodo, durato fino al 1943, in cui a capo del paese c'è un governo conservatore, elitista ed estremamente corrotto. Come conseguenza della crisi del modello agro-esportatore e del processo di industrializzazione in corso in quegli anni, la classe operaia urbana si triplica e i partiti comunisti, socialisti e i sindacati operai cominciano a denunciare le condizioni di sfruttamento, l'assenza di diritti, di assicurazioni sociali e sanitarie. Le idee che si diffondono in quegli anni, «contrarie alla libertà economica e alla filosofia liberale», sono per Alsogaray quelle che «hanno reso possibile il trionfo del peronismo»<sup>1165</sup>. Il colpo di stato condotto nel 1943 da vari gruppi militari porta a capo del Ministero del Lavoro il colonnello Perón, che prende una serie di misure – aumenti salariali, sindacalizzazione generalizzata, contratti collettivi, pensioni, indennizzi – volte a impedire il conflitto di classe, coinvolgere i sindacati, integrare la classe operaia in un rapporto armonico con i datori di lavoro che garantisca l'aumento della produzione e del consumo. La questione sociale è affrontata non per rovesciare rapporti di forza, ma al contrario per immunizzare il paese da progetti rivoluzionari: antitetivamente al comunismo, quello che Perón fa valere è il «principio corporativo dell'armonia fra le classi sotto l'egida dello Stato»<sup>1166</sup>. L'ordine sociale deve essere garantito da un'«autorità posta al di sopra della legge» che imponga il rispetto dei principi fondanti di «Dio, patria e popolo»<sup>1167</sup> e della «sovranità nazionale». Il partito peronista, oltre al sostegno dei lavoratori e dei sindacati, ha l'appoggio di una parte dell'esercito, della Chiesa Cattolica, di alcuni settori del conservatorismo e dei radicali yrigoyenisti, ed è invece avversato proprio dall'Union Democratica (una coalizione tra il Partito Socialista, il Partito Comunista e il Partito Democratico Progressista). Dunque, benché l'ordine peronista sia retto da principi e finalità nettamente distinte da quelli socialiste e comuniste, Alsogaray li equipara per la comune «matrice totalitaria», individuata nel «collettivismo» e nel «dirigismo statale». Mentre questi elementi nella versione comunista «implicavano l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione», nella versione peronista, da Alsogaray definita «nazional-socialista», questi mezzi sono mantenuti «in mani private», ma lo Stato «regola, controlla e irreggimenta tutta l'attività produttiva e la distribuzione»<sup>1168</sup>. Eletto nel 1945, Perón fa dello Stato il principale motore dello sviluppo economico argentino. Nel 1947 viene lanciato il Primo Piano Quinquennale con l'obiettivo di raggiungere autonomia economica e sovranità politica, sviluppare l'industria leggera per i beni di consumo di massa,

---

<sup>1165</sup> Ibid., p. 22.

<sup>1166</sup> L. Zanatta, *Il peronismo*, Roma, Carocci, 2008, p. 40.

<sup>1167</sup> V. Palermo, *El siglo peronista*, in «Punto de Vista», n. 89, 2007, pp. 1-15.

<sup>1168</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 24.

stimolare il mercato interno attraverso un aumento di salari e sussidi e nazionalizzare i servizi pubblici e le fonti di energia. Sebbene il coinvolgimento delle masse sia finalizzato al loro governo, il peronismo ne migliora effettivamente le condizioni materiali: per la prima volta nella storia argentina ai salari viene destinata più ricchezza di quella prodotta da profitti, rendite e interessi finanziari; il potere d'acquisto e quindi i consumi aumentano esponenzialmente; il governo impone prezzi calmierati per i beni di prima necessità e servizi essenziali, sostiene i sindacati nei negoziati con il padronato, investe nel settore sanitario<sup>1169</sup>. È proprio questa trasformazione delle basi materiali della società e, di conseguenza, dei rapporti sociali che l'attraversano che rende il peronismo e le masse che esso mobilita pericolosi agli occhi di Alsogaray. Nel 1949 viene introdotta da Perón una riforma costituzionale che modifica la versione del 1853 (costantemente invocata come modello dai neoliberali) permettendo al Presidente di ricoprire successivamente due cariche e introducendo, con l'articolo 37, i diritti dei lavoratori, della famiglia e degli anziani. Quando Perón, dopo il secondo mandato, viene destituito da un colpo di stato militare, Alsogaray saluta l'autonominarsi «*Revolución Libertadora*» come un atto di coraggio del «popolo argentino» che dà «respiro» e «restituisce libertà» dopo un «regime dittatoriale che per anni aveva soffocato tutte le libertà»<sup>1170</sup>. Alsogaray riprende il giudizio netto che Mises, invitato nel 1959 a tenere un ciclo di conferenze, aveva espresso sulla legislazione del lavoro e l'interventismo statale introdotte dal governo peronista, considerate un imponente ostacolo alla creazione di ricchezza e allo sviluppo<sup>1171</sup>. L'ingerenza del governo, assecondando i desideri dei consumatori, aveva aperto, a suo avviso, la strada a «interventi illimitati» che non solo avevano portato «condizioni caotiche» nel paese, ma che si erano risolte in una forma di governo totalitario. Per questo, concludeva Mises:

«credo che un dittatore, Juan Perón qui in Argentina, abbia avuto una buona risposta quando fu costretto all'esilio nel 1955. Speriamo che altri dittatori, in altre nazioni, ricevano una risposta simile»<sup>1172</sup>.

Per Alsogaray, il peronismo è una «forma *criolla* del nazionalsocialismo», soprattutto dal punto di vista economico e sociale. Il regime di Perón aveva, infatti, portato a una «progressiva collettivizzazione e massificazione della società»<sup>1173</sup> ed era stato, per questo, «colpevole della decadenza argentina e del deterioramento materiale e morale delle condizioni di vita dei suoi

---

<sup>1169</sup> L. Zanatta, *Il peronismo*, cit., pp. 58-59.

<sup>1170</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 29.

<sup>1171</sup> *La Prensa*, martedì 2 giugno 1959.

<sup>1172</sup> S. D. Morresi, *La nueva derecha argentina*, cit., p. 45.

<sup>1173</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., pp. 66.

abitanti»<sup>1174</sup>. Aveva infatti raso al suolo i risultati portati fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo dall'economia liberale, che era riuscita a «liberare le energie umane e a restituire al lavoratore la sua dignità e la sensazione che il suo sforzo avesse un significato individuale e non fosse un fattore indistinto nella massa»<sup>1175</sup>. Il «totalitarismo economico» aveva abituato «l'imprenditore a dipendere e negoziare con la burocrazia in un mercato statico dove tutto era regolato da funzionari»<sup>1176</sup> e dove l'efficienza e il progresso tecnico smettevano di essere un'urgenza.

Per sanificare il paese dagli agenti di questo decadimento e difendere la sua libertà, è necessario per Alsogaray operare una scelta netta sul cammino da intraprendere. In Argentina, proprio come è successo negli Stati Uniti, il pericolo maggiore si trova, a suo avviso, nelle posizioni ibride di quegli intellettuali e politici che si dichiarano liberali «quando si tratta di libertà di pensiero e diritti dei cittadini, ma che accettano e difendono metodi coercitivi quando si tratta di problemi economici». Proponendo una diagnosi che coniuga la critica röpckiana del protagonismo delle masse e la polemica hayekiana contro la socialdemocrazia, Alsogaray accusa questo «falso liberalismo» di aver aperto la strada e legittimato «numerosi movimenti e partiti politici, tra cui democrazie progressiste, partiti radicali, socialismi democratici, radicali-liberali e progressisti-liberali», promotori di «moderne ricette ibride» che hanno portato «all'inflazione e alla massificazione tecnocratica della società», cioè «ai mali del nostro tempo»<sup>1177</sup>. Queste correnti economico-politiche «influenzate dalla *new economy* keynesiana», come anche il *desarrollismo* sono per l'ingegnere terze vie impraticabili.

La polemica neoliberale contro il *desarrollismo* era iniziata già nel 1955, quando il governo civico-militare, per far fronte all'enorme crisi inflazionistica in cui si trovava il paese, assegna a Raul Prebisch l'incarico di definire la strategia economica da intraprendere. Prebisch propone, in realtà, di impiegare strumenti propri dell'economia di mercato per far fronte all'inflazione: riduzione dei tassi di emissione della moneta e delle spese, smantellamento graduale degli interventi dello Stato rispetto al controllo dei prezzi e ai sussidi al consumo. Ciò che solleva le critiche neoliberali – in particolare di Alsogaray e di Federico Pinedo<sup>1178</sup> – è, però, il ruolo statale nell'incentivare la produzione agricola

---

<sup>1174</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p.

<sup>1175</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., pp. 24-25.

<sup>1176</sup> Ibid., p. 55.

<sup>1177</sup> Ibid.

<sup>1178</sup> Il principale critico di Prebisch è Federico Pinedo, il quale ritiene incompatibili pianificazione economica e democrazia e inutile il programma di grande industrializzazione, considerando più efficace l'implementazione mirata dei prodotti di maggiore qualità e successo internazionale. Nel luglio 1956 Pinedo tiene una conferenza al Foro de la Libre Empresa in cui, dopo aver difeso il «capitalismo liberale» e criticato fortemente l'esperienza peronista, avverte il suo pubblico delle pericolose somiglianze fra le misure del governo militare e quelle di Perón, individuate nell'eccessiva emissione di denaro, nelle sovvenzioni statali alle imprese e nel controllo dei prezzi. Questa polemica prosegue durante i governi *desarrollistas* di Arturo Frondizi (1958-1962) e José María Guido (1962-1963) all'interno dei quali alcuni neoliberali «tradizionali», come Pinedo, Alsogaray, Martínez de Hoz, si succedono in quanto ministri dell'Economia e provano direttamente, ma con scarso successo, a contrastare l'interventismo statale e liberalizzare il mercato. Per una lettura della prospettiva di Pinedo sul peronismo, il ruolo delle masse e dello Stato nei regimi populistici si veda: M. Vicente, «Los

e il vigoroso incremento dell'industrializzazione<sup>1179</sup>. Alsogaray – che era all'epoca Ministro dell'Industria – supporta la crescita economica, ma denuncia una vicinanza eccessiva alle ricette peroniste nella permanenza dello Stato a capo della pianificazione economica. Facendo dello sviluppo il suo vessillo, il *desarrollismo*, richiede infatti una pianificazione complessiva: «stabilire priorità, incentivi e stimoli diretti e indiretti, direzionare gli investimenti e, in assenza di risorse pubbliche o private, emettere denaro»<sup>1180</sup>. Esso, dunque, per Alsogaray non è altro che «un atteggiamento basato su tecniche neo-keynesiane, che consiste nel fare false promesse di benessere, da raggiungere attraverso la pianificazione e l'attuazione scientifica e dinamica del *desarrollo*»<sup>1181</sup>.

Tanto le opzioni social-democratiche, quanto quelle *desarrollistas* sono causa di un blocco dell'iniziativa individuale, di una burocratizzazione del mercato e di un deficit di bilancio che porta all'inflazione. Il futuro della civiltà, sostiene Alsogaray citando Rueff, «dipende dall'uso che si fa della moneta e dell'inflazione»<sup>1182</sup>. Quest'ultima ha, infatti, nella storia argentina e, in particolare, nelle letture che ne danno i neoliberali, un ruolo principe. Tanto Mises quanto, Röpke nelle loro conferenze avevano indicato nell'inflazione un problema particolarmente grave per l'Argentina. Il riferimento di Alsogaray a Röpke è piuttosto evidente: entrambi classificano l'inflazione come caratteristico «male del nostro tempo». In particolare, Röpke, nella sua conferenza presso la Facultad de Ciencias Económicas di Buenos Aires, sottolineava l'urgenza di combattere l'«inflazione social-democratica»<sup>1183</sup>, cioè quella che scaturisce quando l'aumento dei salari produce un incremento nella domanda totale senza corrispondente aumento nell'offerta, dando luogo così a una quantità di posti di lavoro che sopravanza i lavoratori disponibili ad occuparli. Non era possibile, dunque, assicurare simultaneamente le domande di aumenti, la stabilità monetaria e la piena occupazione: i salari dovevano, secondo Röpke, essere sacrificati nella consapevolezza che i sindacati (obiettivo polemico centrale, vedremo, anche per Alsogaray) sono i responsabili delle politiche che generano inflazione<sup>1184</sup>. L'inflazione, però, non era per lui un problema grave solo dal punto di vista economico, ma anche morale perché abituava gli individui a vivere al di sopra delle loro possibilità, senza contribuire attivamente all'avanzamento economico del paese. Proprio in questo senso per Alsogaray l'inflazione è una delle patologie della sua epoca: «un male sottile e insidioso che soprattutto all'inizio si insinua nel corpo sociale producendo prima, come le droghe, un certo grado

---

*furores de una demagogia destructora: sociedad de masas, liderazgo político y estado en la trayectoria político-intelectual de Federico Pinedo*, in «Nuevo Mundo Mundos Nuevos» [on line], pubblicato on line il 24 luglio 2013.

<sup>1179</sup> J. Odisio, M. Rougier, *Swimming against the (Developmentalist) mainstream: the liberal economists in Argentina between 1955 and 1976*, in «PSL Quarterly Review», vol. 72 n. 289, 2019, pp. 91- 115, p. 95.

<sup>1180</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 51.

<sup>1181</sup> Ibid., p. 52.

<sup>1182</sup> Ibid., p. 83.

<sup>1183</sup> W. Röpke, *Inflación, desarrollo y política social*, Buenos Aires, Foro de la Libre Impresa, 1960, pp. 53-65, p. 62.

<sup>1184</sup> Ibid., p. 64.

di euforia e benessere, e poi un'assuefazione che distrugge la volontà e la ragione»<sup>1185</sup>. L'inflazione si presenta, a suo avviso, sempre associata alla demagogia, alla degradazione della società e all'immoralità politica. Essa, infatti, risulta un problema di natura non solo tecnica, ma anche morale e politica. Vivere per un certo periodo al di sopra delle possibilità di un paese è praticabile solo «al costo di gravissimi disordini nell'ordinamento economico-sociale»<sup>1186</sup>. Farle fronte, assicurando una gestione più razionale e stabile dell'equilibrio economico, richiede invece il «coraggio civile di adottare misure che in molti casi saranno restrittive e dolorose»<sup>1187</sup>. I disordini sociali – provocati fino agli anni Sessanta dai sindacati e, a partire dal 1969, da nuovi gruppi più radicali che si indentificavano con il «socialismo nazionale» e che rivendicavano l'uso della «violenza popolare» nella *guerrilla* urbana e rurale<sup>1188</sup> – sono, per Alsogaray, l'effetto immediato dell'applicazione di questo «dirigismo inflazionista». Proprio per impedire la sovversione dell'ordine costituito da parte di queste forze sociali, è necessario non indugiare in terze vie e perseguire l'unica alternativa possibile alla via della schiavitù intrapresa dal collettivismo: una rinnovata prospettiva liberale, diversa tanto dal vecchio *laissez-faire*, quanto dalle tendenze social-democratiche del *liberalism* americano e di alcune sue correnti argentine. L'*aut aut* è per lui fra due soli modelli politici: quello liberal-democratico e quello totalitario<sup>1189</sup>. Alla minaccia totalitaria, riscontrabile tanto nel «socialismo totalitario» (socialismo *tout court*) quanto nel socialismo «democratico»<sup>1190</sup> (cioè la social-democrazia), bisogna opporre un ordine governato dalla disciplina impersonale del mercato attraverso la concorrenza, la domanda e l'offerta. Per indicare la direzione da prendere Alsogaray cita Röpke:

«oggi sappiamo che non c'è nessuna alternativa: l'economia nazionale moderna semplicemente non può prescindere dalla silenziosa autoregolamentazione mediante la concorrenza e la libera formazione dei prezzi, in tutti i mercati. Chi distrugge questa autoregolamentazione è più criminale di chi fa saltare i ponti, attenta, infatti, contro l'economia nazionale in quanto organismo vivente e la condanna a essere debole e paralitica»<sup>1191</sup>.

Complessivamente, dunque, il peronismo e il *desarrollismo* pongono, per Alsogaray, un ostacolo alla libertà degli individui perché la imbrigliano nelle maglie di uno Stato pianificatore che rischia di

---

<sup>1185</sup> Ibid., p. 84.

<sup>1186</sup> Ibid., p. 88.

<sup>1187</sup> Ibid., p. 93.

<sup>1188</sup> M. Heredia, *La identificación del enemigo. La ideología liberal conservadora frente a los conflictos sociales y políticos en los años sesenta*, in «Sociohistórica», n. 8, 2001p. 83-120.

<sup>1189</sup> Sulle trasformazioni del concetto di «totalitarismo» nello spazio liberal-conservatore argentino si veda S. D. Morresi, M. Vicente, *El enemigo íntimo: usos liberal-conservadores del totalitarismo en la Argentina entre dos peronismos (1955-1973)*, in «Quinto Sol», Vol. 21, N. 1, 2017, pp. 1-24.

<sup>1190</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 262.

<sup>1191</sup> Citato in A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 34.



livellarne pericolosamente, le condizioni di esercizio. Nella critica alla società di massa e alle patologie che da essa derivano – dall’inflazione e la corrispondente immoralità di individui pigri e improduttivi ai disordini sociali – emerge molto chiaramente un tratto conservatore del pensiero di Alsogaray, che si richiama tanto a Ortega y Gasset quanto a Röpke. Nel rifiuto della massa come soggetto politico c’è, infatti, da un lato un terrore per il tipo di istituzioni che esse possono creare e per il potere che possono acquisire, dall’altro c’è l’incapacità di sottometterle, proprio per la loro ignavia e pigrizia, alla disciplina di mercato.

## **2.2. Economia sociale di mercato ed evoluzionismo istituzionale: le influenze di Röpke ed Hayek sulla concezione del mercato di Alsogaray**

L’economia di mercato, riconosce Alsogaray, è «drammaticamente ignorata e arbitrariamente combattuta o liquidata da politici ed esperti in quasi tutti i paesi, in particolare in America Latina» per via dell’«ignoranza della dottrina e della persistenza della propaganda»<sup>1192</sup>. Quest’ultima, tanto nelle sue forme nazionaliste e sovraniste difese dai militari, quanto in quelle industrialiste e stataliste dei governi civili, la dipinge come mero ritorno alla politica del *laissez-faire*, «incapace di promuovere lo sviluppo al ritmo desiderato» in un paese arretrato e pertanto bisognoso di pianificazione. Proprio per via del discredito della dottrina neoliberale, il radicamento dell’economia sociale di mercato richiede, secondo Alsogaray, «azione e lotta»<sup>1193</sup> per demistificare la «demagogia di falsi profeti», decostruirne le promesse e avanzare una chiara traiettoria politica, economica e sociale che garantisca agli individui la loro libertà. Il «liberalismo moderno» o «neoliberalismo»<sup>1194</sup> proposto da Alsogaray trae ispirazione, soprattutto nei suoi primi testi – *Bases para la acción política futura* (1968) e *Política y economía en Latinoamérica* (1969) – dal modello ordoliberal, da cui riprende l’articolazione fra l’economia sociale di mercato e lo Stato forte (che Alsogaray, conservando la stessa concezione dello Stato, trasla in «democrazia forte»). Nell’ultima fase della sua produzione teorica, in particolare in *Experiencias de 50 años de política y economía en Argentina*, si avvicina invece alla dottrina hayekiana rispetto alla concezione evoluzionista dell’ordine di mercato, delle norme di giusta condotta e della democrazia limitata. Complessivamente, la lettura di Alsogaray dell’ordine socioeconomico, delle istituzioni politiche e delle basi morali su cui si regge la vita sociale ha, per sua stessa ammissione, un debito intellettuale con Friedrich von Hayek, Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armak, Ludwig Erhard, Jacques Rueff e Luigi Einaudi.

---

<sup>1192</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 25.

<sup>1193</sup> A. C. Alsogaray, *Teoría y práctica en la acción económica*, cit., p. 55.

<sup>1194</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 7.

I perni attorno a cui ruota il piano di risanamento dell'economia e della società argentina presentato da Alsogaray ricalcano quelli adottati per ricostruire l'Europa Occidentale e il Giappone nel secondo dopoguerra: l'economia sociale di mercato e la «democrazia forte». L'economia sociale di mercato, come si è visto nel primo capitolo, si era affermata in Germania come risposta alla diagnosticata «crisi spirituale», dilagata con lo sviluppo delle grandi fabbriche, il progresso tecnologico, l'urbanizzazione, la proletarizzazione e l'affermarsi della società di massa. Governare questa proliferante massa urbana implicava dare stabilità e sicurezza alla classe operaia, ma prendendo una via diversa dalla redistribuzione egualitaria<sup>1195</sup>. A tale scopo era pensata l'*Ordnungspolitik*, che, postulando l'ordine come presupposto della libertà, faceva dello Stato lo strumento principe per dare un'infrastruttura giuridica all'economia di mercato e della famiglia e della comunità gli organi di integrazione gerarchica degli individui in società. Tale paradigma, per Alsogaray, deve funzionare da linea guida per l'Argentina. Prende per questo a modello la Germania, dove «la *Sozialmarktwirtschaft* ha fornito all'Unione Cristiana Democratica la sua piattaforma economica», l'Italia, dove «all'interno della Democrazia Cristiana, Einaudi ha applicato l'economia di mercato» e la Francia, che ha risolto il problema dell'inflazione e dell'instabilità «quando de Gaulle chiamò Pinay e Rueff nel 1958, per implementare sistemi simili all'economia di mercato con l'appoggio politico del gaullismo»<sup>1196</sup>. A partire da questi esempi, per Alsogaray, «il primo compito di chiunque aspiri a realizzare una vera economia sociale di mercato è quello di frenare l'inflazione e di portare ordine in mezzo ai disordini esistenti»<sup>1197</sup>. Tale ordine è assicurato, innanzitutto, mediante l'«applicazione, nel modo più rigoroso possibile, dei meccanismi del mercato». Quest'ultimo è, per Alsogaray, il «principio organizzativo fondamentale di una società libera»<sup>1198</sup> e «il meccanismo più noto per l'allocazione degli sforzi e delle risorse per il progresso sociale»<sup>1199</sup>. Il mercato è, cioè, un'«entità organizzatrice e autoregolatrice» e funziona mediante «forze naturali»<sup>1200</sup> che determinano la legge della domanda e dell'offerta, la concorrenza, il meccanismo dei prezzi. Tali forze coordinano e regolano la produzione e il consumo in modo da assicurare «in ogni momento i beni e i servizi richiesti dal pubblico in quantità e qualità adeguate». Affinché il mercato possa funzionare in maniera efficiente è necessario garantire il «diritto naturale» della proprietà privata, la stabilità della moneta, la concorrenza e impedire l'inflazione. Riprendendo le parole di Erhard, Alsogaray ritiene che l'economia non possa semplicemente «essere subordinata alla politica, così come la politica non può

---

<sup>1195</sup> Si veda R. Ptak, *Neoliberalism in Germany: Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy*, cit., pp. 98- 138.

<sup>1196</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 18.

<sup>1197</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 26.

<sup>1198</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 27.

<sup>1199</sup> A. C. Alsogaray, *Teoría y práctica en la acción económica*, cit., p. 49.

<sup>1200</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 28.

essere basata esclusivamente su considerazioni economiche»<sup>1201</sup>. I due piani non devono essere sovrapposti perché, come aveva precisato Röpke in una sua conferenza presso la Bolsa de Comercio di Buenos Aires, la libertà nel mercato è preservata fintanto che «la vita economica non viene politicizzata», cioè fin quando il meccanismo dei prezzi e la concorrenza non sono intaccati dall'intervento del governo e dalla sua gestione burocratica<sup>1202</sup>. È in questo senso, per Alsogaray, che il mercato può essere l'unico metodo legittimo di «pianificazione dell'economia» perché, diversamente dai sistemi collettivisti e socialisti, permette ai fini individuali di prevalere sui «presunti fini collettivi che lo Stato pretende di rappresentare»<sup>1203</sup>. Il mercato, tuttavia, non si limita a regolare la sfera economica ma «si ubica al centro della struttura sociale» e costituisce una forma di «pianificazione, in larga misura, anche della società»: esso infatti «determina la posizione di ogni individuo nella società in base alla sua capacità di soddisfare le esigenze dei suoi membri». La produttività di ciascun individuo e la capacità di rispondere agli stimoli del mercato ne determinano quindi il collocamento sociale. La mobilità e l'assenza di una stratificazione sociale rigida sono, per Alsogaray, ciò che distingue la struttura societaria plasmata dall'economia di mercato da quella difesa dal conservatorismo: mosso da un «sentimento di classe» che rifiuta cambiamenti nelle gerarchie sociali, quest'ultimo è interessato a «mantenere lo *status quo* esistente consolidando i privilegi e favorendo la formazione di monopoli privati»<sup>1204</sup>.

L'economia sociale di mercato può definirsi «sociale», secondo Alsogaray, perché stabilisce un vincolo fra l'individuo e la società di mercato facendogli accettare l'ordine e gli obblighi che da essa derivano e garantendo in cambio determinati diritti. In questo quadro, l'individuo interagisce in quanto «consumatore e lavoratore» cui è richiesto impegno e lavoro per far funzionare e godere dei frutti del meccanismo di cui fa parte. Il mercato è pensato da Alsogaray come garante di una «solida disciplina sociale»: sebbene, infatti, lo sforzo richiesto imponga «inconvenienti o sacrifici temporanei», essi «non devono assolutamente essere rifiutati»<sup>1205</sup> perché indispensabili per l'efficienza dell'intero ordine. Laddove però l'adeguamento individuale alle richieste del mercato non avviene in maniera spontanea o le necessità comunitarie sono lese dall'attività privata, lo Stato deve intervenire. In merito alle funzioni e alla possibilità di intervento dello Stato, l'ingegnere riprende fedelmente la dottrina ordoliberal e si distanzia dal liberalismo classico segnalando la sua incapacità di impedire monopoli o corruzione. Lo scopo primario è «fissare il quadro dell'attività economica, stabilire le regole del gioco, garantire la concorrenza, risolvere i casi critici che sfuggono

---

<sup>1201</sup> A. C. Alsogaray, *Teoría y práctica en la acción económica*, cit., p. 15.

<sup>1202</sup> W. Röpke, *El problema del orden económico*, Buenos Aires, Foro de la Libre Impresa, 1960, pp. 25-36, p. 31.

<sup>1203</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 29.

<sup>1204</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 29.

<sup>1205</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 25.

alle reazioni spontanee dell'ordine di mercato e, infine, raggiungere determinati obiettivi sociali»<sup>1206</sup>. Richiamandosi alla distinzione röpckiana fra «interventi conformi e non conformi», Alsogaray colloca fra i primi quelli volti a difendere e consolidare le leggi del mercato (quindi, per esempio, leggi contro il monopolio o i cartelli). Gli interventi non conformi sono invece quelli che intendono risolvere i problemi economici sospendendo le leggi del mercato e adottando misure come il controllo dei prezzi e dei salari, le restrizioni alla concorrenza o le leggi sull'affitto<sup>1207</sup>. Se da un lato, lo Stato asseconda la «pianificazione del mercato» attraverso la «pianificazione della concorrenza»<sup>1208</sup>, dall'altro Alsogaray prevede, almeno nel corso degli anni Settanta (perché negli anni Ottanta spinge fortemente per la privatizzazione di imprese e attività industriali), l'intervento statale nella sanità, l'istruzione pubblica, la difesa nazionale, l'amministrazione della giustizia, la sicurezza e le infrastrutture<sup>1209</sup>. L'attitudine apparentemente contraddittoria prescritta allo Stato – al contempo volta a incrementare la concorrenza e a garantire le istituzioni e le opere pubbliche – è spiegabile attraverso due elementi chiave della sua dottrina: la teoria della «tendenza» e la fobia delle masse e della loro mobilitazione demagogica. Considerata la difficoltà di radicare l'economia sociale di mercato nel contesto argentino, dominato da formule economico-sociali stataliste, per Alsogaray essa deve essere affermata sotto forma di «una *tendenza* e non una rottura drammatica con tutto l'ordine stabilito»<sup>1210</sup>. Il mercato perfetto non esiste se non sotto forma di modello, la cui completa realizzazione non può essere pretesa, ma che funziona, tuttavia, come orizzonte di tendenza. Esso, cioè, costituisce una prospettiva normativa generatrice di «forze sempre più efficaci che, se ben incanalate, costituiscono il più potente strumento conosciuto per assicurare l'ordine economico e sociale in una comunità libera e in permanente miglioramento»<sup>1211</sup>. La teoria della «tendenza» servirà ad Alsogaray per giustificare regimi (dittatoriali, come quello del generale Aramburu o del general Onganía) o governi (peronisti, come quello di Menem) che pur non essendo pienamente liberali, adottano politiche economiche che si approssimano all'economia di mercato. Il postulato della tendenza permette di comprendere l'altrimenti contraddittoria difesa di un iniziale protezionismo imposto dallo Stato, necessario ad aumentare l'industrializzazione argentina per potersi inserire poi all'interno del mercato internazionale con un'ampia capacità di esportazione a prezzi competitivi.

---

<sup>1206</sup> Ibid., p. 31.

<sup>1207</sup> Si veda P. Guido, *Coordenadas intelectuales de Álvaro Alsogaray*, in «Procesos de Mercado: Revista Europea de Economía Política», Vol. VIII, n. 1, 2011, pp. 209-252.

<sup>1208</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 49.

<sup>1209</sup> L. Valduvico, *Las transformaciones ideológicas del discurso liberal-conservador en la Argentina contemporánea: un examen del pensamiento político de Federico Pinedo y Álvaro Alsogaray*, in «America Latina Hoy», n. 11-12, pp. 143-154, p. 147.

<sup>1210</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 27.

<sup>1211</sup> Ibid., p. 67.

L'altro elemento che spiega la legittimazione dell'intervento dello Stato è la necessità di ostacolare la diffusione del dissenso delle masse rispetto alle politiche neoliberali e rimediare agli effetti disgreganti del mercato concorrenziale. Lo Stato deve, in questo senso, sostenere – esattamente secondo il modello röpkeiano – le «piccole e medie imprese come un mezzo insostituibile per impedire la massificazione della società e preservare i diritti individuali»<sup>1212</sup>. La piccola imprenditoria e misure di redistribuzioni minima del reddito devono mirare, cioè, a garantire sicurezza materiale e spirituale agli individui, sedandone le spinte sovversive. Alle masse di operai insoddisfatti dal lavoro nelle grandi industrie va proposto il modello della piccola proprietà e della comunità, garante di relazioni familiari che diano agli individui stabilità entro un ordine tradizionale. In questo senso va difeso, per Alsogaray, il principio di «sussidiarietà», secondo cui viene promossa la centralità delle «organizzazioni intermedie» nella riproduzione sociale, assegnando loro il compito di provvedere – «dentro la legge, il diritto e la morale» – al benessere degli individui. Lo Stato può prendersi spazio solo laddove l'obiettivo perseguito non può essere privatamente raggiunto.

Quando era venuto in visita a Buenos Aires, Röpke aveva affermato che «l'errore più grande della nostra epoca» è stato «credere che l'economia di mercato non sia compatibile con gli insegnamenti morali del cristianesimo»: per potersi dotare di armi efficaci per combattere il sistema collettivista – che conquista gli spiriti solo con la propaganda – è, invece, necessario non scindere mai economia e morale. Significativamente, Alsogaray, attento studioso di Röpke, arriva a segnalare nel suo ultimo testo la compatibilità della dottrina neoliberale con la dottrina sociale della Chiesa cattolica, affermando che in nessun modo il liberalismo da lui difeso sosteneva una posizione «anticlericale, antireligiosa e antitradizionalista»<sup>1213</sup>. Egli individua nell'Enciclica *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II del primo maggio 1991 il chiaro segno di questa convergenza non solo in merito alla fiducia riposta nell'economia di mercato come unica alternativa al comunismo, ma soprattutto rispetto all'inserimento delle dinamiche di mercato all'interno di un quadro giuridico, morale, spirituale, che potesse efficacemente contribuire a «risolvere i problemi sociali»<sup>1214</sup>.

La fedele ripresa della dottrina ordoliberalista dell'economia sociale di mercato e della corrispondente lettura dello Stato si avvicina nell'ultimo testo di Alsogaray con la teoria istituzionale evoluzionista e anti-costruttivista di Hayek. Questo passaggio potrebbe essere spiegato dal cambiamento del contesto economico-politico cui i due paradigmi sono destinati. La centralità assegnata allo Stato dal modello ordoliberalista rispecchia infatti una fase in cui il neoliberalismo in Argentina è ancora incapace di prevalere su modelli dirigisti e nazionalisti di conduzione del paese. Per quanto incarni una logica di mercato, nient'affatto redistributiva, il permanere di uno Stato forte permette un cambio di

---

<sup>1212</sup> Ibid., p. 41.

<sup>1213</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 265.

<sup>1214</sup> Ibid., p. 384.

paradigma meno drastico e con maggiori possibilità di raccogliere consenso fra i suoi diversi avversari politici. L'acquisizione, nei primi anni Novanta, di un modello d'ordine in cui istituzioni, norme, mercato e morale non sono in alcun modo l'esito di un progetto, ma sono frutto dell'evoluzione storica e della libera interazione fra individui, va di pari passo a uno sfrondamento dei residui corporativisti e burocratici della società Argentina. In quegli anni, infatti, il neoliberalismo si afferma come politica di governo non più costretta a mediazioni e anzi fautrice di un radicale smantellamento di tutti i servizi forniti dallo Stato.

In quest'ultima fase, ripristinando la distinzione hayekiana fra l'approccio costruttivista ed evoluzionista, Alsogaray afferma che l'uomo non ha «la capacità di *costruire* una società secondo modelli predeterminati», ma che questi prendano forma spontaneamente durante lunghi periodi storici, «sviluppati da quei gruppi che hanno avuto più successo nella loro lotta per la sopravvivenza e il progresso». Le istituzioni che danno forma alla società si sviluppano secondo un «evoluzionismo non darwiniano basato sulla ragione da un lato e sugli istinti dall'altro»<sup>1215</sup>.

«L'economia obbedisce a leggi naturali che l'uomo può scoprire e utilizzare a suo vantaggio, ma che non può stravolgere o alterare senza subirne le conseguenze. Negli altri campi [giuridico, sociale e politico-statale] la volontà umana ha una libertà d'azione molto maggiore, ma non può staccarsi dall'ordine economico»<sup>1216</sup>.

L'economia di mercato è, cioè, un meccanismo che si è configurato spontaneamente «nella progressione delle società umane verso ordini sempre più estesi»<sup>1217</sup> e proprio in quanto formazione spontanea non può essere alterata. Riprendendo *The Fatal Conceit* di Hayek, Alsogaray traccia il passaggio da società primitive, in cui era possibile stabilire obiettivi accettati da tutti i membri e organizzare la loro cooperazione sotto una direzione centralizzata e onnisciente, a ordini estesi in cui le informazioni necessarie al miglior uso delle risorse sono disperse fra milioni di persone, nessuna delle quali ne dispone interamente<sup>1218</sup>. Alsogaray smette qui di parlare di «pianificazione economica» mediante la «pianificazione della concorrenza» per sgombrare il campo da qualsiasi minaccia alla libertà individuale. Laddove esiste libertà economica, il mercato è il meccanismo più adatto a coordinare, attraverso la divisione del lavoro, gli sforzi degli individui con l'obiettivo di aumentare il profitto dalle risorse impiegate e garantire «prosperità e la sopravvivenza di milioni di essere umani». La grande novità offerta dal neoliberalismo giace secondo Alsogaray, nella riscoperta

---

<sup>1215</sup> Ibid., p. 402.

<sup>1216</sup> Á. C. Alsogaray, *Bases liberales para un programa de gobierno (1989-1995)*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1989, pp. 21-22.

<sup>1217</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 263.

<sup>1218</sup> Ibid., p. 269.

fondamentale del ruolo della concorrenza come strumento di coordinazione, ma anche di accesso alle informazioni disperse fra milioni di esseri umani. Libertà individuale, concorrenza e meccanismo dei prezzi «costituiscono l'essenza del mercato»<sup>1219</sup>, ovvero di un sistema dove è proprio la libertà di interazione a garantirne l'efficienza.

Come si è visto sin qui, il nucleo conservatore del pensiero neoliberale di Alsogaray può essere colto nella sua opposizione alla società di massa, moralmente degradata e condotta da leader populistici, cui contrappone una società regolata dal mercato, ma amalgamata da strutture intermedie e comunitarie che ne levigano gli effetti e moderano l'insoddisfazione dei suoi membri. La vicinanza alla dottrina sociale della Chiesa si deve al comune riconoscimento della necessità di coniugare l'economia di mercato con un quadro giuridico, morale e spirituale che rinforzi il vincolo fra gli individui e la società di mercato, agevolando l'accettazione degli oneri che da essa derivano. Se la centralità dello Stato nel fornire e tutelare l'infrastruttura e i meccanismi del mercato sembra progressivamente assottigliarsi, ciò che in nessun modo viene meno e anzi tende a esacerbarsi è il carattere politicamente autoritario dello Stato stesso.

### **2.3. Democrazia forte e dittatura**

Pilastro fondamentale dell'economia sociale di mercato e strumento cardine per governare l'insubordinazione sociale è per Alsogaray, come per gli ordoliberali, la «democrazia forte». Quest'ultima è una democrazia capace di imporre limiti tanto all'azione di governo, quanto a quella delle masse e «garantire, per quanto possibile, la stabilità politica e i principi di ordine, gerarchia, autorità, decisione ed eseguibilità»<sup>1220</sup>. Sebbene, dunque, le gerarchie – come aveva specificato ponendo una distinzione rispetto al conservatorismo – non debbano necessariamente essere fisse o naturalizzate, una democrazia efficace deve essere capace di mantenere un ordine gerarchico in cui l'autorità viene rispettata.

Una volta destituito Perón e bandito il peronismo dalle urne (1955), i sindacati, più delle masse ormai sprovviste del loro leader, diventano il principale fattore di disordine sociale. Dopo la Rivoluzione cubana e la minaccia dell'«avanzata comunista» in America Latina – rispetto alla quale solo gli Stati

---

<sup>1219</sup> Ibid., p. 271.

<sup>1220</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 23.

Uniti<sup>1221</sup> sembrano impegnati a «fare da scudo al mondo libero»<sup>1222</sup> – la strategia conflittuale adottata da alcuni settori del sindacalismo peronista viene identificata dai suoi avversari politici con il comunismo<sup>1223</sup>. La presenza nei sindacati e nelle altre organizzazioni della società argentina di militanti e idee della sinistra rivoluzionaria viene così usata per giustificare il divieto del diritto di sciopero e di altri diritti dei lavoratori. Per questo scrive Alsogaray:

«Ultimamente i comunisti hanno spostato la loro azione soprattutto sui sindacati. I lavoratori devono sapere che le organizzazioni dirette da comunisti e peronisti che obbediscono a ordini esterni saranno strettamente sorvegliate e impedito nel momento stesso in cui tentano una qualsiasi deviazione politica o ideologica»<sup>1224</sup>.

La sola appartenenza a sindacati peronisti o comunisti giustifica dunque, per Alsogaray, la repressione di ogni attività che da essi è organizzata. Per l'ingegnere, inoltre, i sindacati sono un ostacolo consistente al funzionamento della concorrenza in quanto dispositivi di difesa di «interessi settoriali che cercano coercitivamente di ottenere profitti indebiti a spese del benessere generale»<sup>1225</sup>. Se da un lato lo Stato non può intervenire per congelare i salari, dall'altro i sindacati non possono pretendere di fissarli comportandosi come attori monopolistici a discapito dell'economia nel suo complesso. Essi devono rispettare il principio di «libertà del lavoro», ovvero evitare qualsiasi forma di tutela dei lavoratori perché essa corrisponde all'esercizio di potere coercitivo<sup>1226</sup>. I sindacati sono da Alsogaray legittimati prioritariamente in quanto istituzioni volte ad assicurare la riproduzione sociale, cioè a garantire un sistema di previdenza sociale, alloggi a prezzi accessibili, assistenza sanitaria, istruzione. Sul piano della contrattazione fra capitale e lavoro essi dovevano invece allinearsi con i principi dell'economia sociale di mercato facendo sentire il lavoratore parte dell'impresa, rafforzando i sindacati di base (in modo da indebolire i grandi sindacati, come la CGT, polo peronista), difendendo «procedure liberali per i processi decisionali», ostacolando ogni forma di collettivismo e rifiutando strutture verticali (con riferimento alle istituzioni peroniste) che si

---

<sup>1221</sup> Quando, dopo la rivoluzione cubana, la possibilità di rivoluzioni di stampo socialista diviene una realtà in America Latina, gli Stati Uniti reagiscono con una serie di interventi: rafforzano i programmi di assistenza militare nella regione, cercano di coordinare l'azione degli eserciti nella lotta "antisovversiva" e, sotto la presidenza di Kennedy (1961-1963), stilano un piano di aiuti economici, la già citata «Alleanza per il progresso», volto a promuovere lo "sviluppo" dei paesi arretrati per rafforzare la "sicurezza" interna e minare le proposte rivoluzionarie.

<sup>1222</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica. Principales problemas e ideas que se debaten. Un camino a seguir*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1969, p. 76.

<sup>1223</sup> V. Haidar, *¿Gobernar a través de la libertad?*, cit., p. 29.

<sup>1224</sup> Á. Alsogaray, *Exposición realizada por S.E. el Señor Ministro de Economía e interino de trabajo y seguridad social el día jueves 15 de setiembre*, Argentina, Ministerio de Economía, *Discursos del Señor Ministro Ing. Álvaro Alsogaray*, p. 20, citato in V. Haidar, *¿Gobernar a través de la libertad?*, cit., p. 29.

<sup>1225</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 73.

<sup>1226</sup> S. Morresi, *Neoliberales antes del Neoliberalismo*, in S. Frederic, G. Soprano (a cura di), *Construcción de escalas en el estudio de la política*, Buenos Aires, 2009, pp. 321-350, p. 334.



organizzano mediante accordi fra capi<sup>1227</sup>. Complessivamente, dunque, laddove i sindacati assumono posizioni estremiste che mettono in questione l'ordine sociale è doveroso impedire, più o meno brutalmente, la loro organizzazione politica, laddove sono invece disposti a sottoporsi alla *ratio* del mercato e delle imprese, possono essere cooptati e resi funzionali alla liberalizzazione del mercato del lavoro.

Il problema politico posto in quegli anni dai sindacati richiede un ripensamento complessivo dei meccanismi istituzionali che permetta di contenere non solo l'azione dei lavoratori organizzati, ma soprattutto la «demagogia» di Stato, ponendo limiti alle concessioni cui esso può cedere. Fra gli anni Sessanta e Settanta, secondo Alsogaray, la democrazia «nel suo senso tradizionale» – cioè nel senso costituzionale e repubblicano – si trova in crisi, non tanto per gli abusi del potere statale, quanto piuttosto per «le debolezze del potere pubblico di fronte alla pressione della demagogia e degli interessi di categoria», ovvero per l'incapacità di porre argini alle richieste dei cittadini.

«I principali difetti attribuiti alla democrazia consistono nella sua apparente incapacità di mantenere un ordine adeguato, prevenire gli eccessi dei gruppi estremisti, prendere decisioni rapide e concentrare le forze su determinati fini nazionali. Appare quindi come un regime debole, lento nel muoversi verso gli obiettivi desiderati e facile preda dei demagoghi e degli elementi meno desiderabili della società»<sup>1228</sup>.

La democrazia si indebolisce quando la voce delle masse trova eccessivo spazio nelle istituzioni rischiando di stravolgerne finalità e funzioni e aprendo le porte al totalitarismo. A incrementare questa volubilità della democrazia contribuiscono «gli eccessi di libertà di stampa, gli eccessi di critica e persino di autocritica e la penetrazione della dialettica marxista»<sup>1229</sup>. Pur dichiarando di provare la forte «tentazione di reprimere gli eccessi di libertà di parola e le attività comuniste per mezzo di leggi speciali», Alsogaray ritiene che leggi di questo tipo non contribuiscano al reale rafforzamento della democrazia. Fondamentale è, invece, porre chiari limiti all'azione della maggioranza e assicurare il rispetto delle libertà individuali, comprese quelle economiche. Alla democrazia demagogica va quindi opposta, secondo il paradigma liberal-conservatore adottato da Alsogaray, la democrazia rappresentativa, liberale e repubblicana, pilastro della tradizione occidentale e cristiana. Nella democrazia repubblicana è affermato il «primato della legge generale sull'*imperium singolare*»: la legge è ciò che congiunge individuo e collettivo garantendo un equilibrio fra i due termini e

---

<sup>1227</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 76.

<sup>1228</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 20.

<sup>1229</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 20.

scongiurando gli esiti estremi della sopraffazione<sup>1230</sup>. Soprattutto nell'ultima fase della sua produzione teorica, Alsogaray tende a dismettere l'uso del concetto di «democrazia forte» per parlare, piuttosto, di «democrazia limitata». Essa, secondo il modello hayekiano, prevede diritti individuali inviolabili e pone dei freni all'azione del governo mediante la Costituzione. Il governo deve essere suddiviso fra i tre poteri – esecutivo, legislativo e giudiziario – e deve esser fatta valere l'uguaglianza di tutti gli individui di fronte alla legge. Il principio della rappresentanza deve essere tutelato da derive plebiscitarie e di partecipazione diretta ripristinando «un sistema che abbiamo già sperimentato e che ha le sue radici nella nostra tradizione»<sup>1231</sup>. Seguendo nuovamente il modello neoliberal-conservatore dell'evoluzionismo hayekiano, per Alsogaray la democrazia non deve «abolire tutto ciò che è noto», ma al contrario deve «perfezionare ciò che ha funzionato», servendosi di «meccanismi e regole che, pur rispettando l'essenza del sistema, tengono conto dell'esperienza passata»<sup>1232</sup>. L'obiettivo a cui aspirare, in questo senso, «non può che essere il ritorno a un regime democratico compatibile con le pratiche civiche tradizionali e con la costituzione nazionale» del 1853, cioè quella precedente alla riforma peronista del 1947<sup>1233</sup>. Il riferimento alla Costituzione «originaria» del paese serve per stabilire un modello democratico, convalidato dalla tradizione, capace di limitare partecipazione e pretese delle masse e, quindi, di conservare stabilmente l'ordine sociale. Lo Stato di diritto da lui difeso implica la supremazia delle leggi, intese come «norme generali di giusta condotta» vigenti nel diritto penale e privato, e non come mandati che pretendono di risolvere casi particolari favorendo arbitrariamente figure specifiche. La violazione del limite si verifica quando i governi giustificano il proprio operato attraverso legislazioni (ovvero provvedimenti rivolti a uno scopo specifico) e non tramite leggi (cioè norme generali di giusta condotta). La legittimazione *illimitata* di qualsiasi atto di governo è esattamente ciò che porta alla dittatura<sup>1234</sup>. La dittatura è da Alsogaray delegittimata quando viene intesa come ipertrofia legislativa che intende pianificare e normare tutti gli ambiti della vita (come imputato al regime socialista), o quando «pianificazione e autoritarismo» delle «dittature nazionaliste di destra» finiscono per mantenere «forme conservatrici di monopolio con pregiudizi nazionalisti di autarchia economica e programmi di sviluppo finanziati attraverso l'inflazione»<sup>1235</sup>. La dittatura, quindi, è aspramente criticata quando comporta la centralizzazione del potere economico, ma è consentita nel caso in cui la capacità democratica di garantire il rispetto dei principi

---

<sup>1230</sup> P. P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, in B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, cit., 2005, p. 60.

<sup>1231</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>1232</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 372.

<sup>1233</sup> Per Alsogaray la causa della decadenza e del retrocesso dell'Argentina dalla posizione che occupava all'inizio del XX secolo giace nell'aver abbandonato i principi della Costituzione del 1853. Per il suo il punto non è riformare la Costituzione del 1853, ma metterla pienamente in atto. Si veda A. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, pp. 349-353.

<sup>1234</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 286.

<sup>1235</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 55.

sopramenzionati di «ordine, gerarchia e autorità» sia compromessa. La dittatura, del resto, «era già un'istituzione nelle pratiche della Repubblica Romana<sup>1236</sup>» e può quindi «essere ammessa eccezionalmente, ma è giustificata solo in casi veramente estremi, quando è in gioco la sopravvivenza della nazione»<sup>1237</sup>. Il richiamo alla Repubblica Romana dove la dittatura era una magistratura straordinaria, ma prevista dal sistema costituzionale, permette di distinguere la dittatura invocata, inserita in un quadro che la contempla e la giustifica, dalla dittatura totalitaria e demagogica peronista. La dittatura repubblicana, infatti, è finalizzata a difendere la libertà della città non a soffocarla e, soprattutto, ha una natura costituzionale. In caso di emergenza o urgenza decisionale rispetto a una situazione critica la dittatura è ammessa, ma l'autorità del dittatore romano, pur essendo ampia, è costituzionalmente limitata e privata della possibilità di alterare l'impianto giuridico dello Stato mediante nuove leggi<sup>1238</sup>. Similmente, per Alsogaray, di fronte a gravi emergenze la violazione dello Stato di diritto – «un pilastro di base della proposta liberale»<sup>1239</sup> – risulta legittimata «per preservare», paradossalmente, proprio «la democrazia». Deve però «essere limitata nel tempo, cioè il suo dominio deve cessare non appena questi pericoli sono stati superati»<sup>1240</sup>. Dunque, negli stessi termini di Hayek (la cui influenza è qui evidente), la dittatura, in forma transitoria ed eccezionalistica, è giustificata per imporre l'ordine di mercato. Anche in questo caso essa è intesa in senso commissariale – il potere è cioè affidato a un «commissario» che sospende la Costituzione in via temporanea, al solo fine di ripristinarla<sup>1241</sup>. La dittatura, quindi, ha il compito di riaffermare l'economia di mercato, la Costituzione del 1853 e i principi di gerarchia e autorità servendosi di meccanismi giudiziari agili che permettano di difendere efficacemente il diritto di proprietà.

---

<sup>1236</sup> Poiché la dittatura romana è spesso usata dai neoliberali per giustificare teoricamente regimi dittatoriali nel presente, è bene sottolineare la differenza fra il suo significato nella Roma repubblicana e quello che ha acquisito nella modernità, che tende ad accomunare sotto l'etichetta di «dittatura» tutti i regimi non democratici moderni. La dittatura romana era «un organo straordinario che si poteva attivare, secondo procedure entro limiti costituzionalmente definiti, per far fronte a una situazione di emergenza. Il dittatore era nominato da uno o da entrambi i consoli su proposta del Senato, cui spettava l'accertamento della situazione di pericolo che rendeva necessario il ricorso alla dittatura. Il console non poteva autonominarsi dittatore, né questo poteva dichiarare lo stato di emergenza. Lo scopo per il quale si nominava il dittatore era chiaramente delimitato e il dittatore doveva attenersi. [...] I poteri del dittatore non erano illimitati: non poteva abrogare o cambiare la costituzione, dichiarare guerra, imporre nuovi oneri fiscali ai cittadini romani, e non aveva competenza nella giurisdizione civile. Soprattutto la dittatura romana era circoscritta entro limiti temporali molto rigidi. Non poteva durare più di sei mesi. Questa rigorosa restrizione temporale era il marchio caratteristico dell'istituto e si riproduceva con efficacia nella condotta del dittatore, il quale sapeva che entro un breve lasso di tempo sarebbero tornati in vigore tutti i limiti e tutti i controlli costituzionali». La clausola temporale, per quanto sempre prevista, nelle dittature militari non è altro che un principio formale sistematicamente violato. Si veda M. Stoppino, voce *Dittatura*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983, pp. 355- 366, pp. 355-356.

<sup>1237</sup> A. C. Alsogaray, *Bases para la acción política futura*, cit., p. 20.

<sup>1238</sup> Machiavelli nei *Discorsi* definisce molto accuratamente, proprio a partire dalla sua origine romana, l'istituzione della dittatura, considerandola fondamentale alla sopravvivenza della Repubblica. Si veda M. Geuna, *Machiavelli and the Problem of Dictatorship*, in «Ratio Juris», vol. 28, n. 2, 2015, pp. 226–41.

<sup>1239</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 263.

<sup>1240</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>1241</sup> C. Schmitt, *Dittatura*, cit., p. 43.

Nonostante il tentativo di costituzionalizzare la dittatura, trattandosi di un ««comando politico diretto, esercitato fuori dal quadro normativo o delle garanzie giuridiche»<sup>1242</sup>, la contraddizione con le fondamenta la democrazia liberale, rappresentativa e repubblicana difesa da Alsogaray resta inequivocabile. Ciò che distingue una dittatura da una democrazia liberale è, infatti, l'esercizio del potere da parte dello Stato mediante violenza e coercizione, la soppressione delle principali libertà civili e politiche, e la concentrazione dei poteri nelle mani di un capo o di un piccolo gruppo, il cui rinnovamento non avviene nei modi tradizionali del regime democratico<sup>1243</sup>. Facendo leva sul potere illimitato di cui dispone, il governo dittatoriale si pone al di sopra della legge e, anzi, traduce in legge la propria volontà. Anche laddove sono mantenute o introdotte norme che salvaguardano nominalmente i diritti di libertà, queste regole giuridiche sono un «velo esteriore» con scarsa efficacia che, il governo può disattendere con discrezione più o meno marcata<sup>1244</sup>.

L'ammissione teorica dell'eccezione dittatoriale trova riscontro nella giustificazione da parte di Alsogaray del colpo di Stato del 1955, di quello del 1966 da parte delle Forze Armate e dell'operato brutalmente repressivo di quest'ultime durante la dittatura di Videla. La *Revolución Libertadora*, che ha portato al triennio dittatoriale sotto la guida del generale Aramburu, aveva a suo avviso agito «contro un sistema totalitario contrario alla costituzione nazionale» (il peronismo) proponendosi di «abolirlo e sostituirlo con uno adeguato alla tradizione argentina e ai testi costituzionali»<sup>1245</sup>. Benché rilevi le falle del piano economico realizzato (Alsogaray stesso era all'epoca Sottosegretario al Commercio e all'Industria), giustifica la dittatura perché essa intendeva, a suo avviso, «instaurare un sistema liberale» restaurando l'«ordine repubblicano democratico e i diritti individuali stabiliti dalla Costituzione del 1853». Ciò che quindi i golpisti si erano ripromessi e per cui non possono essere biasimati era stata la liberazione del paese «dal totalitarismo che lo opprimeva»<sup>1246</sup>. L'obiettivo non era stato raggiunto e infatti, denuncia Alsogaray a nove anni dal colpo di stato, la «mentalità dirigista e nazionalista» era ancora vigente e il «problema peronista» continuava «a perturbare la vita nazionale»<sup>1247</sup>. Se erano state sbagliate le rappresaglie e le vendette condotte dai militari contro i «cittadini peronisti», che «poco avevano potuto fare per sottrarsi alle condizioni create dal regime», era invece necessario sottoscrivere «uno statuto legale che proscrivesse definitivamente il peronismo». L'Argentina doveva garantirsi il diritto al «proscrizione democratica»<sup>1248</sup> cioè volta a

---

<sup>1242</sup> M. L. Lanzillo, voce *Dittatura*, in C. Galli, R. Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, cit., p. 236.

<sup>1243</sup> N. Bobbio, *Democrazia e dittatura* in *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 2005, p. 124.

<sup>1244</sup> M. Stoppino, voce *Dittatura*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, cit., p. 360.

<sup>1245</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 31.

<sup>1246</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>1247</sup> A. Alsogaray, *Nueve años de vacilaciones y fracaso*, in C. Altamirano, *Bajo el signo de las masas (1942-1972)*, pp. 342-350, p. 351.

<sup>1248</sup> V. Haidar, *El liberalismo y la cuestión de los "hombres libres". Un análisis de su problematización en el campo liberal argentino entre 1955 y 1973*, in «Espiral», vol. 23, n. 66; pp. 41-75, p. 67.

preservare la democrazia: il fine era riservarsi «il potere discrezionale di determinare quando un gruppo politico è rappresentante del regime peronista e anche il potere discrezionale di impedire ogni tentativo di restaurare questo regime»<sup>1249</sup>.

Nel giugno 1966, un nuovo golpe militare, mosso dal timore che il peronismo vincessesse nuovamente le elezioni del 1967, interrompe la presidenza di Arturo Illia. Alsogaray, insieme a suo fratello, il generale Julio Alsogaray, è uno degli istigatori e ideologi del golpe. Partecipa alle riunioni con le Forze Armate nei mesi precedenti al golpe ed è uno degli autori degli *Acta de la Revolución Argentina*, il documento fondante del regime, all'interno del quale redige l'*Anexo III*<sup>1250</sup>. Gli *Acta* delineano la filosofia e la politica economica del nuovo governo: si tratta di un vero e proprio piano liberale, all'interno del quale si rinvergono chiaramente i principi dell'economia di mercato. Vi si dichiara, infatti, che il fine ultimo assunto dal regime è quello di procurare la massima libertà, prosperità e sicurezza rendendole compatibili con l'ordine, la disciplina sociale e le reali possibilità del paese<sup>1251</sup>. In una lettera ad Hayek nel 1968, Alsogaray scrive che l'Argentina sta «raggiungendo il culmine dei suoi sforzi e l'attuale piattaforma economica del governo è basata sulle idee che lui ha sviluppato»<sup>1252</sup>. Tuttavia, benché il generale Onganía avesse inizialmente accolto il piano proposto da Alsogaray, egli si allontana presto da quanto stabilito nel documento. Come aveva già fatto durante la *Revolución Libertadora*, Alsogaray sostiene l'intervento militare e la dittatura come occasione per invertire la direzione economica e applicare misure neoliberali *tout court*, ma non appena il governo se ne distanzia Alsogaray passa a criticarlo: il «piano eterodosso» attuato nel marzo 1967 diventa per lui un «insieme di idee conservatrici, keynesiane e *desarrollistas*».<sup>1253</sup>

Seppure sembri che Alsogaray sia stato considerato dalla giunta militare dell'ultima dittatura fra i possibili Ministri dell'economia (poi scartato per la sua eccessiva implicazione nella vita politica del paese e perché suo fratello era generale nell'Esercito<sup>1254</sup>), la sua posizione rispetto all'ultimo regime civico-militare è controversa. Quando agli inizi del 1973 di fronte ai disordini politici che attraversavano il governo di Isabel Peron e il fallimento del cosiddetto «*Rodríguez*» – il piano di aggiustamento economico basato sulla svalutazione monetaria – si inizia a parlare di colpo di stato, Alsogaray tenta di parlare con i capi delle Forze Armate per «farli riflettere in merito alle complessità e alle conseguenze»<sup>1255</sup> di questa scelta. Il 18 marzo 1976 pubblica un articolo in cui invita le Forze

---

<sup>1249</sup> A. Alsogaray, *Nueve años de vacilaciones y fracaso*, cit., pp. 355-356.

<sup>1250</sup> A. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., pp. 75-77.

<sup>1251</sup> J. Odisio, M. Rougier, *Swimming against the (Developmentalist) mainstream*, cit., 110.

<sup>1252</sup> Á. Alsogaray, *Los últimos diez años de la economía argentina*, in «Todo es Historia», no. 120, Maggio, 1977, p. 72.

<sup>1253</sup> J. Odisio, M. Rougier, *Swimming against the (Developmentalist) mainstream*, cit., p. 110.

<sup>1254</sup> S. D. Morresi, M. Vicente, *Los rostros del liberalismo conservador: polémicas en torno de la gestión de Martínez de Hoz en el Ministerio de la Economía procesista*, in D: Lvovich (a cura di), *Políticas públicas, tradiciones políticas y sociabilidades entre 1960 y 1980. Desafíos en el abordaje del pasado reciente en la Argentina*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020, pp. 171-204, p. 174. cit., p. 176.

<sup>1255</sup> A. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 90.

armate a non tornare sulla scena politica «se non quando la sopravvivenza della libertà sia in reale pericolo»: l'esercito era per lui l'ultima riserva e non era ancora il momento di usarla. La sua posizione è quindi «prudenziale»<sup>1256</sup>: i militari devono essere visti come «l'unico modo per evitare l'assalto degli insorti al potere o per ristabilire l'ordine su richiesta delle autorità costituite come la Corte Suprema»<sup>1257</sup>. A partire dal periodo di transizione democratica fra il 1973 e il 1976 e poi durante la dittatura, il peronismo non è più oggetto di polemica solo per il suo dirigismo economico e per la centralizzazione del potere nello Stato, ma soprattutto in quanto causa dell'aumento esponenziale della violenza sociale. I leader del governo, peronisti e radicali, sono i responsabili, secondo Alsogaray, del caos a cui sta andando incontro il paese, per cui non si può lasciare che vengano «trasformati in martiri», ma piuttosto bisogna riservare loro il compito di gestire il disordine facendo risaltare «responsabilità e colpe». Insomma, il colpo di stato militare non è necessario per Alsogaray non perché non sia uno strumento valido in caso di crisi, ma perché bisogna approfittare proprio della crisi affinché il peronismo si screditi da sé senza ledere la reputazione dei militari. Entro tre mesi, a suo avviso, il paese intero avrebbe chiesto le dimissioni di politici e dirigenti, trattandoli «non come perseguitati, ma come colpevoli». Questo breve periodo sarebbe stato necessario a «comprovare il fallimento definitivo di un regime politico-economico durato trent'anni, incapace ormai di sostenersi, cui non si doveva facilitare il salvataggio per nessuna ragione»<sup>1258</sup>. Nonostante le titubanze, tuttavia, avvenuto il golpe, Alsogaray dichiara che si tratta di «un salto nel vuoto, di fronte al quale non rimane altro che far in modo che questa esperienza possa andare nel migliore dei modi»<sup>1259</sup>. Anche in questo caso, la dittatura deve essere l'occasione per applicare, senza mezzi termini, l'economia di mercato, lavorando sotto il segno dell'austerità e tagliando le spese pubbliche.

In un'intervista<sup>1260</sup> pubblicata il 25 novembre del 1977 dalla rivista «Somos»<sup>1261</sup>, Alsogaray interroga Hayek, invitato dall'Academia Nacional de Ciencias Económicas e la Fundación Bolsa de Comercio

---

<sup>1256</sup> S. D. Morresi, *Reconocer lo actuado. El liberalismo-conservador y sus miradas sobre la dictadura y la violencia (1982-1989)*, in «Revista de Historia Americana y Argentina», Vol. 54, n. 2, 2019, pp. 207- 238, p. 213.

<sup>1257</sup> Ibid.

<sup>1258</sup> A. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 92.

<sup>1259</sup> Ibid., p. 95.

<sup>1260</sup> Per un quadro dell'intervista si veda B. Filip, *Hayek on Limited Democracy, Dictatorships, and the 'Free' Market: An Interview in Argentina, 1977*, in R. Leeson (a cura di), *Hayek: A Collaborative Biography, Part XIII: "Fascism" and Liberalism in the (Austrian) Classical Tradition*, cit., pp. 395- 422.

<sup>1261</sup> Si tratta di una rivista, il cui direttore (fra il 1976 e il 1978), Anibal Vigil, è presidente della casa editrice Atlantida, la quale sin dall'inizio della dittatura si distingue per il solido sostegno offerto al regime di Videla tanto rispetto alla lotta antisovversiva, quanto alla gestione economica di Martínez de Hoz. «Somos», infatti, condanna le denunce diffuse dai paesi esteri delle violazioni dei diritti umani commesse nel paese, stigmatizza i guerriglieri giustificandone la repressione e difende l'autoritarismo adottato dal regime nell'educazione scolastica e familiare. È una rivista interessante perché nelle sue pagine si intrecciano posizioni neoliberali, filo-dittatoriali e conservatrici. Del piano economico di Martínez de Hoz si approvano le privatizzazioni, la liberalizzazione del mercato, la riduzione del peso dello Stato nell'economia e la retorica dell'efficienza e dell'impresa privata. Nel marzo 1977, in occasione del primo anniversario del governo militare al potere, «Somos» pubblica un bilancio di quelli che considerava i suoi risultati. Nella sfera economica, la rivista avverte che «il caos economico di un anno fa è stato superato» ed elenca diverse «conquiste»: la minaccia di default era stata lasciata alle spalle, il bilancio commerciale mostrava un saldo positivo, le riserve in valuta estera erano aumentate e il paese era

di Buenos Aires<sup>1262</sup>, proprio sulla valutazione dei vantaggi e degli svantaggi rispettivamente della democrazia illimitata e di quella limitata. Alsogaray inizia spiegando l'opportunità degli interventi militari in Argentina, Bolivia, Brasile, Cile e Uruguay per combattere il disordine sociale, economico e politico prevalente in questi paesi in quel periodo. L'emergere del caos è da lui ricondotto alla «democrazia di massa», che descrive come una versione «estremamente degenerata» della «vera democrazia»<sup>1263</sup>. Secondo Alsogaray, gli interventi militari che hanno avuto luogo in ciascuno dei paesi indicati li hanno salvati da sistemi totalitari e ne hanno preservato la libertà. Del resto, i governi militari sono, a suo avviso, pienamente in grado di ripristinare, a tempo debito, le condizioni necessarie a una «vera democrazia». Rispondendo a come prevenire l'insorgere della democrazia di massa in futuro, Hayek afferma che essa è una forma illimitata di democrazia cui prestare attenzione perché rischia costantemente, legittimando l'esercizio del potere illimitato da parte del governo, di trasformarsi in totalitarismo. Il potere illimitato di un governo democraticamente eletto è, per Hayek, maggiormente visibile nell'arena economica, dove lo Stato è costretto a intervenire costantemente per soddisfare le richieste della maggioranza e dei gruppi di interesse. Proprio a un sistema di questo tipo – incompatibile con una «libera» economia di mercato e con i principi della Costituzione argentina del 1853 – era sottoposta, secondo Alsogaray, l'Argentina prima dell'intervento militare. Mentre nell'intervista appare chiaro un giudizio indirettamente polemico sul dirigismo peronista, la dittatura di Videla è considerata da Hayek un'istituzione temporanea che sarebbe rimasta in vigore solo fino al ristabilimento dell'ordine sociale neoliberale. In linea con la posizione già presa per il Cile di Pinochet, egli, dunque, si astiene dalla critica dell'utilizzo da parte di Videla della coercizione e dell'autoritarismo, teoricamente per lui incompatibili con l'ordine «liberale».

Se inizialmente Alsogaray riconosce nel piano e nelle prime misure del Ministro dell'Economia del regime, Martínez de Hoz, «una soluzione liberale basata sull'economia di mercato», a poco a poco Alsogaray inizia ad avanzare delle critiche<sup>1264</sup>, prevedendo, infatti, una crisi alla fine del primo anno

---

tornato ad essere uno dei principali produttori di grano del mondo. Nella sfera sindacale-lavorativa, anche se non era stato possibile riformare la legge sulle associazioni professionali per allontanare lo «spettro di uno strapotere sindacale lontano dai suoi obiettivi specifici», si è affermata una «pace sindacale». Per avere un quadro dei primi anni della rivista si veda M. Borrelli, M. P. Gago, *Prepararse para un nuevo ciclo histórico”: la revista Somos durante los primeros años de la dictadura militar (1976-1978)*, in «RiHumSo - Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales Universidad Nacional de La Matanza», Año 3, Número 5, pp. 17- 40.

<sup>1262</sup> Durante il suo soggiorno, Hayek riceve una laurea *honoris causa* dall'Universidad Nacional de Buenos Aires per i suoi successi nelle scienze umane e ha l'opportunità di discutere con molti ufficiali della Scuola Militare, fra cui Videla e Galtieri (che sarà dittatore e presidente dal 1981 al 1982). Come già avvenuto rispetto all'invito in Cile, Hayek non esita ad accettare di recarsi a Buenos Aires anche se alcuni dei membri delle due istituzioni che lo ospitano hanno ruoli di spicco nella dittatura di Videla. Durante la sua visita in Argentina e al suo ritorno non esprime riserve sulle violazioni dei diritti umani o sulla sospensione delle libertà individuali imposta dalla giunta. Si veda A. Farrant, E. McPhail, S. Berger, Preventing the “Abuses” of Democracy: Hayek, the “Military Usurper” and Transitional Dictatorship in Chile? In «American Journal of Economics and Sociology», vol. 3, n. 71, 2012, pp. 513–538, p. 521.

<sup>1263</sup> *SOMOS*, 25 Novembre 1977, pp. 32–36, p. 33.

<sup>1264</sup> Per un'analisi delle critiche rivolte da Alsogaray e altri neoliberali alla gestione economica del PRN da parte di Martínez de Hoz si veda: M. A. Vicente, *¿TÚ TAMBIÉN, BRUTO?». Críticas liberales a un modelo liberal: el plan de*

del ciclo processista, causata dall'interventismo economico. Come vedremo meglio nel paragrafo successivo, l'opportunità che si era schiusa il 24 marzo 1976 di realizzare le riforme fondamentali che il paese stava aspettando era stata sprecata, secondo Alsogaray, in favore della riproposizione di un sistema statalista. Il Ministero della Pianificazione, voluto nel 1976 dai settori nazionalisti (ma durato appena un anno), è ai suoi occhi «uno strumento di dirigismo» e una pericolosa porta verso il socialismo: «la pianificazione economica, con qualsiasi aggettivo la si definisca - democratica, indicativa, parziale, volontaria, ecc. - significa sempre avanzare verso il totalitarismo collettivista»<sup>1265</sup>. Alsogaray condanna l'eccessiva emissione di moneta, causa diretta dell'inflazione, e la totale inefficacia di una «politica economica pragmatica e graduale di fronte all'inflazione». Durante una conferenza dedicata a Jacques Rueff, tenuta alla Borsa del Commercio di Buenos Aires nel 1978, Alsogaray paragona le condizioni argentine a partire dal colpo di stato del marzo 1976 alle condizioni della rinascita economica francese del 1958 sotto il generale De Gaulle. L'Argentina non è riuscita, diversamente dalla Francia, a ridurre l'inflazione; aveva impedito la disoccupazione, ma al costo della caduta dei salari reali. Il successo nell'impresa poteva essere garantito solo dall'esecuzione dei dettami di Rueff, cioè evitando l'approccio gradualista adottato da Martínez de Hoz e implementando insieme tutte le misure necessarie: «tagliare inesorabilmente le spese, costi quel che costi» e «senza paura del costo sociale»<sup>1266</sup>. Nel corso degli anni il regime rimane a suo avviso lontano dall'ortodossia neoliberale e finisce per assumere un profilo «dirigista e inflazionista», dando così luogo all'espansione del credito gestito dallo Stato e un aumento esorbitante del debito esterno, che alla fine del periodo dittatoriale arriva a 44 milioni di dollari<sup>1267</sup>. In un articolo pubblicato su *La Prensa* il 31 luglio 1977, Alsogaray scrive: «mentre combattiamo il 'nemico', dobbiamo offrire le nostre soluzioni. Queste devono ispirarsi ai principi liberali immanenti e permanenti della Costituzione Nazionale del 1853, applicati secondo i moderni criteri sociali e il progresso della scienza economica».

---

*Martínez de Hoz según Alsogaray, Benegas Lynch y García Belsunce en La Prensa (1976-1981)*, in «*Questión*», vol. 1, n. 32, 2011, pp.1-14.

<sup>1265</sup> *La Prensa* 14/11/76.

<sup>1266</sup> A. C. Alsogaray, *Jacques Rueff: Realizador y Profeta*, in *En homenaje a la memoria y obra del profesor Jacques Rueff*, ciclo di conferenza alla Borsa del Commercio di Buenos Aires, pp. 28-29

<sup>1267</sup> Alsogaray fa parte degli intellettuali neoliberali tradizionali che rivolgevano critiche agli evidenti 'patti' che il ministro fece con alcuni settori militari per rendere il piano politicamente praticabile. Le loro critiche non erano dirette contro il neoliberalismo, ma solo - nel caso dei discorsi contro la riforma finanziaria - contro una delle sue correnti, il monetarismo della Scuola di Chicago. Questa questione è rilevante perché, quando negli anni '80 i neoliberali tradizionali vengono accusati di aver sostenuto il PRN, essi risponderanno che non hanno mai fatto parte dei cosiddetti "Chicago boys" e che, pertanto, le loro idee non devono essere incolpate del fallimento, che fu dovuto - tutti - a un misto di monetarismo e dirigismo (cfr., per esempio, García Belsunce, 1982). Tuttavia, la loro lotta contro alcuni punti specifici del PRN (come la crescita della spesa pubblica, attraverso l'indebitamento o il piano di svalutazione) non deve nascondere il loro accordo generale con l'orientamento di Martínez de Hoz, né l'approvazione con cui ricevettero la sua politica di congelamento dei salari, che arrivò a "mettere i lavoratori al loro posto". Si veda S. Morresi, *Neoliberales antes del Neoliberalismo*, cit., p. 338.



Per Alsogaray non si potevano legittimare soluzioni intermedie, bisognava prendere sul serio «il correlato fra ordine economico e ordine politico, come indicavano Von Mises e Von Hayek»<sup>1268</sup> e applicare l'economia di mercato, destinando prestiti alla produzione, tagliando le spese pubbliche, colmando il deficit di bilancio per evitare la disoccupazione massiva, il caos dovuto all'inflazione e il disordine sociale cui stavano portando le scelte dirigiste del Ministro. Se per il piano economico implementato da Martínez de Hoz ha un giudizio molto critico, tanto da negare perfino che si sia trattato di un progetto «liberale», manifesta invece il suo appoggio, prima e durante il *Proceso de Reorganización Nacional*, alla cosiddetta «lotta antisovversiva» condotta dalle Forze armate. Già nel 1962 aveva suggerito al fratello, allora sottosegretario presso il Ministero della Guerra, di rinforzare l'equipaggiamento dell'esercito e dare priorità alle armi destinate alla guerra antisovversiva. La *guerrilla* urbana e rurale che divampa a partire dal 1970 costituisce a suo avviso «una dichiarazione di guerra alla società argentina»<sup>1269</sup>. Le Forze armate si sono, così, trovate costrette a rispondere a guerriglieri che seguivano «il cammino della distruzione e della violenza» agendo «clandestinamente e criminalmente, senza considerazione della popolazione civile». Sebbene avesse ampiamente sottoscritto la «libertà intellettuale» e «la libertà d'azione nei limiti tracciati dallo Stato di diritto»<sup>1270</sup>, era stata per lui proprio l'eliminazione (fisica) della «sovversione» ad aver reso «possibile il ritorno delle forze democratiche». Come già aveva affermato Mises, riferimento importante per Alsogaray, rispetto ai disordini sociali che attraversavano la «Vienna Rossa»: di fronte ai «nemici della società» e delle sue fondamenta, lo Stato ha il dovere di «fare uso di coercizione e violenza» allo scopo di «impedire loro l'affossamento dell'ordine sociale»<sup>1271</sup>. L'azione repressiva dei militari era, dunque, un doveroso atto di difesa, che rispondeva, sottolinea Alsogaray, a un decreto governativo emesso già nel 1975 da Isabel Martínez de Peron. Si poteva dunque «discutere sui metodi, ma non sulla legittimità della repressione delle Forze armate»:

«Questi metodi sono stati improvvisati e hanno dato anche luogo ad abusi ed eccessi, ma sono totalmente false le accuse di genocidio e terrorismo di Stato, cui diede voce una campagna internazionale per i diritti umani contro militari che obbedirono a un ordine presidenziale di abbattere il nemico e che salvarono il paese da una catastrofe come quella castrista»<sup>1272</sup>.

Sebbene le Forze armate abbiano commesso degli errori – innanzitutto non riuscendo a prevedere la gravità dei disordini sociali e trovandosi quindi a ricorrere a una violenza brutale e disorganizzata -

---

<sup>1268</sup> *La Prensa*, 9/4/1978

<sup>1269</sup> A. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 122.

<sup>1270</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>1271</sup> L. V. Mises, *Liberalismo*, cit., p. 69.

<sup>1272</sup> A. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit., p. 124.

era necessario per Alsogaray un loro riconoscimento pubblico in quanto istituzione fondamentale per fare da scudo al paese contro la costante latente minaccia posta dalla sinistra totalitaria. Andava quindi reso chiaro che, tra il 1976 e il 1983, esse avevano generalmente agito correttamente, dentro un quadro costituzionale, anche se alcuni dei loro membri avevano commesso crimini contro l'umanità. Fu, infatti, proprio il loro «attaccamento alle forme costituzionali» a permettere la difesa della società civile, il consolidamento della democrazia e la riconciliazione sociale. Per questo le riforme promosse da Raul Alfonsín, primo presidente democratico dopo l'ultima dittatura, volte a sottoporre a processo i militari che avevano condotto la guerra antisovversiva venivano lette da Alsogaray come una concessione populista a «riprovevoli interessi politici e ideologici»<sup>1273</sup> di una sinistra che, denunciando il «terrorismo di Stato» reclamava giustizia sommaria. La commissione preposta alle indagini (la CONADEP) aveva redatto un documento animato solo da «spirito di vendetta»: per questo Alsogaray si schiera a favore di un progetto di «autoamnistia militare», sostenendo che la legge sia necessaria per la reale pacificazione sociale e che meriti di essere appoggiata nonostante il suo contenuto non sia del tutto corretto, poiché ripeteva l'errore fatto nel 1973 di liberare i sovversivi imprigionati.

L'ammissione dell'eccezione dittatoriale come strumento "costituzionalizzato" dell'ordine neoliberale mostra l'insufficienza disciplinare della democrazia limitata e del mercato. La *guerra sucia*, e più generalmente, la dittatura è, diversamente dal governo totalitario, una risposta legittimata costituzionalmente e giustificata politicamente perché volta a eliminare la violenza politica che ostacola l'ordine che essa intende ripristinare. Per lo Stato e le Forze armate viene, quindi, rivendicato un «diritto alla violenza»<sup>1274</sup> teso a salvaguardare l'immunità collettiva dal germe della sovversione e al contempo ad affermare un preciso ordine economico e politico. Quest'ultimo deve riaffermare l'ordine repubblicano plasmato attorno alla metà del XIX secolo e insieme articularlo con l'economia di mercato. Come già visto, la Repubblica non è richiamata in quanto modello di partecipazione dei singoli alla vita politica, ma in senso kantiano, essa indica piuttosto il governo legittimo, cioè lo Stato di diritto in cui vigono la Costituzione e la separazione dei poteri. A riprova di un mancato riferimento ai meccanismi repubblicani di partecipazione alla comunità politica c'è il fatto che a difesa della libertà della Repubblica non sono poste milizie popolari, bensì di una struttura separata e verticale, l'Esercito, che entra in gioco per impedire che in mano d'altri il governo degeneri in regime populista o totalitario. Prendendo in prestito il termine coniato da Quentin Skinner, si potrebbe addirittura

---

<sup>1273</sup> Ibid., p. 127.

<sup>1274</sup> F. Tomasello, *La violenza. Saggio sulle frontiere del politico*, Roma, Manifestolibri, 2015, p. 15.

parlare di «repubblicanesimo strumentale»<sup>1275</sup>, usato per preservare la libertà dal potere arbitrario e impedire che la sicurezza e la proprietà privata siano messe in discussione.

### **3. Il neoliberalismo pragmatico. Martínez de Hoz, la finanziarizzazione dell'economia e la negoziazione con i militari**

L'analisi del pensiero di José Alfredo Martínez de Hoz, Ministro dell'Economia del regime dittatoriale di Videla, permette di individuare un secondo tipo di discorso neoliberale che circola in Argentina negli anni Settanta e che può essere qualificato come «neoliberalismo pragmatico». La natura «pragmatica» è data dalla sua immediata destinazione alle politiche di governo, ma anche dall'uso strategico del potere disciplinare del regime dittatoriale, che ne determina una disposizione ad accogliere un approccio gradualista alla trasformazione neoliberale dell'economia del paese, la quale rimane, però, il fine ultimo. L'esame dei principi teorici sottesi alle politiche poi implementate da Martínez de Hoz consente, dunque, di comprendere in che modo il neoliberalismo argentino si sia effettivamente misurato con l'ipotesi dittatoriale e in che modo essa abbia modificato alcuni tratti «neoliberali ortodossi» del suo pensiero.

La priorità del governo militare insediatosi al potere nel 1976 è il ristabilimento dell'ordine sociale mediante la neutralizzazione della cosiddetta «sovversione», la dissoluzione delle masse come soggetto politico e il disciplinamento tanto della classe operaia e quanto della piccola imprenditoria abituata a vivere dei favori dei governi populistici. Obiettivo del regime è, dunque, la costruzione di un «sistema di dominio stabile» che permetta di applicare misure economiche e sociali più drastiche, capaci di ridefinire le condizioni di accumulazione del capitalismo argentino<sup>1276</sup>. L'«*equipo económico*» che forma il Ministero dell'Economia sotto la guida di Martínez de Hoz si compone di intellettuali neoliberali «tradizionali» e di cosiddetti «tecnocrati», cioè giovani economisti spesso formati nelle università statunitensi di Harvard, Chicago o nel MIT<sup>1277</sup>. Alcuni fra questi ultimi sono figli del progetto<sup>1278</sup> avviato nel 1962 tra l'Università Cattolica del Cile, l'Università di Chicago e

---

<sup>1275</sup> Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Si veda anche P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997; J. F. Spitz, *La liberté politique: Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

<sup>1276</sup> U. Quiroga, *El tiempo del "Proceso"*, cit., p. 63.

<sup>1277</sup> I neoliberali «tecnocrati» o «pragmatici» trovano nella dittatura il contesto in cui mettere a frutto il proprio capitale intellettuale acquisito all'estero, senza per questo presentarsi come ideologi della dittatura, ma preferendo piuttosto il ruolo di «tecnici», proprietari di un sapere esperto oggettivo e libero da ideologie. Per loro il cambiamento e il progresso erano una necessità ineludibile soprattutto perché nel «mondo sviluppato» erano già avvenuti. Dopo la dittatura, di fronte alla cattiva fama della Forza Armata, i pragmatici si presentarono come gruppo nuovo e senza vincoli con i militari, diversamente dai tradizionali. Si veda G. Beltran, *Los intelectuales liberales*, cit., pp. 41-43.

<sup>1278</sup> J. C. de Pablo, *La escuela de Chicago en Argentina*, CEMA Working Papers: Serie Documentos de Trabajo. 460, Universidad del CEMA, 2011.

l'Università Nazionale di Cuyo (Argentina) per costruire un polo di formazione neoliberale a Mendoza, secondo il modello cileno dei «Chicago boys». L'esperimento non è comparabile con quello cileno perché la diffusione e l'influenza delle idee della scuola di Chicago in Argentina è molto minore, tuttavia, alcuni degli economisti che si sono formati lì hanno poi influito sull'approccio monetarista adottato a partire dal 1977-1978<sup>1279</sup> dal regime rispetto alle politiche finanziarie e antinflazionistiche. Sebbene i «tecnocrati» neoliberali abbiano interessi diversi da quelli dei neoliberali «tradizionali», essi condividono la diagnosi della crisi, individuando nello Stato e nei sindacati le due cause principali dei problemi economici. Così pure, hanno come riferimenti comuni autori come Hayek, Mises, Erhard, Rueff e concordano su una serie di obiettivi e proposte concrete come le privatizzazioni e la liberalizzazione del mercato. Infine, condividono un certo scetticismo rispetto al funzionamento della democrazia argentina e la convinzione della necessità di mettere al centro dell'ordine sociale la libertà individuale e la proprietà privata<sup>1280</sup>.

La convergenza all'interno del regime di economisti neoliberali e militari, con tradizioni politiche ed economiche molto distanti fra loro, si deve a una comune esigenza di ristabilire ordine e di servirsi, a questo scopo, di uno Stato autoritario. La significazione data da neoliberali e militari ad entrambi i concetti – ordine e Stato autoritario – può convergere sotto alcuni aspetti, ma non è coincidente. In particolare, per Martínez de Hoz l'ordine è prodotto dalla riorganizzazione del sistema economico attraverso i meccanismi che regolano il mercato, cioè la concorrenza e i prezzi. Per produrre l'adeguamento degli individui a tale ordine e, dunque, per incentivare lo sforzo, l'iniziativa, l'investimento e il consumo, è necessario stimolare la libertà individuale e al contempo regolarla. La libertà di impresa promossa dal mercato deve infatti darsi, per Martínez de Hoz, responsabilmente e nel rispetto della «struttura sociale gerarchica». Anche nel caso dei militari l'ordine prevede un impianto gerarchico, istituito però da un mandato autoritario incaricato di reprimere ogni forma di dissenso. In entrambi i casi, la produzione d'ordine richiede la rimozione di soggetti collettivi e l'imposizione di una disciplina individuale. Ciò che mostra la dottrina di Martínez de Hoz è che affinché l'ordine di mercato si affermi sul sistema peronista, si conservi e si riproduca, non bastano le privatizzazioni, la decentralizzazione dello Stato, la modernizzazione del settore pubblico e la sua

---

<sup>1279</sup> La riforma finanziaria del 1977 fu seguita da una successione di tre politiche monetariste destinate a controllare l'inflazione: una politica monetaria ortodossa (da giugno 1977 ad aprile 1978), basata su una contrazione della base monetaria; una politica mirata a smorzare le aspettative inflazionistiche (da maggio a dicembre 1978); e l'approccio monetario alla bilancia dei pagamenti (da gennaio 1979 a febbraio 1981), in cui la riforma finanziaria convergeva con l'apertura esterna nei mercati dei prodotti e dei capitali. Si veda E. M. Basualdo, *The Legacy of Dictatorship: The New Pattern of Capital Accumulation, Deindustrialization, and the Decline of the Working Class*, in H. Verbitsky, J. P. Bohoslavsky, *The Economic Accomplices to the Argentine Dictatorship*, cit., pp. 75-90, p. 84.

<sup>1280</sup> S. Morresi, *Neoliberales antes del Neoliberalismo*, in S. Frederic, G. Soprano (a cura di), *Construcción de escalas en el estudio de la política*, Buenos Aires, 2009, pp. 321-350.

trasformazione in senso imprenditoriale. C'è bisogno, invece, di un supplemento d'autorità che renda quest'ordine, e i «sacrifici» che esso richiede, incontestabili. Se concetti conservatori come ordine, responsabilità, gerarchia e disciplina sono per Martínez de Hoz l'altra faccia della libertà promessa dal mercato, l'autoritarismo è ciò che garantisce il loro rispetto. In questo senso, il potere coercitivo è usato strategicamente, in particolare sui luoghi di lavoro, per assicurare quell'ordine e quelle gerarchie che rendono possibile l'efficace funzionamento dell'economia di mercato. Se da un lato, dunque, il ricorso allo Stato autoritario rappresenta per Martínez de Hoz la condizione politica del dispiegarsi delle misure economiche neoliberali, dall'altro tale vincolo comporta una mediazione con una struttura che mantiene, per i militari, la funzione di garante non della concorrenza, ma della sovranità nazionale e dello sviluppo produttivo del paese. Come vedremo, quindi, alla prova dei fatti il pragmatismo neoliberale di Martínez de Hoz mostra, da una parte, la mancata autosufficienza del mercato nel riprodurre il proprio ordine e la conseguente necessità di un'infrastruttura coattiva, dall'altra l'inevitabile accettazione di operazioni che ritardano o ostacolano il suo stesso sviluppo.

Martínez de Hoz appartiene ai cosiddetti «intellettuali tradizionali». È nato nella provincia di Salta nel 1925 da una famiglia che arriva nel paese già nel XVIII secolo, ha fra i suoi membri il primo *Regidor* e Sindaco del Cabildo di Buenos Aires e partecipa alla fondazione della Società Rurale Argentina, l'istituzione aristocratica e conservatrice più rilevante nel paese. Martínez de Hoz studia legge alla Facoltà di Diritto e Scienze sociali dell'Università di Buenos Aires, dove diventa professore di Legge agraria e mineraria fino a quando viene esonerato dal peronismo nel 1973. Prima di diventare Ministro dell'Economia di Videla, ricopre lo stesso incarico durante il governo militare di José María Guido, di cui era stato in precedenza Segretario dell'Agricoltura e dell'Allevamento e, durante la *Revolución Libertadora*, ha un incarico, a livello provinciale, presso il Ministero dell'Economia. Oltre all'attività agroalimentare della sua famiglia, Martínez de Hoz dirige diverse aziende, tra cui quella di cui è responsabile all'epoca dell'ultimo colpo di stato di Videla, l'acciaieria Acindar. È presidente dell'Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresas e dell'Ateneo de la Juventud Democrática Argentina (AJDA) ed è membro dell'esclusivo Demos Club, creato nel 1946. Partecipa anche al *Grupo Azcuénaga*, formatosi attorno a Jaime Perriau, ferreo antiperonista, avvocato e Ministro della Giustizia del generale Levingston. Il gruppo costituisce uno dei principali circuiti intellettuali che danno supporto teorico e pratico al *Proceso de Reorganización Nacional* e discutono il piano economico dello stesso Martínez de Hoz. È proprio questo piano il catalizzatore della ristrutturazione economica e sociale della società argentina condotta dall'ultima dittatura.

In *Bases para una Argentina moderna. 1976-80*, scritto alla fine del suo mandato interno alla dittatura di Videla, Martínez de Hoz dà conto delle «idee, i principi, gli orientamenti su cui si è fondata l'azione sviluppata [dal Ministero dell'Economia], i mezzi strumentali scelti, le difficoltà incontrate, gli sforzi

per superarli»<sup>1281</sup>. Si tratta, cioè, al contempo di un reso conto del piano economico realizzato e della sua giustificazione teorica. Se durante la *Revolución Libertadora* e la *Revolución Argentina* teorici e politici neoliberali, come Alsogaray, avevano già tentato di offrire piani economici a regimi militari al fine di fare dell'economia di mercato un paradigma di governo, il volume di Martínez de Hoz permette di vederne il primo esperimento se non del tutto riuscito, sicuramente portato avanti con tenacia durante entrambi i mandati di Videla. Quest'ultimo definisce, in apertura al libro, i principi illustrati da Martínez de Hoz validi e di costante attualità «perché ispirati alla difesa della libertà, che è il bene più prezioso che Dio ha conferito all'uomo».

Subito dopo il colpo di stato del 24 marzo 1976 Videla, utilizzando gli argomenti del «caos economico e sociale», della «sovversione terrorista» e della «dissoluzione della nazione», assicura che il suo governo avrebbe impiegato tutto il potere di cui disponeva per invertire la direzione in cui stava andando il paese e trasformarne le basi culturali e ideologiche. Il 2 aprile, Martínez de Hoz risponde al mandato trasformativo di Videla dichiarando, alla radio e in televisione, di voler fare «dell'impresa privata e del meccanismo del mercato il principio di base che orienta l'attività economica»<sup>1282</sup>.

Nell'intero saggio di Martínez de Hoz ricorre l'idea di una «cura economica» che possa rimediare a una «crisi di tremenda gravità» mediante una «ristrutturazione» che apporti «trasformazioni profonde», «strutturali». Si tratta, cioè, per Martínez de Hoz di applicare un «altro modello sul quale costruire la grandezza della nazione»<sup>1283</sup>:

«Per portare a termine questo obiettivo è necessario modificare le strutture dell'economia argentina, tanto nel settore pubblico quanto nel privato. Il cambiamento proposto è molto profondo; non basta un semplice processo d'ordinamento della società, ma bisogna trasformare le norme e la cornice istituzionale, amministrativa e imprenditoriale, politiche, metodi, costumi, fino alla stessa mentalità degli agenti economici privati e pubblici»<sup>1284</sup>.

Il nuovo modello deve risanare un paese in crisi. Per questo, il benessere economico che il regime intende assicurare al paese non può prescindere dal benessere spirituale e l'economia deve essere «orientata dall'etica»<sup>1285</sup>. Martínez de Hoz riprende, in parte, la lettura decadentista della fase precedente al golpe diffusa fra intellettuali liberal-conservatori e imprenditori. Questi ultimi identificavano all'inizio della dittatura, sulle pagine dei quotidiani *La Nación* e *La Prensa*, la

---

<sup>1281</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, Buenos Aires 1981, p. 9.

<sup>1282</sup> *Clarín*, 2/4/1976.

<sup>1283</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 242.

<sup>1284</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1285</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 16.

minaccia alla stabilità del paese non più tanto nei gruppi di guerriglieri<sup>1286</sup> - molto indeboliti nella loro capacità militare – quanto piuttosto nel modo in cui la società era stata organizzata a partire dagli anni Quaranta<sup>1287</sup>. Nell'ideale dell'indipendenza economica, nell'economia incentrata sull'«industrializzazione sostitutiva delle importazioni»<sup>1288</sup> e nel dirigismo economico non venivano più individuati i pilastri della sovranità nazionale, ma le cause principali che hanno portato il paese alla deriva<sup>1289</sup>. Secondo questa lettura, era necessario porre fine alla sovversione e al populismo cambiando alla radice il sistema economico e riportando un nuovo ordine, dove l'autorità fosse rispettata in fabbrica come nella vita politica e dove vigessero i valori della morale cristiana. Il modello che, secondo gli intellettuali liberal-conservatori, andava ripreso era quello che aveva dato all'Argentina un'economia dinamica e una repubblica stabile, cioè quello dell'epoca liberal-conservatrice di fine Ottocento. Una nuova «*generación del '80*», cioè la generazione, come si è detto, che diede forma alla Costituzione nazionale, avrebbe dovuto prendere le redini del paese

---

<sup>1286</sup> Sull'onda della rivolta operaia e sindacale del 1969 contro il generale Onganía, il *Cordobazo*, si era iniziata a diffondere l'idea che l'Argentina fosse matura per una profonda trasformazione sociale. Nel maggio 1970 i *montoneros*, organizzazione clandestina della sinistra peronista, sequestrano e uccidono l'ex presidente Aramburu e fino al 1973 reclutano migliaia di simpatizzanti e leve per azioni armate. Insieme ai *montoneros* molte altre organizzazioni, che nei sindacati, nelle *villas*, nelle università avevano alimentato le aspirazioni rivoluzionarie e costretto il regime militare a ritirarsi dopo il 1969, illudono molte persone che il ritorno di Perón avrebbe aperto la via a una democrazia popolare peronista o socialista. Il peronismo aveva però molte anime, alcune delle quali in totale opposizione alle tendenze rivoluzionarie, tanto che, di fronte al disordine sociale in corso, agli occhi dei conservatori e dei militari il ritorno di Perón appariva, paradossalmente, come un potenziale strumento di governo del caos. In effetti, tornato al potere, Perón propone un patto sociale con sindacati e imprenditori e un accordo fra partiti al fine conciliare le diverse anime del suo movimento. Entrambi gli accordi risultano effimeri e incapaci di placare i conflitti aperti, interni persino al peronismo stesso. Perón, del resto, permette alla destra del suo partito di usare le risorse dello Stato e l'aiuto della polizia e dell'esercito per organizzare bande armate, fra cui la più violenta è la nota «Tripla A» (Alianza Anticomunista Argentina) guidata dal ministro José López Rega, che in quegli anni uccidono centinaia di militanti e dirigenti di sinistra, attivisti sindacali e simpatizzanti dei *montoneros*. Il governo giustizialista diventa così un campo di battaglia dove i conflitti politici vengono gestiti, in buona misura, attraverso attentati e omicidi. La morte di Perón nel luglio del 1974 e la successione di Isabel, sua vedova, contribuiscono ad esacerbare il conflitto sociale: lo scontro armato messo in piedi da Forze armate, dirigenti sindacali, imprenditori da una parte e organizzazioni guerrigliere dall'altra producono fra il 1975 e il 1976 circa 200 morti, mentre l'inflazione raggiunge nel 1976 il 566% e le due figure più rappresentative del peronismo, il ministro López Rega e il segretario della CGT, Casildo Herrera, lasciano il paese. Se la proscrizione aveva dimostrato di essere insufficiente per eliminare il peronismo dalla scena politica e scoraggiare la sua capacità di mobilitazione di massa, era allora necessario attaccare le strutture socioeconomiche che avevano reso possibile il successo giustizialista. I militari si presentano con la «funzione di garanti dell'unità e dell'ordine della nazione» incaricati di ristabilire le istituzioni repubblicane. Quando il 24 marzo 1976 la giunta militare prende il potere, dichiara di voler assicurare «la sicurezza nazionale, eliminando la sovversione e le condizioni che favoriscono la sua esistenza». La responsabilità assunta con il golpe richiede «il severo esercizio dell'autorità al fine di sradicare definitivamente i vizi che affettano il paese» per poter così restaurare una democrazia repubblicana e federale. Per una lettura dei documenti politica dei *Montoneros* si veda P. Sorbi, V. Sparagna (a cura di), *Per la rivoluzione argentina*, Roma, Savelli, 1975.

<sup>1287</sup> M. Heredia, *Economic Ideas and Power during the Dictatorship*, cit., p. 53.

<sup>1288</sup> Si può collocare l'attuazione di questo modello di sviluppo, volto a soddisfare la domanda interna stimolando il potere d'acquisto dei consumatori nazionali, all'epoca della crisi internazionale che seguì la Grande Depressione del 1929. I prezzi dei prodotti esportati dall'Argentina sono scesi bruscamente a causa della diminuzione della domanda dovuta alla recessione. Di conseguenza, i settori più potenti dell'Argentina (allevatori di bestiame e uomini d'affari) decisero di sostituire il modello agro-esportatore, che aveva avuto molto successo tra il 1850 e il 1929, con un modello che potesse far fronte alla forte contrazione della produzione e dell'occupazione. Per un quadro sul modello economico ISI si veda F. A. Bonfanti, *Análisis del modelo de Industrialización por substitución de importaciones en América Latina y Argentina. Una mirada hacia la realidad industrial actual en Argentina*, in «Revista Geográfica Digital», Facultad de Humanidades, Vol. 12, n. 24. luglio - dicembre 2015, pp. 1-17.

<sup>1289</sup> S. Gerchunoff, *Intelectuales neoliberales de la economía durante la última dictadura argentina*, cit., p. 214.

unendo «tradizione e innovazione»<sup>1290</sup> e istituendo una democrazia limitata, “pluralista” ma con restrizioni al comunismo e al populismo. Rispetto a quest’analisi liberal-conservatrice, Martínez de Hoz condivide l’identificazione delle cause della crisi argentina e l’approccio *ordenancista* – disciplinare – per risanare l’economia del paese, ma non si limita a riesumare il vecchio liberalismo.

«In un'economia avanzata, inserita in un sistema politico di libertà, deve esistere un sistema oggettivo che premi lo sforzo e l'iniziativa individuale, il lavoro ordinato e disciplinato, il risparmio e l'investimento come base per la capitalizzazione. Al contrario, quando lo Stato assorbe ed elimina i rischi inerenti all'attività economica, incoraggia comportamenti contrari all'interesse generale, rinuncia alla crescita globale e indebolisce persino il suo stesso fondamento etico»<sup>1291</sup>.

È necessario cioè affermare una disciplina di mercato che permetta, tramite l’iniziativa individuale e il rispetto delle regole, di rendere profittevole l’«economia avanzata» neoliberale che egli intende implementare. Dal dopoguerra fino al 1976, l’economia argentina era stata attraversata, secondo il Ministro dell’Economia, da due tendenze principali: da un lato la nazionalizzazione dell’economia e delle funzioni che sarebbero spettate al settore privato, dall’altro dalla chiusura del mercato al commercio internazionale mossa da un’aspirazione autarchica e da una conseguente ampia industrializzazione. Queste tendenze avevano portato sia all’aumento della spesa pubblica e dell’inflazione, sia al blocco del meccanismo dei prezzi, che aveva smesso di «incanalare le risorse secondo la produttività del capitale e del lavoro». Impedendo, di fatto, il funzionamento della concorrenza, tanto la nazionalizzazione quanto l’isolamento economico avevano, per Martínez de Hoz, «ostacolato il processo di modernizzazione»<sup>1292</sup>.

Proprio alla luce di questa diagnosi, i due pilastri fondamentali su cui sono strutturate le principali linee d’azione del programma economico annunciato il 2 aprile 1976 sono «la funzione sussidiaria dello Stato e l’apertura dell’economia»<sup>1293</sup>, finalizzata a costringere i produttori a competere con l’industria straniera e a modernizzare, quindi, il sistema produttivo. Ad essi si sommano il federalismo economico e politico, la liberalizzazione del mercato e la sovranità del consumatore. Complessivamente, si tratta di opporre alla distribuzione discrezionale e arbitraria da parte di uno «Stato paternalista» un sistema di «regole generali» che, garantendo la concorrenza, premiano lo sforzo individuale e la libertà «esercitata responsabilmente»<sup>1294</sup>. Ciascun individuo, in quanto «membro del sistema produttivo» e consumatore, deve avere interesse, «per sé e per la propria

---

<sup>1290</sup> M. A. Vicente, *Los intelectuales liberal-conservadores argentinos en la última dictadura*, cit., p. 10.

<sup>1291</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 18.

<sup>1292</sup> Ibid., p. 23.

<sup>1293</sup> Ibid., p. 30.

<sup>1294</sup> Ibid., p. 17.



famiglia», a non perpetuare «attività inefficaci e inefficienti» e ad «adeguarsi costantemente alle necessità del progresso»<sup>1295</sup>. La riuscita di questa trasformazione strutturale richiede, dunque, da parte dei membri della società adesione e disciplina.

«Modernizzare» il sistema produttivo significa, per Martínez de Hoz, liberalizzare il mercato. La trasformazione delle strutture economiche di base comporta, infatti, l'eliminazione del controllo dei prezzi e dei cambi e, quindi, l'apertura al libero flusso di capitali e agli investimenti stranieri; l'abolizione di monopoli nell'esportazione di prodotti locali e la riduzione graduale delle tariffe di importazione; la riforma del sistema finanziario aprendolo alla concorrenza e liberandolo dell'eccessiva interferenza dello Stato nella destinazione del credito; l'eliminazione del controllo degli affitti, dei prezzi calmierati per i servizi pubblici e dei sussidi per alcuni settori economici; la liberalizzazione della contrattazione salariale sopra il livello minimo fissato dallo Stato<sup>1296</sup>. Tutto questo, però, non avviene grazie alla semplice rimozione della regolamentazione del mercato del lavoro e del mercato finanziario. La «concezione moderna» del ruolo dello Stato nell'economia, cioè la concezione neoliberale, non ne fa, infatti, un «semplice spettatore dell'azione economica che si svolge nella nazione», ma gli dà la «possibilità di intervenire direttamente quando una certa attività è richiesta ma non c'è possibilità o interesse privato a realizzarla»<sup>1297</sup>. Lo Stato, cioè, non è, per Martínez de Hoz, un semplice “guardiano notturno” del mercato ma ha l'onere di «determinare la direzione generale dell'economia attraverso gli strumenti della politica economica e finanziaria», lasciando, però, al settore privato la responsabilità dell'attività produttiva. La direzione conferita deve essere la stessa per tutto il paese, ma l'applicazione deve essere delegata, al fine di decentralizzare la gestione statale, a province e regioni. In questo modo, l'immediatezza di esecuzione da parte dell'autorità locale garantisce maggiore efficienza. Il «principio di sussidiarietà» stabilisce il principio generale che delimita l'intervento dello Stato e che regola il suo rapporto con la comunità e con gli enti privati. La sussidiarietà, infatti, riformula la relazione fra autorità statale e libertà degli individui presupponendo che delle attività di interesse generale se ne occupino direttamente i privati cittadini, mentre i pubblici poteri intervengono solo se le modalità di gestione introdotte non risultano adeguate al raggiungimento degli obiettivi fissati dal mercato. Per questo, per Martínez de Hoz, una delle chiavi per sovvertire il «paternalismo statale» è l'assunzione da parte delle comunità del costo della protezione individuale o settoriale. Per lo stesso principio, le imprese statali devono essere trasferite al settore privato e i servizi pubblici a enti privati o alle province e ai comuni. La «razionalizzazione» delle funzioni statali, volta a impedire spazi di azione arbitraria, ha comportato sostanzialmente due tipi di misure: alcune tese a ridurre le spese, altre a rendere più efficiente il settore pubblico. Il primo

---

<sup>1295</sup> Ibid., p. 31.

<sup>1296</sup> Ibid., pp. 70-71.

<sup>1297</sup> Ibid., p. 30.

obiettivo, quindi, richiedeva, per Martínez de Hoz, di riorganizzare e limitare gli investimenti pubblici incentivando le richieste di credito al fine di ridurre l'impatto immediato delle spese e insieme obbligare i dirigenti a misurarle responsabilmente in base alla loro capacità di pagarle. Le sovvenzioni a imprese statali mediante il Tesoro dovevano essere limitate, portandole così a pagare la quota necessaria alle loro attività attraverso il mercato finanziario. Per lo stesso motivo, si dovevano eliminare le cosiddette «tariffe politiche», cioè la diminuzione, «per motivi demagogici», dei costi di alcuni servizi compensati dal Tesoro. Il secondo obiettivo, invece, cioè rendere più efficiente il settore pubblico, è perseguito, da un lato, tramite la privatizzazione di alcuni suoi ambiti, in particolare il settore imprenditoriale e produttivo, ma, «auspicabilmente», anche dell'«istruzione, sanità, giustizia, sicurezza sociale e alcuni specifici servizi pubblici e opere infrastrutturali». Dall'altro lato, invece, la *ratio* della ristrutturazione dell'amministrazione pubblica è l'introduzione del principio della concorrenza e di incentivi a migliorare la propria resa. L'impresa deve sostituire la burocrazia e lo Stato deve assumere metodi simili a quelli degli enti privati per massimizzare i risultati<sup>1298</sup>. Per questo si è tentato di aumentare i salari al costo di una forte riduzione dei posti di lavoro, in modo da mantenere la «gerarchizzazione delle posizioni di alto livello», aumentare lo scarto rispetto alle categorie meno qualificate e fornire, così, «incentivi a migliorare la qualità del proprio lavoro»<sup>1299</sup>. Dal punto di vista delle politiche salariali, la condizione di possibilità degli aumenti<sup>1300</sup> è, per Martínez de Hoz, la «crescita della produttività». Il suo raggiungimento richiede l'«instaurazione dell'ordine», «il ristabilimento della struttura gerarchica nel campo del lavoro» e «l'incoraggiamento dell'assunzione di maggiori responsabilità»<sup>1301</sup>. L'imposizione di quest'ordine gerarchico e di questa disciplina<sup>1302</sup> sono, dunque, per Martínez de Hoz la preconditione della graduale liberalizzazione del

---

<sup>1298</sup> La logica che sta alla base dei metodi elaborati per trasformare lo Stato paternalista in Stato efficiente e imprenditoriale richiama quella della *Public Choice* e della Scuola di Virginia, che istituzionalizzano la concorrenza e lo spirito di impresa, inserendo dispositivi come l'individualizzazione della remunerazione, degli indicatori della performance lavorativa, la flessibilizzazione del personale per ottimizzare i risultati del settore pubblico. Si veda P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* La Découverte, Paris, 2009, pp. 377-389.

<sup>1299</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 42.

<sup>1300</sup> Di fatto, appena entrato in carica Martínez de Hoz congela i salari, che perdono il 40% del potere d'acquisto, riuscendo così a ridurre l'inflazione, e abbassa le barriere doganali per esporre i prezzi interni alla concorrenza dei beni importati. A muovere queste misure c'è la necessità sia di disciplinare innanzitutto gli operai, ma anche la borghesia imprenditoriale, forgiata negli ultimi decenni sotto l'ala protettiva dello Stato che aveva ostacolato quella sana concorrenza che ora bisognava stimolare. Si veda Canitrot, *La disciplina como objetivo de la política económica. Un ensayo sobre el programa económico del gobierno argentino desde 1976*, in «Desarrollo Económico», vol. 19, n. 76, gennaio - marzo, 1980, pp. 453-475, p. 474. Si veda anche M. J. de los Reyes, *La aplicación de las políticas neoliberales en la Argentina a partir de los años Setenta*, Documentos de trabajo no 17 del Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo, Buenos Aires, febrero de 2003.

<sup>1301</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 111.

<sup>1302</sup> Martínez de Hoz non fa riferimento esplicito, nel testo, ai metodi di ottenimento di questa disciplina, ma è necessario tenere conto che essa non è comprensibile se non la si lega ai metodi repressivi messi in atto dalla dittatura sui posti di lavoro. L'imposizione di un nuovo regime di accumulazione passa infatti per la volontà della classe imprenditoriale di «distruggere l'identità nazionale dei settori popolari che si esprimeva nel peronismo», avviando l'eliminazione di militanti e organizzazioni dei lavoratori e l'interruzione dell'industrializzazione sostitutiva, smantellando impianti e licenziando molto personale<sup>1302</sup>. Nei primi due anni della dittatura di Videla si assiste a un repentino il crollo dei salari, con la *Ley de Contrato de Trabajo* vengono tagliati posti di lavoro e intensificato il loro ricambio costante. Le condizioni di lavoro

sistema salariale. A questo scopo devono essere eliminati gli aumenti collettivi autorizzando, invece, «il sistema del libero mercato» e i cosiddetti «margini di flessibilità»<sup>1303</sup>, cioè aumenti rispetto al salario minimo fissato dallo Stato in base alle quote di produttività. Si tratta di un sistema che aspira ad aumentare l'efficienza dei lavoratori facendone non meri dipendenti, ma imprenditori. Questo cambio di mentalità non deve, secondo Martínez de Hoz, avvenire solo sul piano della produzione, ma anche su quello del consumo. Il destinatario della produzione economica è, a suo avviso, il «consumatore» non solo in quanto «promotore della domanda», ma anche come «agente della selezione e padrone del mercato»<sup>1304</sup>. Per questo al consumatore deve essere riservato un sistema di «educazione e orientamento»<sup>1305</sup> che possa aumentare la sua libertà agevolandolo nel prendere decisioni individualmente non solo sul mercato, ma anche «rispetto alla salute, all'educazione, all'arte, all'ozio». Gli strumenti di lettura dei meccanismi economici che danno forma al mercato permettono all'individuo di parteciparvi attivamente e di sentirsi responsabile dell'andamento del sistema economico e finanziario. Ciascuno deve «adattarsi alle nuove regole del gioco» del mercato aperto concorrenziale iniziando a «identificarsi con il consumatore». Per ottenere un reale cambiamento di mentalità è necessario, per Martínez de Hoz, rimuovere il sindacato o la classe operaia come soggetto collettivo, e trasformare l'individuo in consumatore o investitore<sup>1306</sup>. Si tratta, dunque, di far introiettare a ciascuno l'abitudine al risparmio, il calcolo, la scelta delle priorità e la responsabilità nel consumo. La riduzione dell'individuo a consumatore permette inoltre, di calcolare, secondo il paradigma monetarista<sup>1307</sup>, prevedere le condotte e, dunque, di avere un controllo molto maggiore sugli individui.

L'abitudine al risparmio e all'investimento è incentivata anche dalla riforma finanziaria<sup>1308</sup> promossa da Martínez de Hoz ed elaborata da Adolfo Diz (laureato presso l'Università di Chicago e nominato

---

peggiorano drasticamente perché vengono ridotti i controlli sulla salubrità, la sicurezza, l'igiene, le protezioni nelle fabbriche, impedendo parallelamente di condurre proteste e moltiplicando le misure sanzionatorie e disciplinari. E. M. Basualdo, *Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina. Notas sobre el transformismo argentino durante la valorización financiera (1976-2001)*, cit., p. 30.

<sup>1303</sup> Ibid., p. 112.

<sup>1304</sup> Ibid., p. 121.

<sup>1305</sup> A tale scopo, le informazioni per i consumatori vengono fornite da regime attraverso la radio e la TV, così come i risultati di indagini quotidiana sui prodotti di consumo di massa in diversi quartieri di Buenos Aires, fornendo una guida per valutare i prezzi a capire il grado di variazione dei prezzi che esisteva tra gli stessi prodotti nella stessa zona. Il progetto aveva anche prodotto dei cortometraggi diffusi in TV e nei teatri e nei cinema con una campagna nominata «*Un cambio de mentalidad*».

<sup>1306</sup> D. Fridman, *La creación de los consumidores en la última dictadura argentina*, in «Revista Apuntes de investigación del CECYP», vol. 12, n. 14, pp. 71-92, p. 82.

<sup>1307</sup> A partire dagli anni trenta la Scuola di Chicago rivendica di offrire soluzioni di mercato che proteggono e beneficiano il consumatore. A partire dagli anni Cinquanta, invece, la figura del consumatore efficiente permette una nuova comprensione del mercato che svincola i principi di efficienza, utilità e crescita dalla promozione della democrazia e del comportamento morale. Si veda N. Olsen, *The Sovereign Consumer. A New Intellectual History of Neoliberalism*, London, Palgrave MacMillan, 2019, pp. 105-140.

<sup>1308</sup> Per un quadro della riforma finanziaria promossa nel 1977 si veda F. Marongiu, *La reforma del sistema financiero argentino de 1977 como factor fundamental para la instauración del modelo económico neoliberal en la Argentina*,

presidente della Banca Centrale), dal Ministro stesso considerata «come una delle riforme più importanti e rivoluzionarie realizzate»<sup>1309</sup>. La riforma, coniugando l'apertura commerciale con la liberalizzazione del mercato finanziario e la contrazione monetaria, mira a sfruttare la liquidità internazionale per attirare capitali nel paese eliminando tre problemi caratteristici del settore finanziario argentino: l'assenza di capitali esteri; i tassi di interesse inferiori rispetto al tasso di inflazione fissati dallo Stato per aiutare le imprese; il predominio della banca pubblica nella definizione delle priorità economiche. La riforma prevede infatti una rapida liberalizzazione dei tassi di interesse e una graduale eliminazione delle restrizioni all'ingresso e all'uscita dei capitali<sup>1310</sup>. Anche in questo caso viene introdotta e incoraggiata la concorrenza fra istituzioni finanziarie, autorizzate a raccogliere depositi per conto proprio e non della Banca Centrale e a determinare i tassi di interesse e i termini dei crediti concessi. Il regime di cambio noto come «*tablita*»<sup>1311</sup> imposto alla fine del 1978 fissa il prezzo del dollaro e porta l'inflazione locale in linea con l'inflazione internazionale attraverso la determinazione anticipata di alcuni prezzi e attraverso incentivi. Se in un primo momento gli alti tassi di interesse, sommati al tasso di cambio fisso, agevolano l'indebitamento internazionale (fortemente incoraggiato dal Fondo Monetario Internazionale) e con esso l'accumulazione di riserve nella Banca Centrale, alla fine del 1979 l'aumento dei prezzi produce svalutazione, cui il governo risponde continuando cioè a indebitarsi e a garantire i depositi attraverso le riserve<sup>1312</sup> interne del paese<sup>1313</sup>. Martínez de Hoz riconosce le difficoltà nell'applicazione della riforma a causa delle difficoltà degli istituti finanziari ad adeguarsi a un mercato finanziario strutturalmente trasformato, alla loro gestione «irresponsabile» e «imprudente» del credito e alla lentezza della pubblica amministrazione nell'aggiornare i nuovi strumenti tecnologici volti a migliorare il sistema di supervisione degli istituti finanziari.

---

discusso presso il «Primer Congreso Latinoamericano de Historia Económica», Montevideo 5 – 7 de dicembre 2007, online al link: <https://mpira.ub.uni-muenchen.de/6340/>.

<sup>1309</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 88.

<sup>1310</sup> M. Novaro, *La dittatura argentina (1976-1983)*, cit., p. 51.

<sup>1311</sup> Alla base della cosiddetta *tablita* dei tassi di cambio c'era l'idea che la fissazione di alcuni prezzi chiave - il tasso di cambio del dollaro, i servizi pubblici e i salari di base - avrebbe prima fermato la spirale inflazionistica e poi l'avrebbe ridotta. La combinazione di queste linee guida e l'apertura del commercio avrebbe idealmente portato ad una maggiore concorrenza e, quindi, ad una disciplina dei prezzi. Si sperava così che l'inflazione interna convergesse gradualmente con quella internazionale.

<sup>1312</sup> Tali riserve sono ottenute mediante una redistribuzione brutalmente regressiva a discapito dei lavoratori, a vantaggio di un numero ridotto di imprenditori e delle banche locali creditrici. Era una frazione di capitale formata, tra gli altri, da gruppi economici come Pérez Companc, Bidas, Acindar, Techint, Arcor, Loma Negra, Clarín, Macri, Bemberg, Bunge & Born, che ebbe il controllo dello Stato durante l'applicazione di questo modello di accumulazione e riuscì a prevalere economicamente durante il suo sviluppo. Si veda E. Basualdo, *Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina. Notas sobre el transformismo argentino durante la valorización financiera (1976-2001)*, Bernal, Universidades Nacional de Quilmes Ediciones, 2001, p. 32.

<sup>1313</sup> Sull'inefficacia economica dei governi militari argentini e in particolare dell'ultima dittatura si veda W. C. Smith, *Authoritarianism and the Crisis of the Argentine Political Economy*, Y. Stanford, CA, Stanford University Press, 1989. Si consideri che alla fine della dittatura, nel 1983, il debito esterno raggiunge 46 milioni di dollari e la fuga di capitale 35 milioni di dollari, mentre a metà degli anni Settanta arrivavano rispettivamente a 13 milioni e 11 milioni di dollari.

Le oscillazioni e i fallimenti finanziari (fuga di capitali, persistenza dell'inflazione ed enorme indebitamento) sono l'esito di misure contraddittorie dovute a una costante negoziazione con i militari. Del resto, come Martínez de Hoz stesso ammette in conclusione al suo libro «la Forze armate hanno indicato la necessità di un cambiamento e con la loro azione hanno offerto la possibilità di realizzarlo»<sup>1314</sup>. La «profonda trasformazione» e il «nuovo modello» che il Ministro ha voluto affermare richiede un supplemento d'autorità per poter essere rispettato: il ricorso ad attori politici autoritari si giustifica con il potere di cui essi dispongono per «distruggere lo *status quo* e tagliare il nodo gordiano della democrazia di massa»<sup>1315</sup>. Da un lato, l'autoritarismo diventa la «strategia»<sup>1316</sup> neoliberale per imporre l'ordine, la struttura gerarchica e la responsabilità che Martínez de Hoz considera condizioni necessarie per la liberalizzazione del mercato. Dall'altro, l'ineludibile mediazione con i militari, appartenenti a una tradizione politica nazionalista, corporativista, statalista e industrialista, obbliga il Ministro dell'Economia a implementare misure spesso incoerenti e lontane dai principi sin qui annunciati. Senza questo irrinunciabile «vincolo d'autorità» con le Forze armate non è possibile spiegare l'incoerenza di alcune misure con i principi ortodossi enucleati da Martínez de Hoz. Per questo egli si ritrova sommessamente a dichiarare, già nell'introduzione al volume, che «la Politica è l'arte del possibile e questo lo si apprende quotidianamente, è una verità amara e difficile da spiegare all'opinione pubblica, che non si rende conto degli ostacoli che ci sono nell'esecuzione pratica»<sup>1317</sup>. Per poter radicare il cambio di mentalità a più riprese invocato, il Ministro è, quindi, ben consapevole di aver bisogno della politica di rottura del regime e, di conseguenza, di dover accettare le negoziazioni che questo comporta. Le Forze armate, infatti, in primo luogo, dipendono dalle stesse risorse pubbliche che le politiche neoliberali si proponevano di limitare. In secondo luogo, vedono come priorità lo sviluppo dell'industria nazionale e lo Stato forte, in quanto mezzo fondamentale per difendere la sovranità e la sicurezza nazionale<sup>1318</sup>. Mentre l'industria nazionale è messa in crisi dalla riforma finanziaria del 1977, che produce un passaggio piuttosto repentino da un'economia basata sull'industria<sup>1319</sup> a una basata sulla finanza, lo Stato è, in parte, depotenziato dalla decentralizzazione

---

<sup>1314</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 244.

<sup>1315</sup> T. Biebricher, *Neoliberalism and Authoritarianism*, in «Global Perspectives» vol. 1, n. 1, 2020, p. 14.

<sup>1316</sup> I. Bruff *The Rise of Authoritarian Neoliberalism*, in «Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society», vol. 26, n. 1, 2014, pp. 113-129.

<sup>1317</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 12.

<sup>1318</sup> Si veda P. Canelo, *Los desarrollistas de la 'dictadura liberal'. La experiencia del Ministerio de Planeamiento durante el Proceso de Reorganización Nacional en la Argentina*, in «Anos 90, Porto Alegre», v. 19, n. 35, luglio 2012, pp. 169-190.

<sup>1319</sup> Tra il 1975 e il 1981, la quota manifatturiera del PIL diminuì dal 29 al 22%, l'occupazione industriale diminuì di più del 36% e la produzione industriale nel suo complesso scese del 17% (Smith, 1989: 251- 253). Il risultato delle politiche neoliberali della giunta diede inizio alla prima ondata di deindustrializzazione in Argentina. Questa tendenza si spiega anche con l'ossessione della giunta di neutralizzare le proteste dei lavoratori organizzati. In particolare, il ricordo degli scioperi a Rosario e Cordoba tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70, e soprattutto il Cordobazo del 1969 spingeva a intervenire con misure che ne stroncassero la loro possibile ripetizione. In questo senso la riduzione della centralità delle industrie si spiegava anche come riduzione dello spazio centrale delle agitazioni sindacali. Si veda P. Cooney, *Argentina's*

e dalle privatizzazioni. Quest'ultime, infatti, come lo stesso Martínez de Hoz riconosce, vengono fortemente limitate proprio dalla gestione militare di molte imprese statali e dal loro forte legame con il settore produttivo. Alcuni militari temono che un attacco troppo duro alle organizzazioni sindacali e una liberalizzazione del lavoro eccessivamente netta producano la proliferazione di sindacati di base, più permeabili alla sovversione, finendo così per alimentare la protesta sociale<sup>1320</sup>. Emblematicamente, di fronte alla proposta di assoluta liberalizzazione dei contratti di Martínez de Hoz, il generale Horacio Tomás Liendo, Ministro del Lavoro, oppone una versione più moderata che sospende la contrattazione collettiva senza eliminarla e rafforza il potere di intervento del suo Ministero sui salari e le condizioni di lavoro<sup>1321</sup>. Anche in questo caso nel suo saggio Martínez de Hoz è costretto a riconoscere le difficoltà nel ridurre il personale e nel migliorarne la qualità rimuovendo i posti di lavoro in eccesso. La mancata unità nella gestione dell'economia fra economisti neoliberali tradizionali, tecnocrati, militari nazionalisti e statalisti porta così, a differenza del Cile di Pinochet – dove il monetarismo della scuola di Chicago era stato applicato da un vertice coeso che deteneva un ferreo controllo sul governo<sup>1322</sup> – a misure ibride e oscillanti fra dirigismo e ortodossia neoliberale<sup>1323</sup>. Per questo si è giunti alla paradossale convivenza di dure riforme del lavoro, del mercato e della finanza, con un *Ministero del Planeamiento*, che, seppure solo per un breve periodo (fra il 1976 e il 1977), ha pianificato un *Proyecto Nacional*<sup>1324</sup>, severamente criticato da neoliberali come Benegas Lynch e Alsogaray in quanto minaccia totalitaria. Per questi ultimi la politica di Martínez de Hoz è «poco liberale», poiché rinuncia alle sue basi ideologiche per un pragmatismo eccessivo, moralmente inaccettabile, politicamente superfluo ed economicamente controproducente.

---

*Quarter Century experiment with neoliberalism: From Dictatorship to Depression*, in «Revista Economica contemporanea», vol. 11, n.1, gennaio/aprile 2007, pp. 7-37, p. 12.

<sup>1320</sup> Nota su repressione sindacati e cooptazione

<sup>1321</sup> M. Novaro, *La dittatura argentina (1976-1983)*, cit., pp. 49-50.

<sup>1322</sup> Ibid.

<sup>1323</sup> Alfredo Pucciarelli definisce «liberalismo corporativo» quello che si affermò durante l'ultima dittatura: la riduzione dell'intervento dello Stato riguardò solo le medie imprese, stabilendo un'alleanza corporativa tra lo Stato, le grandi imprese monopolistiche del paese e la borghesia emergente (tecnocrati), che portò a uno scontro tra interessi privati e pubblici. Si veda A. Pucciarelli, *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura*. Buenos Aires, Siglo XXI, Editores Argentina, 2004.

<sup>1324</sup> Il testo del *Proyecto* proponeva che il settore pubblico si facesse carico dell'aumento delle infrastrutture necessarie allo sviluppo e dello sviluppo delle industrie di base nell'interno del paese, raccomandando allo stesso tempo, per venire incontro a Martínez de Hoz, di procedere con il minor costo sociale possibile. Il Ministero della Pianificazione e il Progetto Nazionale ebbero vita breve: alla fine del dicembre 1977, il suo addetto, Díaz Bessone, si dimise e chiese di ritirarsi dall'esercito. Le cause erano da ricercare sia a livello internazionale che interno. Da un lato, l'inaugurazione del democratico Jimmy Carter come presidente degli Stati Uniti aveva provocato un cambiamento significativo nella politica estera statunitense a favore della protezione dei diritti umani. Questo cambiamento ha fatto presagire, tra gli altri effetti locali, una considerevole riduzione dell'assistenza militare ai paesi che violavano i diritti umani, e ha raccomandato di dismettere la "lotta anti sovversione" come principale mezzo di legittimazione del governo militare, riducendo la presenza dei militari della linea "dura" come volto visibile del regime. Il quotidiano *La Nación* ha anche sottolineato che la sanzione della Legge di Pianificazione Nazionale è stata bloccata dal Potere Esecutivo e dal Ministero dell'Economia, poiché "ha praticamente trasformato il portafoglio della Pianificazione in una sorta di 'super-ministero', che ha invaso le altre giurisdizioni" (*La Nación*, 3/1/1978). Si veda P. Canelo, *Los desarrollistas de la 'dictadura liberal'. La experiencia del Ministerio de Planeamiento durante el Proceso de Reorganización Nacional en la Argentina*, cit., pp. 183-184.

La preminenza della posizione «gradualista» assunta dal Ministero dell'Economia impedisce infatti, a loro avviso, una seria applicazione delle politiche di *shock* ritenute necessarie per promuovere il promesso cambiamento strutturale<sup>1325</sup>.

Al di là degli esiti concreti delle politiche economiche implementate da Martínez de Hoz, l'impianto teorico da lui impiegato permette di identificare un neoliberalismo diverso da quello intransigente di Alsogaray. Tale differenza può essere colta non tanto nella centralità e nella funzione attribuita al mercato – di fatto fortemente condivise –, ma piuttosto nel rapporto con il potere istituzionale. Alsogaray riconosce che l'economia di mercato ha bisogno di uno Stato forte che ne assicuri la messa in funzione e ammette, teoricamente e praticamente, la possibilità di una dittatura commissaria per imporla. Pensa, però, lo Stato autoritario come una leva al servizio del mercato e lo delegittima nel momento in cui quest'ultimo cessa di essere il suo principio guida. Martínez de Hoz mette alla prova il suo progetto di trasformazione neoliberale dell'economia argentina all'interno dell'impianto istituzionale dittatoriale, considerando, evidentemente, il potere politico di quest'ultimo la condizione di possibilità per introdurre le sue misure. Si tratta, quindi, di un neoliberalismo pragmatico che non incorpora immediatamente nel proprio discorso il conservatorismo, ma che assumendosi l'onere di sanare le patologie che affliggono l'economia argentina riconosce la necessità di articolare la libertà di mercato con ordine, gerarchia, disciplina e responsabilità. L'insufficienza della *ratio* della concorrenza al raggiungimento di tale scopo, richiede il ricorso strategico a un potere dittatoriale che sappia isolare le politiche implementate dal dissenso politico e sociale. L'autoritarismo in questo caso non è semplicemente uno strumento eccezionale e transitorio, ma è l'impianto senza il quale il neoliberalismo argentino non può uscire dalla sua marginalità e senza il quale non dispone della forza necessaria a soppiantare i paradigmi politici avversari: il peronismo, *in primis*, e il socialismo. La necessità condivisa di riportare ordine e di rimuovere la democrazia di massa dall'orizzonte politico spiega, dunque, il ricorso di Martínez de Hoz a una struttura che richiede, talvolta, di mediare o corrompere i principi che informano il suo progetto economico neoliberale.

#### **4. L'integrazione di elementi neoliberali da parte del liberal-conservatorismo. Sanchez Sañudo, il gruppo Azcuénega e Ricardo Zinn**

L'ultimo viatico attraverso cui il neoliberalismo si fa strada in Argentina nel corso degli anni Settanta, in particolare durante l'ultima dittatura, è il «liberal-conservatorismo», categoria utilizzata da diversi

---

<sup>1325</sup> S. D. Morresi, M- Vicente, *Los rostros del liberalismo conservador*, cit., p. 185.

autori per definire «l'ideologia del *Proceso de Reorganizacion Nacional*»<sup>1326</sup>. Si tratta di una tradizione di pensiero che ha le sue origini nella *generación de los '80* e che, come abbiamo visto anche in Röpke, Hayek e Kristol, pensa il progresso in modo graduale e organico rispetto ai costumi e alle istituzioni ereditate, si oppone alla redistribuzione egualitaria delle risorse senza per questo rinunciare al ruolo dello Stato come garante di ordine economico e sociale. Emblematiche per comprendere la natura del liberal-conservatorismo sono alcune definizioni di Mariano Grondona<sup>1327</sup>, uno degli intellettuali liberal-conservatori che hanno contribuito a elaborare le basi ideologiche del *Proceso*<sup>1328</sup>. Per Grondona il conservatorismo «non si oppone al cambiamento», ma alla sua concezione «progressista», ai suoi occhi «barbara perché ignora le virtù e le possibilità del sistema che distrugge». Il conservatore<sup>1329</sup>, invece, «intende cambiare a partire dall'esistente, non contro l'esistente» e per questo, a suo avviso, l'evoluzione «ottiene risultati maggiori della rivoluzione perché accumula risultati a partire da ciò che già esiste invece di cancellare e cominciare da zero»<sup>1330</sup>. L'attitudine conservatrice in Argentina ha, per lui, la stessa caratteristica di quella americana: «mentre in Europa c'era molto da conservare, in America i conservatori si videro costretti al compito paradossale di creare quello che avrebbero dovuto conservare. Per questo furono, sorprendentemente liberali»<sup>1331</sup>. Lo stesso è avvenuto per la *Generación de los '80*, che ha dovuto «creare ciò che voleva conservare» e che ha accolto il riformismo liberale e politico per modernizzare le antiche strutture coloniali, ma che poi ha fatto ricorso a «una crescente dosi di conservatorismo nel trasformare i progetti in realtà»<sup>1332</sup>. Questa apertura al tempo futuro a condizione della continuità con il passato

<sup>1326</sup> Si veda in particolare S. D. Morresi, *El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganizacion Nacional*, in «Sociohistórica / Cuadernos del CISH», n. 27, primer semestre, 2010, pp. 103-135, p. 105. Per un elenco dei vari autori che hanno lavorato sulla categoria di liberal-conservatorismo in Argentina si veda la nota 11.

<sup>1327</sup> Per una panoramica generale del pensiero di Mariano Grondona vi veda M. Sivak, *El Doctor: Biografía No Autorizada de Mariano Grondona*, Buenos Aires, Aguilar, 2005.

<sup>1328</sup> M. Vicente, *De la refundación al ocaseo: Los intelectuales liberalconservadores ante la última dictadura*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Posadas: Universidad Nacional de Misiones; Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2015, pp. 64-65.

<sup>1329</sup> In un corso dal titolo «*Il liberalismo: un'indagine*», che dà nel 1982 presso l'Università di Buenos Aires, dichiara che le sue origini intellettuali sono in Aristotele e San Tommaso e che fino agli anni Ottanta, quando si converte al pensiero liberale, «si è considerato un conservatore». Nei suoi contributi durante l'ultima dittatura non si trovano infatti riferimenti alla dottrina neoliberale, che compaiono, appunto, solo negli anni Ottanta. Quando ha progettato questo corso sul liberalismo volevo rispondere al paradosso per cui molti dei regimi democratici dell'epoca, che erano liberali sul piano politico, si inclinavano sul piano economico al socialismo. Erano invece regimi militari, almeno in America Latina, quelli che implementavano o dicevano di implementare politiche economiche liberali, mentre erano antiliberali per definizione sul piano politico. Nel testo prende in analisi 12 teorici liberali europei ed argentini, da Locke a Alberdi a Nozick, e vi include la Scuola di Vienna, in particolare Mises e Hayek. Analizza *Human Action* e *The Constitution of Liberty*, si concentra prioritariamente su Mises, cui attribuisce maggiore originalità rispetto alla tradizione liberale. Ne fa una lettura sostanzialmente economicista: «per Mises esiste libertà dove le restrizioni coincidono con quelle della prasseologia, cioè vengono dalla natura delle cose e non dallo Stato. È libero l'uomo nell'economia di mercato. Non c'è governo né Costituzione che possa da sé generare libertà», Si veda M. Grondona, *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Editorial SudAmericana, 1986.

<sup>1330</sup> M. Grondona, *Liberales: donde estan?* (luglio 1979), in *La construcción de la democracia*, Buenos Aires, Eudeba, 1983, pp. 348-357, p. 313.

<sup>1331</sup> Ibid.

<sup>1332</sup> M. Grondona, *El orden del Ochenta: liberal o conservador?* in *La construcción de la democracia*, cit., p. 335.



deve per Grondona essere rispettata anche nella restaurazione della Repubblica, all'interno della quale la sovranità non apparterrà alla maggioranza, né alla totalità del popolo, bensì alla «nazione», cioè all'insieme «di coloro che vivono, di coloro che non vivono più e di coloro che ancora devono nascere». Burkianamente, per Grondona, la democrazia che «non presuppone rispetto per i morti e amore per chi ancora deve nascere, cade in decadenza»<sup>1333</sup>. Il modello democratico repubblicano e costituzionalista, erede di quello definito dai padri fondatori, è infatti opposto dai liberal-conservatori alla democrazia delle masse e alla rottura con le istituzioni tradizionali che essa può provocare. Prioritaria è la costruzione e la conservazione di un ordine sociale gerarchico che stabilisca al suo interno i limiti dell'esercizio della libertà. Se il gradualismo evoluzionista e la struttura societaria gerarchica difesi da questo liberal-conservatorismo sono elementi che ritroviamo anche nella sua versione europea, l'attaccamento ai valori cristiani e la sistematica apertura all'opzione dittatoriale sono fattori più specificatamente argentini. L'invocazione dell'etica cristiana non ha semplicemente a che fare con l'autorità di un sistema tradizionale e con valori trascendenti, ma anche con la volontà dell'Argentina di identificarsi, all'interno della Guerra Fredda, con l'Occidente in opposizione al comunismo.

Mentre per il neoliberalismo argentino, come abbiamo visto, il ricorso alla dittatura prova la non autosufficienza del mercato nel riprodurre le sue condizioni politiche di sviluppo, per il liberal-conservatorismo la dittatura costituisce un'infrastruttura autoritaria che, in virtù della sua costituzionalizzazione (che la distingue dal totalitarismo e dalla tirannide), può essere pensata e legittimata non come “supplemento”, ma come parte integrante del suo sistema teorico. Nondimeno, tanto nel liberal-conservatorismo, quanto nel neoliberalismo la dittatura segna una contraddizione insanabile con il nucleo politico liberale di entrambe le dottrine e ne porta alla luce le incoerenze. Ora, l'elemento chiave che stabilisce la distanza e la differenza fra il liberal-conservatorismo argentino e il neoliberalismo in questa fase, cioè gli anni Settanta, è che nel primo l'economia di mercato è integrata non come catalizzatore dell'organizzazione e della strutturazione della società, ma come sua componente funzionale alla costruzione di una Repubblica che sappia istituzionalizzare rapporti gerarchici. La sussunzione da parte della dottrina liberal-conservatrice di alcuni elementi economici neoliberali è rilevante in questa sede perché chiede conto dei fattori che rendono possibile la convergenza del neoliberalismo con il conservatorismo e la dittatura e interroga, di conseguenza, la natura politica del modello neoliberale in questione. La diffusione del liberal-conservatorismo è, inoltre, talmente ampia in epoca dittatoriale che sarebbe problematico non farci i conti nell'analizzare l'affermazione del neoliberalismo in quegli anni.

---

<sup>1333</sup> Ibid., p. 18.

L'operazione integrativa da parte del liberal-conservatorismo delle politiche neoliberali avviene secondo due traiettorie: una di carattere costituzionalista, particolarmente riconoscibile nell'opera di Carlo A. Sanchez Sañudo, che utilizza la Scuola di Vienna per riaffermare l'ordine costituzionale definito nel 1853. L'altra, più strettamente legata al momento dittatoriale e visibile nel *Grupo Azcuénaga* e in particolare nell'opera di Ricardo Zinn, che riprendono elementi economici del neoliberalismo e, ricalcando la dottrina di Martínez de Hoz, legittimano la limitazione dell'intervento statale, la riaffermazione del diritto di proprietà e della libertà di impresa, la trasformazione del mercato nel vero agente di distribuzione delle risorse e l'intensificazione delle disuguaglianze sociali. Dopo una breve analisi del contributo di Sanchez Sañudo e del *grupo Azcuénaga*, ci si soffermerà più dettagliatamente sul pensiero di Ricardo Zinn, autore di un'opera programmatica destinata al regime di Videla, considerata emblematica del modo in cui il neoliberalismo viene impiegato dall'ideologia conservatrice dominante.

#### **4.1. Sanchez Sañudo e il *grupo Azcuénaga*. Usi costituzionalisti e conservatori del neoliberalismo**

Sanchez Sañudo si laurea alla Scuola Navale di Guerra e arriva all'incarico di Almirante della Marina. Ha un ruolo attivo nel colpo di Stato che esautorò Perón nel 1955 e diventa Segretario dell'Almirante Rojas durante la *Revolución Libertadora*. Fonda la Escuela de Educación Filosófica y Económica de la Libertad (presso la quale avvia un ciclo di seminari dedicati al pensiero di Hayek) e la Fundación Alberdi. Nel 1995 diventa presidente dell'Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas. Durante l'ultima dittatura Sanchez Sañudo non ricopre nessun incarico e non si fa esplicitamente promotore delle idee, delle misure e dell'operato della giunta. Tuttavia, il suo contributo è rilevante perché, diversamente dagli altri liberal-conservatori, risponde con il costituzionalismo alla domanda d'ordine posta dalla dittatura. Il suo utilizzo della dottrina neoliberale, in particolare di quella hayekiana, è infatti finalizzato a indicare nella restaurazione dell'ordine costituzionale definito nel 1853 e confermato dall'impianto teorico del premio Nobel austriaco, l'orizzonte di intervento del *Proceso*. I contributi di Sanchez Sañudo su *La Prensa* hanno, a sua detta, il fine di «recuperare e preservare la Repubblica e il suo governo limitato e restaurare l'ordine sociale della libertà che è quello stabilito dalla Costituzione del 1853»<sup>1334</sup>. Di fronte alla rivoluzione socialista del 1848, i costituenti, rileva Sanchez Sañudo, hanno sostituito nel progetto della Costituzione l'attributo «democratica» con «repubblicana» al fine di rendere implicita nel governo rappresentativo la

---

<sup>1334</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, Buenos Aires, Escuela de Educación Económica y Filosofía de la Libertad, 1981, p.

democrazia, ma con poteri limitati dal Capitolo 1 per impedire il «populismo democratista»<sup>1335</sup> e la «politicizzazione dell'economia». Il concetto di Repubblica è, cioè, usato appositamente contro quello di democrazia per evitare le sue derive socialiste o populiste e preservarne invece il carattere «liberale e rappresentativo». Nel 1977, poco prima dell'arrivo di Hayek a Buenos Aires, Sanchez Sañudo pubblica diversi articoli che leggono (come già aveva fatto Alsogaray) tramite lenti hayekiane la via della schiavitù verso la quale si è avviata l'Argentina con il primo governo peronista e soprattutto con il suo ritorno fra il 1973 e il 1976. Proprio in corrispondenza della pubblicazione, nel 1944, di *The Road to Serfdom*, in Argentina vengono poste, secondo Sanchez Sañudo, le condizioni, nel testo descritte, per l'affermarsi del totalitarismo. Durante il peronismo, infatti, sono stati imposti dirigismo, nazionalismo economico, il controllo dei prezzi e dei salari e misure redistributive motivate come forme di «giustizia sociale» che non potevano che risolversi nella «conquista della povertà» generalizzata. Hayek, Mises, Röpke, Rueff, Einaudi, riporta Sanchez Sañudo, hanno chiaramente mostrato che, poiché è del tutto arbitrario, l'interventismo economico rende vulnerabili i diritti individuali, aumenta la corruzione nelle pratiche amministrative e degrada la morale<sup>1336</sup>. Il tentativo di frenare gli effetti di un'inflazione continua ha indotto misure centralizzate, come il controllo dei prezzi o interventi redistributivi, che hanno sostituito, come Hayek spiega nei suoi testi, «il mercato con il dirigismo burocratico». I sindacati sono «la colonna portante del sistema che ha corrotto deliberatamente le istituzioni della Repubblica» perché agiscono tramite coercizione e impediscono la cooperazione libera e volontaria. Le pressioni sindacali, insieme all'interventismo statale, hanno contribuito a moltiplicare l'inflazione e ad aumentare esponenzialmente i costi sociali, producendo un enorme deficit di bilancio. La riduzione dello statalismo e il disciplinamento delle organizzazioni sindacali tramite l'ordinamento giuridico-economico che regola la società di mercato sono, per Sanchez Sañudo, la chiave per ovviare a questi problemi. All'ordine pianificato – che ambisce a prevedere l'interazione umana e calcolare i suoi effetti secondo informazioni limitate e, dunque, spesso errate<sup>1337</sup> – va opposto un ordine il cui «equilibrio si forma dall'interno della società», in cui gli scambi avvengono senza coazione, la cooperazione è spontanea e le preferenze sono espresse tramite il libero mercato. La singolarità di Sanchez Sañudo sta nel ricondurre le letture offerte da Hayek e Mises della libertà di mercato e i meccanismi spontanei in cui essa si esprime – i prezzi, la concorrenza, l'investimento – alla Costituzione del 1853. Il Sistema Economico della Costituzione argentina mette in forma, a suo avviso, esattamente i principi che si ritrovano nella

---

<sup>1335</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Alberdi y la reorganizacion nacional*, in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., p. 314.

<sup>1336</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Hayek y la actualidad económica* (1975), in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., pp. 110-115, p. 111.

<sup>1337</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *El mito de la planificacion*, in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., pp. 294-299.

«moderna economia di mercato, basata sulla responsabilità personale e la libertà individuale». L'opera di Hayek è, infatti per lui, «la versione del XX secolo delle idee alberdiane»<sup>1338</sup> e il *Sistema Económico y Rentístico* di Alberdi non mostra alcuna discrepanza con la teoria soggettiva del valore, apparsa venti anni dopo con Menger e Böhm Bawerk<sup>1339</sup>. Gli economisti della Scuola austriaca, come anche Röpke, Rueff, Einaudi – che hanno guidato con successo la ricostruzione occidentale nel dopoguerra – sono usati da Sanchez Sañudo non per sostenere un «nuovo» liberalismo, ma per «ratificare l'attualità delle nostre prescrizioni costituzionali»<sup>1340</sup>. L'«ordine giuridico della libertà» e l'economia di mercato sono pensate infatti come il progetto nazionale già contenuto nel preambolo della Costituzione. Come mostra Alberdi – spiega Sanchez Sañudo – la costituzione argentina contiene un sistema di politica economica che fa della libertà economica un principio costituzionale. Dunque, significativamente, il costituzionalismo economico delineato tanto dagli ordoliberali quanto da Hayek non rappresenta, per Sanchez Sañudo, il catalizzatore della trasformazione dell'ordine economico argentino, bensì la semplice riprova della necessità di restaurare un ordine che già c'era. Il carattere specificatamente conservatore di quest'ordine costituzionale è dimostrato dalla convinzione di Sanchez Sañudo che il «sistema istituzionale della libertà» da essa proposto non sia altro che la realizzazione politica di «un ideale cristiano» perché «trasferisce dall'ambito della religione a quello della politica, la libertà, la dignità umana e l'uguaglianza di fronte a Dio e alla legge»<sup>1341</sup>.

L'incentivo alla libertà economica è articolato, nella Costituzione, con la regolazione della libertà politica. In *The Constitution of Liberty*, rileva Sanchez Sañudo, si rinviene un'analisi, preziosa per il contesto argentino, delle origini e delle condizioni di funzionamento e preservazione delle istituzioni liberali. Seppur non con la stessa precisione di Alberdi, Hayek ha cercato di affrontare, nota Sanchez Sañudo, il problema, centrale per l'Occidente ma in particolare per l'Argentina, delle limitazioni da porre all'accesso al potere di chi potrebbe distruggere le istituzioni della Repubblica<sup>1342</sup>. La libertà individuale deve essere il principio cardine dell'ordine sociale e pertanto, per accedere legittimamente al governo, è necessario preservarla tanto nel campo giuridico, quanto in quello politico ed economico. Per impedire che sia riproposto un ordine pianificato, dirigista e burocratico, bisogna permettere l'accesso al governo solo a chi si fa carico di instaurare un ordine in cui vengano leggi

---

<sup>1338</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *El orden social de Alberdi y el de Hayek: sus enseñanzas actuales*, in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., pp. 248-250.

<sup>1339</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Alberdi y la reorganizacion nacional*, in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., p. 316.

<sup>1340</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *El mito de la planificacion*, in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., pp. 294-299.

<sup>1341</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *El verdadero orden social de la libertad*, in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., p. 29.

<sup>1342</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Hayek, nuestro "camino de servidumbre" y el pendulo*, in *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., p. 119.

universali, generali e uguali per tutti, in cui siano rispettati principi costituzionali che pongano precisi limiti al governo democratico e in cui gli individui siano liberi di concorrere sul mercato. Ogni legge deve essere valutata per il suo contenuto, proibendo – a prescindere dalla volontà della maggioranza – qualsiasi norma con effetti coercitivi. Deve essere ostacolata l'ipertrofia giuridica, cioè il continuo intervento del governo per ottenere uguaglianza mediante legislazione *ad hoc*, perché è l'esito di un pericoloso «dirigismo autoritario e arbitrario»<sup>1343</sup>. Non è, infatti, la democrazia di per sé a garantire l'interesse generale, ma l'uguale applicazione delle leggi per tutti. Per questo è importante, per Sanchez Sañudo, che viga il «governo della legge» e non degli uomini e che la sovranità del parlamento non sia anteposta alla sovranità della legge. Il sistema giuridico, economico e istituzionale delineato dalla Costituzione del 1853 e convalidato dai teorici neoliberali è quello che, a suo avviso, dovrà essere accolto durante il dialogo politico avviato dal regime dittatoriale nel 1980 con gli intellettuali vicini al governo<sup>1344</sup>. Il processo di riorganizzazione del paese deve infatti, a suo avviso, usare la Costituzione del XIX secolo come pietra di paragone per valutare la legalità e legittimità di ogni misura. La mancata applicazione del sistema di libertà tracciato prima da Alberdi e poi da Hayek impedisce di «tornare al progresso anteriore e all'alto livello di vita di ampi settori» che esso garantisce. In questo caso, dunque, la dottrina neoliberale è usata per il suo tratto costituzionale, ma al solo fine di restaurare un ordine ormai rimosso.

Il *Grupo Azcuénaga* è un circolo di intellettuali, imprenditori, banchieri, militari riuniti a partire dal 1955 attorno a Jaime Perriau<sup>1345</sup>. Già dall'insediamento alla presidenza argentina nel maggio 1973 di Héctor José Cámpora, esponente dell'ala sinistra del partito giustizialista, Perriau e il suo gruppo iniziano a far avanzare l'idea di un governo militare come unica via d'uscita possibile dal malgoverno peronista, assegnandogli il compito di portare a termine ciò che la cosiddetta *Revolución argentina*

---

<sup>1343</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Causas de la frustración de la democracia antiliberal según Von Hayek*, (1980), in Id., *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., pp. 237-241, p. 240.

<sup>1344</sup> Fra il 1980 e il 1981 viene avviato un «dialogo politico» per avere l'opinione di vari intellettuali sulle *Bases Políticas de las Fuerzas Armadas para el Proceso de Reorganización Nacional*, che delineano nuove basi dottrinarie del governo *de facto* e il progetto cui il regime aspira. Si tratta di intellettuali molto diversi fra loro – avvocati, sociologi, politologi – anche se complessivamente riconducibili al pensiero liberal-conservatore. Si veda S. D. Morresi, *Los compañeros de ruta del Proceso. El diálogo político entre las Fuerzas Armadas y los intelectuales liberal-conservadores*, articolo presentato a «XII Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad Nacional del Comahue», San Carlos de Bariloche, 28-31 ottobre 2009.

<sup>1345</sup> Perriau è autore di *Las generaciones argentinas*, testo pubblicato nel 1971 che riprende la teoria delle «generazioni» di Ortega y Gasset per dare una lettura elitista del progresso storico argentino. Le generazioni, per Perriau come per Ortega, costituiscono un corpo sociale integrale e plurale (i membri di una generazione non pensano allo stesso modo, ma pensano in modo compatibile), con la sua élite e la sua folla, e un compromesso dinamico tra massa e individuo. Perriau periodizza le generazioni argentine ogni quindici anni, mostra il loro carattere cumulativo e stabilisce che le possibilità di stabilire alleanze intergenerazionali dipendono dalla capacità delle élite di generare un progetto nazionale. Tutto questo, vedremo, sarà ripreso da Ricardo Zinn. Si veda, M. A. Vicente, *Los intelectuales liberal-conservadores argentinos en la última dictadura. El caso del Grupo Azcuénaga*, in «Kairos. Revista de Temas Sociales», Año 16, N. 29, maggio 2012, pp. 1-17.

non era riuscita a fare: riorganizzare le strutture politiche, economiche e culturali di base del paese<sup>1346</sup>. Il gruppo<sup>1347</sup> distintosi per la sua influenza sulle idee del regime di Videla, ripropone complessivamente la lettura «decadentista» della storia argentina degli ultimi decenni già accennata, ma – prendendo forte ispirazione dalla lettura di Ortega y Gasset della società di massa (vista nel primo capitolo) – individua nella partecipazione delle masse alla politica il suo principale fattore esplicativo. La visione liberal-conservatrice del gruppo denuncia, infatti, gli effetti che «il secolo dell'uomo comune», cioè dell'«uomo-massa» immerso in un popolo amorfo, aveva portato nella società argentina, cioè la dissoluzione dei pilastri dell'ordine sociale: l'individuo, la libertà, la tradizione e la guida dell'élite. La politicizzazione di massa portata dal radicalismo, dal peronismo e dal *desarrollismo* costituiva una delle «patologie dell'Occidente». Il rapporto fra masse e guida populista era segnato da artificio, demagogia e una promessa illusoria di uguaglianza. A questo modello patologico va opposta una concezione elitista del progresso storico, anch'essa di stampo orteguiano: l'élite ha il potere di «concepire e condurre la storia» e di muovere il resto della società nella direzione prefissata. Una nuova *generación de los '80* avrebbe dovuto istituire un ordine sociale gerarchico in accordo con i principi dell'etica cristiana<sup>1348</sup>. Viene proposta, di conseguenza, una «revisione completa dei canoni della democrazia nazionale, postulando una trasformazione elitaria in cui il *Proceso de Reorganización Nacional* avrebbe agito come asse della riorganizzazione della vita pubblica»<sup>1349</sup>. Per il *grupo Azcuénaga*, l'Argentina deve identificarsi «con le grandi fonti dei suoi valori tradizionali: lingua, religione e cultura»<sup>1350</sup> e riconoscersi come appartenente allo «Spirito dell'Occidente». Quella proposta dal gruppo è evidentemente una restaurazione di carattere conservatore dell'ordine sociale, di cui sono incaricate le Forze armate e non il mercato. Tuttavia, la necessità di sradicare quelle fonti di disordine sociale – i sindacati, i guerriglieri, il peronismo, il comunismo – che ostacolano questo progetto rifondativo porta il gruppo ad individuare nella costitutiva necessità di ordine del neoliberalismo e nei suoi strumenti economici disciplinari un

<sup>1346</sup> S. D. Morresi, *La democracia de los muertos. Algunos apuntes sobre el liberalismo-conservador, el neoliberalismo y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional*. XI Jornadas Interescuelas/ Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, p. 9.

<sup>1347</sup> Tra i membri del gruppo, spiccano alcuni uomini del PRN, come José A. Martínez de Hoz; l'economista e dirigente del Gruppo Macri, Ricardo Zinn, che, come vedremo, sarebbe diventato un consigliere chiave di Martínez de Hoz; il filosofo e futuro direttore della cultura della provincia di Buenos Aires, Jorge L. García Venturini; il futuro Ministro dell'Economia del generale Viola, Lorenzo Sigaut; l'avvocato e consigliere economico Horacio García Belsunce; il futuro segretario del PRN alla Cultura e autore di diversi documenti su come rilevare le idee sovversive nelle scuole, Juan José Catalán. Tra i contributi di questo gruppo al *Proceso* ci sono la denominazione del governo golpista, il «*Plan político*» del 1978, il documento «*Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo)*», che circola per anni nelle scuole del paese per individuare possibili genitori sovversivi attraverso le condotte dei figli in aula.

<sup>1348</sup> S. D. Morresi, *El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional*, cit., p. 122.

<sup>1349</sup> S. D. Morresi, *La democracia de los muertos. Algunos apuntes sobre el liberalismo-conservador, el neoliberalismo y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional*, cit., p. 7.

<sup>1350</sup> E. Álvarez, *Los intelectuales del «Proceso». Una aproximación a la trama intelectual de la última dictadura militar*, in «*Políticas de la Memoria*», n. 6/7, Verano 2006/2007, pp. 79-85, p. 81.

fondamentale alleato. Non si tratta infatti soltanto di rifondare l'ethos della società argentina, ma anche di ristrutturare l'economia e i suoi rapporti sociali. È infatti all'interno di questo gruppo che viene inizialmente discusso il piano economico di Martínez de Hoz ed è proprio per la loro capacità di frammentare, mettere in competizione e responsabilizzare i lavoratori che vengono approvati i vari *ajustes* realizzati dal Ministero dell'Economia. Tanto con i neoliberali «ortodossi», quanto con quelli «pragmatici» viene condivisa da un lato la volontà di escludere il peronismo e i sindacati dall'orizzonte della Repubblica, dall'altra, proprio per rinforzare il fronte anticomunista, la necessità di privatizzare le imprese statali, di liberalizzare il mercato, di rendere indipendente la moneta dal potere politico e di non subordinare la proprietà e la libertà a privilegi di categoria. Come afferma Sergio Morresi, all'interno del *grupo Azcuénaga* è possibile registrare una «vicinanza grammaticale»<sup>1351</sup> – cioè, secondo la definizione di Pocock, un contesto di usi, assunzioni e implicazioni logiche che sono compresenti nello stesso arco di tempo – fra il liberal-conservatorismo e il neoliberalismo. Qui, però, diversamente dal modello proposto da Alsogaray, il mercato non è l'agente dell'organizzazione della società, bensì uno strumento per trasformare il rapporto di capitale strutturante la società argentina e per disarticolare, così, la dimensione collettiva e l'unità della forza lavoro.

#### **4.2. Rifondare la Repubblica mediante il *Proceso*. Ricardo Zinn e le contraddizioni del neoliberalismo autoritario**

L'analisi del pensiero di Ricardo Zinn permette di profilare più accuratamente la terza modalità attraverso la quale il neoliberalismo si è progressivamente affermato in Argentina, ovvero mediante l'assunzione – all'altezza dell'ultima dittatura – di alcuni suoi elementi economici all'interno del pensiero liberal-conservatore.

Ricardo Zinn – contabile pubblico, dirigente d'azienda, banchiere e consulente economico – è impiegato come funzionario nelle presidenze dei generali Onganía (in cui è Consigliere nel Ministero della Difesa), Levingston (in cui è Consigliere alla presidenza del Banco de la Nación), Lanusse (in cui è Sottosegretario di coordinamento nel Ministero dell'Economia) e, curiosamente, anche di Isabel Martínez de Perón (in cui è Segretario di Programmazione e Coordinamento economico). È lui (apparentemente con l'aiuto di Martínez de Hoz) a disegnare nel 1975 le linee guida del *Rodrigazo*<sup>1352</sup>,

---

<sup>1351</sup> S. D. Morresi, *La democracia de los muertos. Algunos apuntes sobre el liberalismo-conservador, el neoliberalismo y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional*, cit.

<sup>1352</sup> Il *Rodrigazo* è il nome dato al "piano di aggiustamento" annunciato il 4 giugno 1975 dal ministro dell'economia, Celestino Rodrigo, durante la presidenza peronista di María Estela Martínez de Perón e l'amministrazione di José López Rega. Rodrigo fece passare una serie di misure shock, disegnate da Zinn, che includevano una forte svalutazione del peso, aumenti dei servizi pubblici, dei trasporti e del carburante fino al 180% e limiti agli aumenti salariali concordati nella

il noto piano economico di *ajuste* di Celestino Rodrigo, Ministro dell'Economia del governo di «Isabelita». Con l'arrivo del regime dittatoriale, l'appartenenza al *grupo Azcuénaga* facilita il suo ingresso al Ministero dell'Economia, dove diventa assessore di Martínez de Hoz e collabora alla realizzazione del suo piano economico. Nel campo dell'editoria, è consigliere editoriale della rivista politica «A fondo», diretta dal suo amico Mariano Grondona. Nel 1978, insieme all'imprenditore Gilberto Montagna, crea anche un suo *think tank*: la Fondazione Carlos Pellegrini, un'istituzione dedicata alla promozione dei «valori liberali»<sup>1353</sup>. Nel 1980 Zinn diventa il promotore di due iniziative di «formazione ideologica» che avrebbero avuto un grande impatto sugli ultimi decenni della storia nazionale: il Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina, sostenuto con donazioni della sua azienda e della Banca d'Italia (di cui è membro del Consiglio di amministrazione insieme ai fratelli Rohm e a Franco Macri) e la Escuela de Dirección y Negocios.

Zinn è l'autore di un'opera programmatica, *La segunda fundación de la Republica*, pubblicata a pochi mesi dal colpo di stato del 1976 e letta in tutti i circoli vicini al regime. Essa offre una perfetta sintesi del liberal-conservatorismo che sostiene il *Proceso de Reconstrucción Nacional*: ripercorre infatti l'analisi «decadentista» della storia politica argentina che ha reso necessario il golpe, situa il paese all'interno di un conflitto interno ed internazionale contro il comunismo e il collettivismo e chiama a scegliere responsabilmente fra «la libertà in un mondo occidentale, cristiano e capitalista o la schiavitù in un mondo ateo e marxista»<sup>1354</sup>. Invoca, dunque, una seconda fondazione delle Repubblica, dopo quella del 1853, accompagnata da un nuovo processo costituzionale e da un governo e che, da un punto di vista politico deve assicurare libertà politica, diritti, giustizia sociale e democrazia, e dal punto di vista economico la proprietà privata, l'iniziativa individuale, l'imprenditorialità. L'agente di questa trasformazione deve essere il governo militare, deputato, prima di tutto, a «depurare» il paese dalla guerriglia, a restaurare valori cristiani e occidentali propri della tradizione argentina e ad applicare una serie di misure economiche che modernizzino il paese e rimuovano le basi per il proliferare del peronismo.

All'interno di questo paradigma quello che Zinn chiama «capitalismo liberale» (ma non deve sorprendere perché, come si è detto, i teorici neoliberali sono ricondotti in Argentina – come del resto anche in Europa – a quello che è spesso definito «liberalismo moderno») ricalca fedelmente il neoliberalismo di Martínez de Hoz. L'imprenditorialità e l'iniziativa individuale sono le chiavi del

---

contrattazione collettiva, al fine di deprimere significativamente i salari reali. Le misure fecero salire l'inflazione dal 24% nel 1974 al 182% nel 1975, inaugurando un decennio e mezzo di tassi d'inflazione superiori al cinquanta per cento all'anno. Il *Rodrigazo* generò una forte opposizione da parte del movimento operaio argentino guidato dalla CGT, che sfociò in uno sciopero generale di 48 ore (il primo contro un governo peronista) e grandi mobilitazioni popolari, che portarono alle dimissioni del ministro Rodrigo e di López Rega.

<sup>1353</sup> Dopo il trionfo di Menem, Zinn partecipò, insieme a Mariano Grondona (Jr.), al gruppo di consiglieri di María Julia Alsogaray, figlia di Alvaro Alsogaray, nelle privatizzazioni di ENTEL e SOMISA.

<sup>1354</sup> R. Zinn, *La segunda fundacion de la Republica*, Buenos Aires, Pleamar, 1976, pp. 102-103.



progresso, consentite dallo smantellamento dell'apparato burocratico e interventista dello Stato, costretto a rendersi anch'esso competitivo dall'apertura dell'economia locale al mercato globale. Anche qui gli individui devono pensarsi come consumatori responsabili e tentare costantemente di migliorare le proprie prestazioni. Le misure neoliberali sono per Zinn gli operatori del progresso e della trasformazione del paese, ma possono essere tali solo perché necessitano, per funzionare efficacemente, dell'ordine e della disciplina che la Repubblica assicura. Il neoliberalismo è, cioè, integrato dall'ordine repubblicano perché in esso si riconosce una libertà ordinata che può consentire al paese di avanzare economicamente senza sradicare tradizioni e valori nazionali, di progredire e affiancarsi al moderno Occidente, senza incappare in trasformazioni social-democratiche collettiviste.

Il pensiero liberal-conservatore di Zinn è rilevante ai fini della definizione delle diverse forme con cui il neoliberalismo si fa strada in Argentina prima di diventarne la politica egemonica perché, senza omogeneizzare le due dottrine, permette di portare alla luce i concetti che rendono possibile la loro strategica intersezione e, in particolare di interrogare l'idea di libertà che ad entrambe è sottesa.

#### **4.3. Populismo, demagogia e guerra comunista: Zinn e la storia della decadenza argentina**

Come la maggior parte degli intellettuali che fiancheggiano il *Proceso*, anche Zinn adotta una lettura decadentista della storia argentina a partire dal primo decennio del Novecento. Descriverla con la parola «crisi» sarebbe infatti, a suo avviso, un errore perché indicherebbe un incidente limitato nel tempo, precedente a un collasso o a una risoluzione. Più adatto è invece il termine «decadenza», ovvero una «malattia lunga che si sviluppa in un ampio corso temporale» e che «ha eroso i centri vitali della sua struttura»<sup>1355</sup>. Guidata da una élite, l'Argentina sarebbe cresciuta con un'economia solida e prospera fino al 1910, per poi arrestarsi con il suffragio universale accordato, con la *Ley Sáenz Peña*, dalla presidenza di Yrigoyen nel 1912 e con la democrazia di massa che ne è derivata. Con pretese sovraniste e autarchiche, il paese ha in quella fase rinunciato al commercio mondiale, ovvero al processo che «permette a una comunità di integrare al suo processo produttivo i beni di cui è mancante e quindi di accelerare la sua crescita»<sup>1356</sup>. La povertà che ne è derivata «ha fatto emigrare molte persone qualificate e ha fatto nascere un sentimento antipatriottico e sovversivo in molti giovani»<sup>1357</sup>. Dalla presidenza di Yrigoyen in poi la Unión Cívica Radical ha messo in atto forme di governo «irrazionali ed emotive», introducendo così nel paese «l'utopia populista», incapace di realizzare le promesse di crescita fatte al «popolo». Diversamente da altri intellettuali vicini al

---

<sup>1355</sup> Ibid., p. 19.

<sup>1356</sup> Ibid., p. 33.

<sup>1357</sup> Ibid.

*Proceso*, per Zinn neanche i governi conservatori che si susseguono dal 1930 al 1943 riescono a fornire un progetto per il futuro, cedendo invece a idee nazionaliste e stataliste che hanno agevolato l'insediamento del populismo di Perón. Dal 1943 al 1946 comincia, a suo avviso, l'«era demagogica» e «populista», in cui il governo peronista «dilapida per dieci anni le risorse nazionali in un'orgia quotidiana di demagogia»<sup>1358</sup> e inaugura una «interminabile festa permissiva», resa possibile dall'addomesticamento del popolo e dal conseguente adeguamento della sua volontà a quella del governo. La «demagogia intossica il ragionamento e sommerge gli individui in emozioni superficiali» trasformando il «popolo» in «massa abietta»<sup>1359</sup>. Zinn riprende qui un *topos* del liberal conservatorismo dell'epoca, ovvero la critica dalla massa come soggetto politico della democrazia<sup>1360</sup>. Di primaria importanza è per Zinn la distinzione della democrazia delle masse o «democrazia populista» (il cui implicito riferimento è il peronismo) dalla «democrazia propriamente detta» per poter preservare la seconda dall'involuzione totalitaria della prima. Più di ogni altro regime, la democrazia ha bisogno di una «minoranza eletta» che «traduca l'etica nella politica», esigendo da tutti una partecipazione responsabile<sup>1361</sup>. Mentre la democrazia, con il suo proposito di condurre il paese secondo l'opinione della maggioranza, fa dell'«l'atto della scelta» la sua pietra miliare, il populismo, che è una «deformazione» della democrazia, «obnubila il razicinio, induce all'approvazione per acclamazione», assicurandosi un «consenso anticipato per ciò che è patologico». La quantità surclassa la qualità e la maggioranza diventa una «proliferazione disordinata di consensi» previamente assicurati, manipolati e quindi privati della piena libertà di scelta. La massificazione degli individui implica la perdita della «persona», che coincide, per Zinn, con l'«essere spirituale», mantenuto attraverso l'«adesione a una gerarchia di valori liberamente adottati, assimilati e vissuti in un compromesso responsabile e in un costante adeguamento»<sup>1362</sup>. Il populismo, nota Zinn, fa del Presidente un «idolo, unico proprietario di pensiero e volontà razionale»<sup>1363</sup> e del popolo un soggetto del tutto passivo, proprio per questo eretto a fonte della verità. Dal popolo deriva una «saggezza inappellabile»: esso «ha sempre ragione» e, per tanto, chi è in disaccordo con la sua volontà è «colpevole del suo tradimento»<sup>1364</sup>. La minoranza, che nella vera democrazia è valorizzata, nel populismo è rimossa per assicurare «la sciocca uniformità che compiace l'emozione collettiva della massa»<sup>1365</sup>. Il vero responsabile della deviazione delle masse è però il demagogo, da Zinn definito

---

<sup>1358</sup> Ibid., p. 135.

<sup>1359</sup> Ibid., p. 43.

<sup>1360</sup> M. A. Vicente, *De la refundación al ocaso: Los intelectuales liberalconservadores ante la última dictadura*, cit., pp. 89-96.

<sup>1361</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 216.

<sup>1362</sup> Ibid., pp. 164-165.

<sup>1363</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 188.

<sup>1364</sup> Ibid., p. 45.

<sup>1365</sup> Ibid., p. 47.

«tiranno» in virtù del suo rapporto del tutto strumentale con il popolo. Gli effetti politici della guida demagogica del paese si sono visti chiaramente nel 1973, con il susseguirsi di presidenti giustizialisti, da Cámpora a López Rega. Il primo atto legislativo del «governo del popolo» è stata la legge di amnistia dei prigionieri politici promulgata nel maggio del 1973, con l'effetto di «alimentare il nemico» e «reintegrare 5000 delinquenti nelle fila della sovversione»<sup>1366</sup>. Allo stesso modo, la «legge del contratto di lavoro approvata dal Congresso del popolo» nel 1974 è un esempio dell'irrazionalità populista: se l'intento della legge era favorire i lavoratori contro gli abusi padronali e dare sussidi che non esistevano prima, l'esito è stato la caduta dei salari per via di un processo inflazionistico causato dalla bassa produttività della manodopera, resa oziosa proprio da questa legge. Nonostante il disordine che la demagogia produce, il suo successo si deve, secondo Zinn, alla retorica presentista, cioè alla sua capacità di rimuovere il futuro dall'orizzonte e incatenare il popolo al presente, liberandolo così «dalla responsabilità etica dell'agire».

«La nostra epoca è caratterizzata dall'assassinio del tempo. L'attualità, ponte fra la storia e il futuro, è stata mitizzata come valore intoccabile. A partire dalla premessa che l'uomo di oggi deve continuamente attualizzare il suo agire, la società di consumo si è lanciata con inconsueta voracità nel consumo del tempo. Senza tempo per studiare il passato e senza tempo per sperare nel futuro, la civilizzazione del caffè istantaneo e della lettura rapida ha circoscritto l'universo a un evento quotidiano [...]. Quel popolo senza memoria, quell'incitazione suicida al racconto sempre nuovo che recrimina la perdita del tempo presente nel valutare il passato, è parte di un delirio attualista che ci invade e che prova a convincerci che il futuro è adesso, per privarci di una proiezione stabile»<sup>1367</sup>.

Il problema fondamentale rilevato da Zinn è il rischio di politicizzazione della massa, resa vulnerabile dalla sua perdita di libertà e di valori trascendenti e, dunque, facilmente mobilitabile. A spogliare gli individui di un orizzonte futuro, contribuisce l'umanesimo ateo che informa la società argentina in quegli anni: allontanandosi da Dio, che «era la sintesi di tutto il futuro» e che permetteva all'uomo, mediante i suoi comandamenti e la sua etica, di stare in società, gli individui si ritrovano schiacciati in un «presente vuoto» e privo di «valori immutabili». La riorganizzazione nazionale deputata ai militari deve innanzitutto riorganizzare il tempo, legare il futuro al passato, costruire il nuovo senza rimuovere le radici: fare cioè «degli storici i nostri profeti»<sup>1368</sup>. Considerato il comune riferimento a Ortega y Gasset, la critica di Zinn della società di massa richiama fortemente quella elaborata da Röpke ne *La crisi sociale del nostro tempo*. In entrambi c'è infatti la paura della dissoluzione

---

<sup>1366</sup> Ibid., p. 54.

<sup>1367</sup> Ibid., pp. 63-64.

<sup>1368</sup> Ibid., p. 64.

dell'ordine gerarchico della società, della perdita di valori trascendenti e della politicizzazione della massa. Se, però, per Röpke la principale infrastruttura che impedisce questo rischio e ristabilisce ordine è l'economia sociale di mercato, per Zinn è la Repubblica autoritariamente costruita dai militari.

Il disordine interno, dato dalla società di massa e da governi populistici, permette di ignorare o sottovalutare la guerra che, secondo Zinn, è inequivocabilmente in corso: quella intrapresa a partire dal 1917 dal comunismo russo e ora affermatasi su scala globale. L'intervento e l'espansione nei Balcani, a Cuba, in Vietnam, in Angola, fino alla creazione di arsenali in Libia e Somalia sono il segno di «uno stato di guerra» che mette a rischio l'Argentina. «La sottomissione di Fidel Castro alle istruzioni sovietiche e la trasformazione dell'isola in ponte per l'invasione dell'America Latina»<sup>1369</sup> pongono infatti il paese all'interno del raggio di intervento comunista. Non a caso, nota Zinn, pochi anni dopo la presa del potere castrista, in Argentina è iniziata la «guerra sovversiva», che ha usato Cuba come luogo di addestramento e come rifugio. Buenos Aires è arrivata a convertirsi «nella capitale meridionale del movimento rivoluzionario comunista», assecondata dalla culturale popolare, dal giornalismo, dalla radio e dalla televisione, complici di un «operazione di indottrinamento collettivo». Incuranti, delle norme ortodosse della guerra, gli «agenti sovversivi» più che disarmare intendono distruggere il loro nemico, vogliono cioè demolire «le strutture produttive nazionali, eliminare la classe dirigente, mettere fine al credito internazionale del paese». Attraverso «infiltrazioni ideologiche, sabotaggi, sovversione e qualsiasi altro mezzo volto a dissolvere la coesione interna del paese» i guerriglieri mirano a «dissolvere la morale, far svanire la fiducia della popolazione nelle istituzioni e ribaltare i valori culturali vigenti»<sup>1370</sup>. In questo contesto, la massa, in quanto soggetto amorfo e irrazionale, è particolarmente pericolosa perché facilmente plasmabile dall'ideologia della violenza sovversiva.

La semantica emergenziale e bellica permette a Zinn di dimostrare l'urgenza e l'importanza dell'intervento militare<sup>1371</sup> per rifondare un ordine e per offrire un'alternativa al «fatalismo socialista» e scuotere una società che si presta ad «accettare docilmente un futuro inesorabile». Riproponendo la lettura teleologica di Marx che inquadrerebbe la lotta di classe e l'abolizione del capitale privato come una «necessità storica fatale», Zinn equipara Marx, Lenin, Hitler, radicali e peronisti attribuendo loro una comune lettura teleologica della storia, di cui si farebbero condottieri. In Argentina, in particolare,

---

<sup>1369</sup> Ibid., p. 91.

<sup>1370</sup> Ibid., p. 93.

<sup>1371</sup> In realtà la «guerra» aperta dalle frange rivoluzionarie e guerrigliere non era rimasta senza risposta è già fra gli anni Cinquanta e Sessanta in Argentina erano stati costruiti vincoli fra partiti e figure della destra liberal-conservatrice che avevano elaborato un'agenda anticomunista, organizzazioni anticomuniste di tutta l'America Latina e settori del governo americano interessati a monitorare e combattere la presenza di attori filosovietici nella regione. Si veda E. Bohoslavsky, M. Broquetas, *Vínculos locales y conexiones transnacionales del anticomunismo en Argentina y Uruguay en las décadas de 1950 y 1960*, in «Nuevo Mundo Mundos Nuevos».

alla giustificazione del «populismo socialista» in quanto esito di un processo necessario e inevitabile bisogna opporre la possibilità di un «sistema in cui vigono il capitalismo e la libertà individuale, assicurata attraverso la proprietà privata dei mezzi di produzione e la libertà di circolazione»<sup>1372</sup>. A questo scopo l'Argentina deve prendere posizione sia da un punto di vista geopolitico (all'interno della Guerra Fredda), sia da un punto di vista culturale. L'Argentina «a livello culturale e geografico appartiene all'area di influenza degli Stati Uniti», è, quindi, necessario valorizzare tale posizione e rifiutare tanto le alternative offerte dalla Cina e dalla Russia, quanto quella offerta dalla miseria del «Terzo mondo», per andare incontro, sulla scia degli Stati Uniti, «a un'accelerazione dell'evoluzione, con una crescente distribuzione di capitale e di tecnologia moderna»<sup>1373</sup>.

#### 4.4. Zinn e il regime della libertà

Conclusa l'analisi della «decadenza» argentina e della guerra «anticomunista» che il paese deve affrontare, Zinn passa a delineare la «via verso la libertà» che il *Proceso* è incaricato di schiudere: «il bene più alto a cui una società deve aspirare è la libertà. Uguaglianza, fratellanza, benessere e prosperità sono solo mezzi di un cammino verso la libertà»<sup>1374</sup>.

La nuova repubblica deve fondarsi su una specifica concezione di libertà, che Zinn da un lato – facendo riferimento un insieme eterogeneo di fonti che vanno da Platone a Spinoza, da Cartesio a Hegel<sup>1375</sup> – deriva dall'esistenza di Dio, dall'altro riconduce alla tradizione liberale americana. La libertà, nella sua forma «assoluta, infinita e perfetta», è quella emanata dall'inaugurale atto di Dio che «comprende, vuole e crea». L'uomo è, invece, ingabbiato in un corpo terreno, in un'intelligenza limitata, in una volontà claudicante e tuttavia è libero «perché partecipa, anche se in modo imperfetto, all'assoluta assenza di necessità che è Dio»<sup>1376</sup>. La perdita di contatto con Dio prodotta dalla dissoluzione nella massa, porta l'uomo a perdere sé stesso e la propria libertà.

Se l'esistenzialismo e il marxismo hanno negato all'uomo la libertà – il primo «polverizzandola nel frammento isolato dell'atto arbitrario», il secondo «sottomettendo l'uomo al condizionamento inesorabile della società e della natura» – è solo nella tradizione greco-latina e nell'umanesimo cristiano che l'uomo può riscoprire il cammino per la libertà<sup>1377</sup>. In particolare, Zinn prende in esame

---

<sup>1372</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 100.

<sup>1373</sup> Ibid., p. 69.

<sup>1374</sup> Ibid., p. 157.

<sup>1375</sup> S. Morresi, *El liberalismo conservador y la ideología del PRN*, cit., p. 117.

<sup>1376</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 160.

<sup>1377</sup> Nella conferenza tenuta presso il Foro de la Libera Empresa nel 1960, Röpke aveva definito il concetto di libertà esattamente secondo la duplice accezione riproposta da Zinn. Per Röpke essa è l'«eredità più preziosa della civiltà occidentale, plasmata tanto dal pensiero classico quanto da quello cristiano». Essa ha infatti un'accezione politica, ovvero libertà di partecipare alla gestione degli affari pubblici, e una cristiana, libertà «individuale», cioè propria di un individuo

la concezione greca di libertà e ne evidenzia il suo duplice aspetto: da una parte essa si configura come indipendenza da ogni forma di soggezione personale, dall'altra come obbedienza alla legge. Proprio la compresenza di questi due aspetti gli permette, in primo luogo, di leggere la libertà dei greci come libertà ordinata: «libertà di fare tutto quello che la legge non proibisce e smettere di fare tutto quello che la legge non impone»<sup>1378</sup>. In secondo luogo, secondo Zinn, facendo valere la libertà individuale e privata sul dominio dell'assemblea della città<sup>1379</sup>, la cultura politica greca, e in particolare ateniese, avrebbe «posto uno dei primi pilastri dell'individualismo». Quest'ultimo corrisponde a una «teoria dell'uomo che ne valorizza la libertà e la dignità» e non a «isolamento, egoismo e prevalenza degli interessi materiali su quelli spirituali». Da una corretta concezione dell'individualismo derivano le quattro libertà di base e diritti inalienabili dell'individuo: il diritto alla libera espressione; il diritto alla libertà religiosa; il diritto a non soffrire lo stato di necessità; il diritto a vivere senza paura<sup>1380</sup>. La libertà di parola, in relazione alla variabile della paura politica, è l'indicatore che definisce la differenza fra democrazia e autoritarismo, libertà e illibertà. È, infatti, attraverso «la propaganda ipnotizzante e la paura» che le dittature distruggono la libertà. Curiosamente Zinn, nomina gli «arresti in massa, torture, campi di concentramento e vigilanza permanente dei cittadini» come le misure arbitrarie e illegali che in tutte le tirannie impediscono l'opposizione, ma senza far menzione dei metodi antisovversivi impiegati dalle Forza Armate. Diversamente da questi regimi, il «capitalismo liberale» su cui deve fondarsi la nuova repubblica, «rappresenta il trionfo della tolleranza sull'intransigenza» perché per funzionare efficacemente necessita una «società pluralista»<sup>1381</sup>. L'economia è per Zinn, «misura e generatore di libertà» non solo perché crea ricchezza materiale, ma anche perché apre delle opportunità per l'iniziativa individuale. Ciò che distingue un'economia «capitalista liberale», dai precedenti regimi economici dirigisti e statalisti è proprio lo spazio che essa lascia all'imprenditorialità individuale e alla proprietà privata. Il *Proceso* deve, a suo avviso, considerare gli imprenditori come alleati di primo ordine in virtù del ruolo che essi hanno per assicurare il benessere del paese. Subendo in prima persona gli effetti della recessione, gli imprenditori sono coloro che più si impegnano per far fruttare gli interessi economici e finanziari che rendono ricca e stabile la nazione. Diversamente da quanto affermato dalla propaganda demagogica, populista e socialista, l'impresa non è il nemico, ma, al contrario, dalla sua

---

concepito come fine e mai come mezzo poiché dotato di «anima e fatto a immagine e somiglianza di Dio». Si veda W. Röpke, *Economía libre en una sociedad libre*, Buenos Aires, Foro de la Libre Impresa, 1960, pp. 11-21, p. 15.

<sup>1378</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 162.

<sup>1379</sup> Nella celebre lettura di Benjamin Constant la libertà degli antichi era fatta di partecipazione attiva e costante al potere collettivo, ma anche di assoggettamento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme. La lettura di Constant e quella di Zinn coincidono però nel riconoscere ad Atene (a differenza di Sparta e Roma) una maggiore libertà individuale. Si veda B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, cit., pp. 8-15.

<sup>1380</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 163.

<sup>1381</sup> Ibid., p. 175.

ricchezza dipende quella del popolo. Per sopravvivere e crescere l'impresa e il suo direttivo devono, infatti, preoccuparsi della comunità: «tutti guadagnano, anche personale e manodopera, dalla grandezza dell'impresa e dalla sua crescita». Allo stesso modo, l'interazione creativa fra impresa e Stato smantella gli organi e i meccanismi farraginosi della burocrazia statale per generare «sistemi di controllo e promozione» che possono fare avanzare il paese: «L'esecutivo della grande impresa è un soldato nel paese in avamposto nella lotta per la crescita economica»<sup>1382</sup>.

Gli imprenditori sono, infatti, per il governo militare un fondamentale fattore di trasformazione: sono le leve che spingono ad aprire nuove attività, nuovi mercati, ma anche a difendere gli interessi locali. L'impresa assume, in questo quadro, anche un ruolo pedagogico: non solo essa crea e incorpora scienze e abilità gestionali, ma insegna agli individui a investire con profitto e ad avere maggiore consapevolezza dell'importanza del risparmio. In questo modo, essa porta a dismettere la «filosofia del gran consumatore» con cui i governi populistici incoraggiavano il consumo di massa a spese del risparmio «divorando così la nazione»<sup>1383</sup>. Quando vige il modello di «industrializzazione per sostituzione delle importazioni» l'espansione dei consumi incentivata da politiche statali e salariali, sommata alle forti pressioni del movimento operaio sulle imprese, aveva comportato una significativa diminuzione della produttività del lavoro e del risparmio privato. L'«irrazionalità» delle spese dei consumatori aveva minato gli investimenti futuri, soffocato il mercato monetario e causato gravi problemi al bilancio dei pagamenti<sup>1384</sup>. Commenta Zinn: «La politica di sostituzione delle importazioni che il paese ha seguito per decenni si è esaurita e il risultato è stato che invece di sostituire le importazioni abbiamo ridotto le nostre esportazioni»<sup>1385</sup>.

La demagogia populista, in particolare il peronismo, aveva creato le condizioni per l'accesso delle masse al consumo appositamente per guadagnarsene il voto. Questo modello, interpretato come espressione argentina del collettivismo occidentale (equivalente per Zinn al keynesismo), doveva essere debellato. Contro il modello del consumatore al contempo ingordo e ignavo, va fatto valere un modello di consumatore non solo razionale e calcolatore, guidato dalle sue preferenze soggettive e privo degli aiuti statali, ma anche responsabile. L'individuo, quindi, non deve essere ridotto unicamente a «agente investitore atomizzato»<sup>1386</sup> (tratto senza dubbio fondamentale per spolticizzare gli individui e integrarli al mercato e alle sue logiche), ma anche a cellula di un ordine che non deve essere violato. Per Zinn, il risparmio nazionale, «obiettivo intrinseco del sistema economico», deve essere protetto dai processi inflazionistici e deve essere reso sufficientemente stabile da incentivare

---

<sup>1382</sup> Ibid., p. 109.

<sup>1383</sup> Ibid., p. 39.

<sup>1384</sup> S. Gerchunoff, *Intelectuales neoliberales de la economía durante la última dictadura argentina*, cit., p. 218.

<sup>1385</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la República*, cit., p. 29.

<sup>1386</sup> Per Daniel Friedman il cambio di mentalità e il tipo soggetto che i neoliberali cercano di imporre durante l'ultima dittatura è l'*homo oeconomicus*, individui razionale e atomizzato.

gli investimenti stranieri. La centralità conferita da Zinn al risparmio e all'impresa va considerata come forma di sostegno alla disciplina imposta dal piano economico del *Proceso*, che intendeva trasformare la grande massa di consumatori irrazionali in risparmiatori prudenti e mettere fine ai rapporti di vassallaggio fra imprese e Stato per assicurare l'efficienza e la competitività delle imprese. In linea con i due principi fondamentali che reggono il *Proceso* – la riduzione dell'intervento statale e l'apertura dell'economia – Zinn difende una versione minima di Stato sociale e articola la «sovranità nazionale», concetto chiave della storia economica e politica argentina, con la necessità di inserirsi nel mercato globale. Il piano economico argentino deve dotarsi di un sistema di distribuzione che permetta a tutti di «mangiare il pane guadagnato con il proprio lavoro» e di scegliere il proprio ruolo socioeconomico, garantendo così «un livello minimo di giustizia sociale che coincide con il minimo diritto alla libertà»<sup>1387</sup>. Se a tutti, dunque, dovrebbe essere garantito un salario minimo, bisogna fare in modo che il sistema di previdenza sociale non si trasformi «in un anestetizzante dell'attività produttiva degli individui»<sup>1388</sup>. Quindi, affinché un sistema di previdenza sociale non diventi una minaccia per la libertà, è necessario, secondo Zinn, che esso si adegui alla specifica condizione economica e sociale del paese a cui si applica. Per questo, un paese come l'Argentina, «da poco uscito da uno stato tribale», non può «avere un sistema di previdenza sociale come quello tedesco e svedese» perché prioritario è disincentivare l'ozioso costume peronista e spingere gli individui a migliorare sempre di più la propria condizione. Il sistema pensionistico argentino vigente permette a molte persone che ancora potrebbero lavorare di non farlo e obbliga i lavoratori a un salario reale inferiore. Anche in questo caso, la nuova Repubblica deve segnare uno scarto rispetto ai governi populistici o socialisti che, pretendendo di mettere l'uomo al riparo da qualsiasi rischio, subordinano la società all'individuo e finiscono così per sottrarre incentivi alla produttività individuale e per ridurre la produttività globale della società. Sebbene il nuovo ordine preveda, «come ogni società», una «stratificazione sociale», esso permette di scegliere liberamente, in base agli sforzi e ai profitti ottenuti, il ruolo che si occupa al suo interno. Per non «disincentivare l'attaccamento quotidiano dell'uomo alla sua possibilità di migliorare», il sistema di previdenza sociale deve garantire solo quelle prestazioni minime che assicurino «un reddito decoroso per tutte le persone disposte a realizzare lo sforzo di cui sono capaci» e che non provochino «la disoccupazione di nessuno che è adatto a lavorare»<sup>1389</sup>. Inoltre, conclude Zinn, la concorrenza internazionale pone un problema fondamentale al sistema di previdenza sociale argentino: senza abbassare i salari reali è impossibile competere su scala globale. Se, dunque, si vogliono evitare tagli drastici ai salari e ai posti di lavoro, è necessario, secondo una logica pienamente neoliberale, ridurre i sussidi statali.

---

<sup>1387</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 174.

<sup>1388</sup> Ibid., p. 177.

<sup>1389</sup> Ibid.



Proprio l'apertura, convalidata dal regime, dell'economia del paese al commercio e agli investimenti esteri implica la necessità di rivedere il concetto di «sovranità dello Stato».

«Il nazionalismo ben inteso non è quello che si isola con i cancelli, ma quello che decide di fare a partire dal presente e con l'esperienza del passato, il futuro del paese, costruendo relazioni con il mondo e conquistando ogni giorno la libertà»<sup>1390</sup>.

Sotto la bandiera della sovranità nazionale i governi peronisti e *desarrollistas* hanno posto dazi doganali, ostacolato le importazioni, mossi dalla «prometeica idea di una nazione robinsoniana che provvede da sola all'autoproduzione della propria esistenza»<sup>1391</sup>. Si tratta per Zinn di un'idea che non fa i conti con l'inevitabile «interdipendenza» degli Stati che, «tanto nella concorrenza quanto nella cooperazione» non possono prescindere dalla relazione che si dà sul mercato globale. Ne consegue un'inevitabile restrizione della pretesa «sovranità assoluta» e dell'«illimitata libertà esecutiva», ma anche vantaggi in termini di ricchezza e progresso del paese. La necessità di inserirsi in un mercato sovranazionale e di ricevere il sostegno economico di istituzioni come il Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale richiedono un cambio di paradigma istituzionale: lo Stato non può più autonomamente provvedere alla nazione, né autonomamente stabilirne le politiche economiche e sociali. L'«autarchia» non è altro che una «forma di ritardo» perché solo «una potente esportazione che permetta di importare capitale, tecnologia e prodotti stranieri consente di migliorare l'efficienza e combattere i monopoli»<sup>1392</sup>. Ritroviamo qui *in nuce*, ma dalla prospettiva di un paese post-coloniale la stessa prospettiva adottata da Röpke e più generalmente la Scuola di Ginevra rispetto alla critica del modello nazionalista e sovranista affermatosi secondo fogge diverse alle diverse latitudini dopo la Seconda Guerra mondiale<sup>1393</sup>. Rifiutando di identificarsi come paese del «terzo mondo», l'accesso competitivo sul mercato internazionale offrirebbe secondo Zinn lo strumento per sottrarsi materialmente da una posizione subordinata e rivendicare a buon diritto l'appartenenza allo «spirito occidentale».

Ad essere ripreso all'interno di questo paradigma liberal-conservatore è dunque un neoliberalismo economico improntato a quello di Martinez de Hoz, volto, cioè, a fare dell'impresa e della concorrenza i principi guida del progresso della Repubblica senza violare la struttura sociali e i valori che la informano. La libertà di impresa deve, infatti, articolarsi con un'etica cristiana, capace di dare una prospettiva futura e di indurre il senso di responsabilità di fronte a Dio e alla Repubblica.

---

<sup>1390</sup> Ibid., p. 173.

<sup>1391</sup> Ibid., p. 67.

<sup>1392</sup> Ibid., p. 209.

<sup>1393</sup> Si veda Q. Slobodian, *Globalists*, cit.

#### 4.5. Costituzionalizzazione della violenza e libertà capovolta: lo schema politico e lo schema socioeconomico di Zinn

I principi generali su cui deve fondarsi la nuova repubblica – la libertà individuale, tanto nella forma delle libertà civili, quanto in quella di libertà economica – trovano una collocazione concreta negli «schemi», rispettivamente «politico» e «socio-economico» che, nella parte finale del volume, Zinn, indirizza al regime militare. Innanzitutto, il *Proceso* deve introdurre degli emendamenti per rinnovare la Costituzione del 1853 e redigerne così una nuova. A partire dall'insediamento del peronismo, la Costituzione del XIX secolo è stata in grado di garantire l'ordine sociale solo durante la *Revolución Libertadora*, rivelandosi poi inadeguata a porre argini sufficienti all'«aggressione internazionale» e alla sovversione locale. La democrazia dei padri fondatori prevedeva norme morali e di condotta incapaci di avere presa sull'uomo massificato e, ancor più, sui sovversivi. Come nel 1853 il testo costituzionale sancì la fine di trent'anni di lotta e anarchia, imponendo «su un paese chiuso e barbaro» un «paese illuminato e aperto», così il 1976 deve segnare un punto di non ritorno: «il 24 marzo trionfa il paese civilizzato ed etico sull'anarchia e il disordine che dal 1945 cerca di prendere d'assalto la Nazione, contando su alleanze manifeste o occasionali della sovversione internazionale»<sup>1394</sup>.

La «malattia» che colpisce l'Argentina, secondo Zinn, «affetta tutte le parti del corpo politico, sociale, economico e culturale» ed è tanto grave da richiedere «soluzioni integrali». Queste ultime devono essere messe in atto da una nuova «*generación del '80*»<sup>1395</sup> di fatto incarnata dai membri del regime. Proprio per questa responsabilità che hanno, gli autori del golpe non devono limitarsi a «un mero atto di arbitraggio incostituzionale all'interno della Costituzione che dicono di difendere», ma devono procedere a un atto rifondativo. Quella che Zinn difende in quanto «rivoluzione» è a tutti gli effetti una dittatura sovrana. Diversamente da Hayek e Alsogaray, Zinn non si limita a legittimare una «dittatura commissaria», cioè transitoriamente necessaria a riportare l'ordine con strumenti autoritari, bensì invoca quello che Schmitt definirebbe un «legislatore dittatoriale o un dittatore che detti la costituzione»<sup>1396</sup>. Incaricate di quest'operazione sono le Forze armate, che «nel marzo 1976 hanno

---

<sup>1394</sup> Ibid., p. 223.

<sup>1395</sup> Con questa definizione Zinn fa specifico riferimento al concetto orteguiano di «generazione», cioè un «nuovo corpo sociale che integra una sua minoranza eletta e una sua massa», e che fa avanzare una società. Riproponendo lo schema metodologico e concettuale di Ortega, Jaime Perriau (anch'egli riferimento per Zinn), nel suo saggio *Las generaciones argentinas*, intende le generazioni come gruppi uniti da un «senso vitale», cioè da idee comuni fra uomini nati nella stessa epoca. Seguendo la durata, fissata da Ortega, di quindici anni per ciascuna generazione, Perriau enumera undici generazioni fra il 1810 e l'anno di pubblicazione del suo libro, il 1970, portando così Zinn a constatare di trovarsi «in piena generazione dell'«80» e ad affidare ad essa (di fatto, ai vertici del regime militare) il compito di riesumare l'eredità liberal-conservatrice di fine Ottocento e ridefinire – in antitesi con il peronismo – il rapporto fra élite e massa M. A. Vicente, *De la refundación al ocaso*, cit., p. 131.

<sup>1396</sup> C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 139.

salvato la nazione dalla caduta nelle mani della sovversione e del nemico esterno» e che devono ora «svolgere nel paese un ruolo attivo e permanente».<sup>1397</sup> La storia ha mostrato che la loro «funzione pubblica è indispensabile» e che «oggi sono l'unico custode della nazione»<sup>1398</sup>. A loro, dunque, Zinn rivolge il suo schema politico.

«Il 24 marzo 1976 il governo militare rimpiazza il governo populista demagogico. In nessun caso precedente c'è stato tanto consenso sulla necessità di un cambio brusco e di un'interruzione improvvisa. [...]Non ci sono ragioni per non aver fatto questo cambiamento e non c'è nulla da criticare rispetto a questo cambio. Le Forze Armate devono assumere una vocazione di governo e devono formulare piani a breve termine in materia istituzionale, politica, economica, sindacale e sociale. Stanno procedendo alla depurazione del paese e al suo risanamento, ma manca ancora un piano per ampliare la base del governo. Ancora non si è vinta la guerra contro la sovversione, la violenza dei guerriglieri continua a turbare la vita quotidiana e a mietere vittime. Le Forze armate devono sapere che solo loro possono risolvere i problemi del paese e realizzare le trasformazioni fondamentali di cui ha bisogno»<sup>1399</sup>.

Come viene detto nello «schema politico», affinché sia possibile porre le basi per una repubblica è necessario che «la forza agisca insieme alla libertà e alla legge». Laddove il consenso per il progetto repubblicano non si dà la «forza» deve intervenire per assicurarla, facendo così dell'autoritarismo un sistema di disciplinamento politico integrato al «governo delle leggi». Per questo gli obiettivi di base del governo militare devono essere, in primo luogo, lo «sradicamento della sovversione» e la «depurazione dalla scena politica e sindacale di tutti i responsabili della situazione attuale»; in secondo luogo il «risanamento economico e la creazione dei fondi per una crescita accelerata», infine l'«indicazione del futuro politico e della forma istituzionale a cui tornare gradualmente». La gestione della lotta antisovversiva deve essere agevolata dall'accentramento<sup>1400</sup> delle funzioni elettive, legislative, ma anche culturali-educative nelle mani di quello che Zinn chiama «Consiglio di Garanzia

---

<sup>1397</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 200.

<sup>1398</sup> Ibid., p. 201.

<sup>1399</sup> R. Zinn, *La segunda fundacion de la Republica*, cit., p. 191.

<sup>1400</sup> L'accentramento dei poteri descritto da Zinn corrisponde, in effetti, a quanto stabilito dal regime. Dal giorno stesso del colpo di stato la separazione dei poteri si riduce alla partecipazione paritaria di tre rami delle Forze armate. Viene proclamato il regolamento della giunta e vengono definiti gli organi chiave del regime: il Poder Ejecutivo Nacional e la Comisión de Asesoramiento Legislativo. La Costituzione del 1853 rimane formalmente in vigore, ma depotenziata da uno Statuto che permette di sospendersela ogni qualvolta sia in contraddizione con gli atti del *Proceso*. Il Congresso viene soppresso, viene sostituito l'80% dei giudici e vengono annullati i mandati di tutti i più importanti funzionari pubblici. Sia lo Statuto sia altri regolamenti stabiliscono che la giunta oltre a nominare all'unanimità il Presidente tra gli ufficiali non più in servizio e i membri della Commissione legislativa, avrebbe assorbito le funzioni che la Costituzione attribuiva al governo: il comando delle Forze Armate, il potere di dichiarare guerra, la nomina dei giudici della Corte Suprema. La giunta ha il potere di promulgare leggi speciali, prendere misure arbitrarie e assumere poteri discrezionali. Si vedano M. Lisińska, *Argentine Foreign Policy during the Military Dictatorship, 1976–1983*, London, Palgrave Macmillan, 2019; P. H. Lewis, *Guerrillas and Generals. The "Dirty War" in Argentina*, Westport, Praeger, 2002, p. 132.

della Repubblica». Sebbene la Repubblica debba, teoricamente, garantire libertà d'espressione, pluralismo e tolleranza, per poterla assicurare le Forze armate hanno il compito di operare una selezione fra chi può goderne. Si tratta, dunque, di una "libertà" controllata e selettiva, che comporta la previa rimozione di qualsiasi infiltrazione marxista, il divieto di qualsiasi forma di organizzazione politica collettiva, il monopolio militare del potere legislativo e dei contenuti culturali trasmessi dagli organi del regime<sup>1401</sup>. Questo tipo di ordine consentirebbe di «conciliare la forza con la libertà e la legge» e di costruire così una «repubblica» secondo la «definizione kantiana». Tuttavia, è precisamente l'introduzione della forza all'interno di questo autoritarismo costituzionale a legittimare una quota di arbitrio che fa saltare l'universalismo kantiano della libertà e dell'uguaglianza davanti alla legge. «La libertà, la dipendenza da un'unica legge e l'uguaglianza»<sup>1402</sup> definiti da Kant come elementi fondanti la costituzione repubblicana non trovano riscontro nell'ossimorica repubblica dittatoriale delineata da Zinn. La «pace» non è kantianamente ottenuta tramite la consultazione e il coinvolgimento dei cittadini sulla necessità della guerra, ma tramite la guerra a una parte dei cittadini, neutralizzando qualsiasi agente contrario all'ordine imposto<sup>1403</sup>.

Il controllo costante del tempo e dell'azione permetterebbe, secondo Zinn, di far rifiorire le «doti di responsabilità, sicurezza, grandezza di spirito, spirito nazionale che caratterizzano l'uomo argentino e che sostennero la Repubblica»<sup>1404</sup>. Nonostante il biasimo per la sottrazione del tempo futuro da

---

<sup>1401</sup> Nei fatti, il regime sospende il diritto di sciopero, a capo della CGT viene posta un guida militare, viene vietata l'attività politica nelle scuole e nelle università, viene soppressa la Confederazione generale economica che riuniva imprenditori vicini al peronismo e vengono sospesi gli ultimi partiti non ancora dichiarati illegali. Si introduce un decreto, l'*Acto de Residencia*, che permette l'espulsione dal paese di tutti coloro che sono sospettati di attività pericolose per la sicurezza nazionale. La giunta dà al Presidente il potere di tenere i civili in detenzione amministrativa, senza accuse, per periodi illimitati. Nel 1977 l'Esercito avvia l'«operazione chiarezza» nel campo educativo, procedendo al licenziamento di oltre 8000 docenti, molti dei quali, insieme a tanti studenti, vanno ad ingrossare le fila dei *desaparecidos*. Sul piano culturale viene censurato qualsiasi testo riconducibile all'ideologia marxista o classificabile come sovversivo e dunque critico del modello occidentale e cristiano. si veda J. Gociol, H. Invernizzi, *Golpe ai libri. La repressione della cultura durante l'ultima dittatura militare in Argentina (1976-1983)*, Roma, Nova Delphi, 2015.

<sup>1402</sup> «La costituzione fondata in primo luogo secondo i principi della *libertà* dei membri di una società (in quanto uomini), in secondo luogo secondo i principi della *dipendenza* di tutti da un'unica legislazione comune (in quanto sudditi), in terzo luogo secondo la legge della loro *eguaglianza* (in quanto cittadini) - l'unica costituzione che deriva dall'idea del contratto originario, su cui deve fondarsi ogni legislazione giuridica di popolo - è quella *repubblicana*. Questa costituzione dunque, per quanto riguarda il diritto, è in se stessa quella che sta originariamente alla base di ogni tipo di costituzione civile; e ora l'unica cosa da chiedersi è se sia anche l'unica che possa portare alla pace perpetua. Ora, la costituzione repubblicana, oltre alla limpidezza della sua origine, il suo essere scaturita dalla pura sorgente dell'idea di diritto, ha anche la prospettiva di quell'esito desiderato, la pace perpetua», si veda I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991, pag. 31-34.

<sup>1403</sup> Concretamente il regime a cui Zinn si rivolge adotta, nella guerra antisovversiva, una strategia che «supera di molto ogni ricetta repressiva del passato» spingendo a un esercizio della violenza massiccio e sistematico. I militari ricevono infatti insegnamenti e addestramento da parte di generali che avevano fatto esperienza della guerra antisovversiva in Vietnam e in Algeria. Il piano di eliminazione dei sovversivi ha una parte legale, che impone punizioni a potenziali oppositori giudicati poco pericolosi facendoli passare per le pene severe dei tribunali militari. Ma la maggior parte delle persone – guerriglieri, militanti e dirigenti di gruppi “sovversivi”, operai, ma anche semplicemente studenti, insegnanti, psicologi, giornalisti, familiari e amici di detenuti – vengono sequestrate, detenute in campi di detenzione clandestini (circa 340 nel paese), torturate e uccise illegalmente. Le vittime della cosiddetta «guerra sporca» dei militari furono 30.000. Fra il 1975 e il 1977 fra le 20.000 e le 40.000 persone fuggono in esilio. I primi due anni del *Proceso* causano la percentuale più alta di vittime, neutralizzando quasi tutte le forme di attivismo e organizzazione politica. Si veda C. Novaro, *La dittatura argentina (1976-1983)*, cit., p. 40.

<sup>1404</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 203.

parte dei governi populistici, il tempo della disciplina invocato da Zinn è un tempo che, sottoposto a sorveglianza e regolamentazione costante, non ha altra dimensione che il presente.

Il tempo della disciplina impiegato dal regime lo rende compatibile con questa terza forma di neoliberalismo, di cui abbiamo già visto il nucleo *ordenancista*. Come spiega nello schema socioeconomico, compito del regime è, infatti, per Zinn quello di aprire il commercio al mercato globale, eliminare i controlli dei prezzi, assicurare tramite incentivi fiscali e finanziari un flusso permanente di esportazioni. L'accesso ai mercati globali esige qualità ed efficienza dall'industria locale per cui se ne deve assicurare una resa competitiva. Il miglioramento tecnologico dell'industria e delle infrastrutture richiede capitale e investimenti stranieri, per cui il sistema finanziario e i parametri di cambio devono agevolarli. Gli imprenditori hanno un ruolo centrale e sulla loro crescita economica si regge quella del paese<sup>1405</sup>. Non solo agli imprenditori, bensì a tutti i cittadini deve essere richiesta responsabilità per la propria condotta economica. Bisogna ridimensionare il settore pubblico, abbandonando quelle attività in cui lo Stato non riesce a raggiungere i fini sociali ed economici perseguiti e rendere invece efficiente l'apparato amministrativo e imprenditoriale. È necessario sopprimere la stabilità dell'impiego che «dissolve il meccanismo psicologico di preoccupazione per l'efficienza individuale» e sostituirla con dispositivi che spronino ad accedere al mercato del lavoro.

«L'iniziativa individuale e la proprietà privata, concetti fondamentali del capitalismo occidentale (la prima come motore di crescita, la seconda come espressione di un diritto ai frutti dell'azione di ogni individuo) devono essere parte della formazione dell'uomo argentino»<sup>1406</sup>.

Il «sistema gerarchico» che informa la società non è dovuto a «privilegi di nascita, volontà di Dio, legge naturale o appartenenza a un gruppo di potere»: tutti gli individui sono «uguali e liberi» e per questo possono entrare in una relazione contrattuale. Le asimmetrie che ne seguono si devono

---

<sup>1405</sup> È forse utile considerare che la centralità conferita agli imprenditori a livello teorico, in quanto catalizzatori della crescita e della modernizzazione del paese, trova riscontro nella centralità pratica da essi rivestita nella trasformazione del sistema di accumulazione di capitale portato dalla dittatura e dovuto a un rapporto privilegiato con le Forze armate. Da un lato gli imprenditori usufruiscono di un nuovo modello economico e di misure che ne accrescono i profitti destinando loro programmi di promozione industriale, sussidi e agevolazioni fiscali e il trasferimento dei loro debiti privati allo Stato. Dall'altro collaborano attivamente con le Forze Armate attraverso la fornitura di veicoli, infrastrutture, denaro, personale, la concessione del libero accesso agli impianti, l'accettazione dell'assunzione di personale sotto copertura con lo scopo di monitorare i lavoratori e ricevere rapporti di intelligence sulle loro azioni. Victoria Basualdo ha svolto in particolare una ricerca sulle aziende Acindar, Astarsa, Dálmine Siderca, Ford, Ledesma e Mercedes Benz, ma non furono le uniche a prendere parte alla repressione e denuncia dei lavoratori. Si veda V. Basualdo, *Complicidad patronal-militar en la última dictadura argentina: Los casos de Acindar, Astarsa, Dálmine Siderca, Ford, Ledesma y Mercedes Benz*, in «Revista Egranajes» de la Federación de Trabajadores de la Industria y Afines (FETIA), n. 5 (edizione speciale), marzo 2006, pp. 1-21, p. 17. Si veda anche V. Basualdo, *Contributions to the Analysis of the Role of Labor Leadership in Worker Repression in the 1970s*, in Verbitsky, Bohoslavsky, *The Economic Accomplices to the Argentine Dictatorship. Outstanding Debts*, cit., pp. 201-216.

<sup>1406</sup> Ibid., p. 219.

esclusivamente alle capacità e all'attitudine messe a frutto nel mercato del lavoro<sup>1407</sup>. I lavoratori sono soggetti contraenti formalmente uguali che, in base al loro impegno e alla loro redditività, possono scegliere la propria funzione sociale. Il vincolo contrattuale cancella gerarchie e sancisce un rapporto fra pari tale per cui la posizione e il reddito che si hanno non sono determinati dalle condizioni salariali stabilite dal contraente che possiede i mezzi di produzione, bensì dall'iniziativa del singolo lavoratore. Per questo, afferma Zinn, in Argentina, «non esiste lotta di classe e non si può sottoporre la nazione agli interessi di una classe determinata»<sup>1408</sup>.

Quella che Zinn profila è una società di agenti del mercato formalmente uguali, la cui posizione e il cui ruolo dipende da sforzo e produttività personale. Ciò che il discorso sulla libera iniziativa individuale e sul ruolo trainante degli imprenditori per l'economia argentina cancella e che il regime dittatoriale riporta inequivocabilmente in superficie, sono i rapporti di forza entro i quali la produttività imprenditoriale può darsi. Zinn, infatti, omette che le direttive neoliberali da lui indirizzate alle Forze armate possono essere messe in funzione esattamente in virtù dell'autorità di cui quest'ultime dispongono. Per arrivare alla società di liberi contraenti e di liberi imprenditori disegnata da Zinn è richiesta, infatti, una trasformazione strutturale del sistema produttivo che può darsi, per la prima volta nella storia argentina, grazie all'elemento coattivo garantito dalla politica antisovversiva dispiegata dal regime<sup>1409</sup>.

Il pensiero di Zinn presenta, dunque, alcuni degli elementi incontrati nel conservatorismo neoliberale, per esempio di Röpke, con il quale condivide una forte critica alla società e alla democrazia di massa e la necessità di opporre un ordine sociale gerarchico convalidato da valori etico-morali, tradizionali, incontestabili. Rispetto al modello röpkeiano, però, non solo l'economia sociale di mercato non è il pilastro dell'ordine da ricostruire, ma anche gli elementi conservatori non sono esclusivamente volti a consolidare la struttura societaria informata dal mercato, bensì svolgono, talvolta, una funzione più propriamente reazionaria. Dei paradigmi politici avversi – cioè il comunismo, il socialismo, il peronismo e la lotta armata intrapresa da alcune loro frange – non viene analizzata e decostruita la *ratio*, ma se ne invoca, più rapidamente, la rimozione, in quanto nemici da sconfiggere in una guerra nient' affatto figurata. Questa postura contribuisce a spiegare anche la sua costituzionalizzazione della forza, legittimata all'interno di una dittatura non transitoria – l'unica legittimata dai neoliberali –, ma

---

<sup>1407</sup> Ibid., p. 204.

<sup>1408</sup> Ibid. p. 221.

<sup>1409</sup> A partire dall'inizio dell'ultima dittatura militare, si può osservare un cambiamento radicale nella distribuzione funzionale del reddito - cioè la quota di produzione appropriata dai lavoratori e dalle imprese. Nel 1976, l'avanzo lordo di gestione ha raggiunto il 71%, con un aumento di 16 punti percentuali in un solo anno. Questo aumento è stato ottenuto a spese di un calo della partecipazione dei salari alla produzione, che è scesa della stessa percentuale.

A partire dal 1976, quindi, i principali beneficiari delle azioni brutali del governo de facto furono le imprese, dato che si appropriarono di una grande quota del valore totale della produzione del paese. Si veda H. Recalde, *Suppression of Workers Rights*, in H. Verbitsky, J. P. Bohoslavsky, *The Economic Accomplices to the Argentine Dictatorship. Outstanding Debts*, cit., pp. 217-231.

sovrana, quindi incaricata di fondare autoritariamente un nuovo ordine: la Repubblica. In essa, il mercato deve essere uno strumento che, mentre avvicina il paese al modello occidentale, impedisce la formazione di una struttura sociale egualitaria. L'economia di mercato è usata in questo paradigma politico seguendo il modello teorico delineato da Martinez de Hoz: la difesa della proprietà privata, l'apertura dell'economia locale al mercato globale e agli investimenti stranieri, la riduzione dell'interventismo statale, la promozione dell'iniziativa, dell'imprenditorialità e, insieme, della responsabilità individuale. Queste misure economiche neoliberali possono essere coniugate con il conservatorismo e con l'impalcatura dittatoriale in virtù di una comune necessità di riprodurre un ordine gerarchico. Come si è già visto in Alsogaray e in Martinez de Hoz, e come è confermato da Zinn nei suoi frequenti riferimenti a un'etica del lavoro e a una libertà sempre esercitata responsabilmente, l'economia di mercato per imporsi e funzionare fluidamente ha bisogno di disciplina. Questo nucleo conservatore del neoliberalismo argentino – la necessità di ordine, gerarchia e disciplina – spiega la sua possibile integrazione all'interno di una struttura istituzionale che dispone di un potere indiscusso per rimuovere il conflitto e il dissenso. L'istituzionalizzazione della violenza e della coercizione elimina, però, lo spazio di negoziazione dei limiti di esercizio della libertà. Se le misure economiche neoliberali parzialmente sussunte dall'ordine dittatoriale-repubblicano possono funzionare, al suo interno, senza intoppi è proprio per via della loro compatibilità con una concezione limitata di libertà. Tanto nella dittatura, quanto nell'ordine neoliberale la libertà nella sua accezione positiva e dunque, potenzialmente, trasformativa, deve essere disciplinata. La libertà non è potere di agire, né tanto meno si estrinseca nella dimensione collettiva della sovranità popolare. Al contrario, la libertà esercitata nel mercato «genera responsabilità, la responsabilità genera disciplina e la disciplina genera innovazioni sociali, scienza e ordine»<sup>1410</sup>. È proprio grazie al suo ordine della libertà che questo terzo modello neoliberale può essere incorporato, in questa fase, dalla dottrina liberal-conservatrice e messo al servizio di un regime che cancella la libertà politica, ma preserva la libertà economica mettendone a valore la sua natura ordinata.

Abbiamo visto, dunque, le tre forme con cui la dottrina neoliberale si afferma in Argentina fra la metà degli anni Cinquanta e l'ultima dittatura. Quest'analisi ha permesso, innanzitutto, di cogliere la declinazione specificatamente argentina della dottrina neoliberale europea – in particolare delle opere di Röpke e Hayek – ma anche statunitense, con l'acquisizione delle teorie monetariste, di *think tanks* e pubblicazioni neoliberali finanziate da fondi americani e con la valorizzazione di fonti teorico-politiche centrali anche per i neoconservatori, come i *Federalist Papers*. In quest'operazione di rilettura e riadattamento al contesto argentino, il neoliberalismo viene interpretato come l'unica

---

<sup>1410</sup> W. Brown, *Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twenty First Century "Democracies"*, in W. Brown, P. E. Gordon, M. Pensky, *Authoritarianism*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2018, p. 17.

alternativa possibile allo statalismo e al dirigismo peronisti e *desarrollistas* e come ordine sociale ed economico capace di riportare le gerarchie che il peronismo ha rimosso. Per questo, le politiche economiche neoliberali non sono adottate solo in quanto strumenti di avanzamento e progresso, ma anche come strumenti disciplinari che, facendo ausilio dell'autoritarismo dittatoriale in corrispondenza del quale esse vengono implementate, possono produrre il cambio di paradigma invocato dai neoliberali argentini. Nel nesso fra neoliberalismo e dittatura è possibile cogliere, in primo luogo, la radicalizzazione della contraddizione costitutiva del nucleo conservatore del neoliberalismo: la libertà, cioè, non è solo ordinata e regolata minuziosamente, ma, laddove mette a rischio l'ordine costituito, è brutalmente annichilita. In secondo luogo, esso permette di far emergere la risposta specificatamente argentina al quesito che attraversa l'intera ricerca, relativo alle condizioni politiche dell'ordine neoliberale. In questo contesto, infatti, l'ordine gerarchico di cui il mercato ha bisogno non è istituzionalizzato solo attraverso organi societari conservatori come la famiglia o la comunità, ma anche mediante un'organizzazione politica dittatoriale che, sia dal punto di vista teorico che dal punto di vista pratico, è pensata come leva, se non come vera e propria condizione di possibilità, dell'ordine neoliberale. Se l'Argentina non costituisce il paradigma sulla base del quale omogeneizzare le dottrine neoliberali analizzate fin qui, la sua specificità permette di cogliere con massima chiarezza l'incapacità del mercato di affermarsi, regolarsi e conservarsi da sé, emersa anche negli altri contesti. Di fronte alla forza organizzativa dei sindacati peronisti e poi della guerriglia, la tutela di un'impalcatura democratica diventa trascurabile rispetto all'urgenza di assicurare l'ordine sociale senza il quale l'economia di mercato non può soppiantare stabilmente le economie stataliste. Il nucleo conservatore del neoliberalismo, e in particolare la sua natura gerarchica, trova allora nella dittatura lo strumento della sua istituzionalizzazione e la possibilità di rendere, al contempo, efficiente e incontestabile l'economia di mercato. La libertà economica diventa, così, l'unica esercitabile mentre della libertà politica non resta altro che una elusiva promessa futura, per aspirare alla quale è necessario sottoporsi e aderire all'ordine economico e sociale imposto.





## BIBLIOGRAFIA

### FONTI PRIMARIE

Alberdi, J. B., *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, L. J. Rosso, 1933.

———, *Autobiografía. La evolución de su pensamiento*, Buenos Aires, W. M. Jackson, 1953.

Alsogaray, A. C., *Bases para la acción política futura*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1968.

———, *Política y economía en Latinoamérica : Principales problemas e ideas que se debaten. Un camino a seguir*, Buenos Aires, Editorial Atlántida, 1969.

———, *Teoría y práctica en la acción económica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1969.

———, «Los últimos diez años de la economía argentina», *Todo es Historia*, vol. 120, 1977.

———, «Jacques Rueff: Realizador y Profeta», *En homenaje a la memoria del profesor Jacques Rueff*, Buenos Aires, Permo, 1979.

———, *Bases liberales para un programa de gobierno (1989-1995)*, Buenos Aires, Argentina, Grupo Editorial Planeta, 1989.

———, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, Buenos Aires, Planeta, 1993.

———, «Nueve años de vacilaciones y fracaso», in C. Altamirano (a cura di), *Bajo el signo de las masas: (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001, pp. 342–350.

Audier, S. (a cura di), *Le colloque Lippmann, aux origines du néo-libéralisme*, Latresne, Bord de l'eau, 2008.

Becker, G. S., *A treatise on the family*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1981.

Bell, D., *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill., Free Press, 1960, tr. it. *La fine dell'ideologia: il declino delle idee politiche dagli anni Cinquanta a oggi*, Milano, Sugarco, 1991.

———, *The cultural contradictions of capitalism*, New York, Basic Books, 1978.

Buckley, W. F., *God and man at Yale: the superstitions of academic freedom*, Chicago, Regnery, 1951.

———, *Up from liberalism*, New York, McDowell, Obolensky, 1959.

Burke, E., *Reflections on the revolution in France* [1790], tr. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, (a cura di A. Martelloni), in E. Burke, *Scritti politici*, Torino, UTET, 1963, pp. 149-443.

———, *Thoughts and Details on Scarcity* [1795], tr. it. *Pensieri sulla scarsità*, Istituto Liberale, 2020.

- Constant, B., *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* [1819], tr. it. *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2005.
- Croce, B., L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, Milano, Ricciardi, 1988.
- Eucken, W., «Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus», *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 36, 1932, pp. 297–321, tr. it. «Trasformazioni strutturali dello Stato e crisi del capitalismo», *Filosofia politica*, n. 1, 2019, pp. 23–44.
- Friedan, B., *The feminine mystique*, New York, Norton, 1963, tr. it. *La mistica della femminilità*, Roma, Castelvecchi, 2012.
- Friedman, M., *Capitalism and freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Giddings, F. H., *The principles of sociology; an analysis of the phenomena of association and of social organization*, London, Macmillan & Co., Ltd, 1896.
- Grondona, M., *La construcción de la democracia*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1983.
- , *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1986.
- Hale, M., *The History of the Common Law of England*, London, In the Savoy, 1716.
- Hayek, F. A. von, *Prices and production*. Studies in economics and political science no. 107, London, G. Routledge & Sons, Ltd, 1932.
- , *Monetary theory and the trade cycle*, London, Jonathan Cape, 1933.
- (a cura di), *Collectivist economic planning: critical studies on the possibilities of socialism*, London, G. Routledge, 1935.
- , «Economic Conditions of Inter-State Federalism», *New Commonwealth Quarterly*, vol. 5, January 1939, p. 131.
- , *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, tr. it. *La via della schiavitù*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.
- , *The Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, London, Collier-Macmillan, 1952, tr. it. *L'abuso della ragione*, Firenze, Vallecchi, 1967.
- , *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, tr. it. *La società libera*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.
- , «What is “Social”- What does it mean?», in A. Hunold (a cura di), *Freedom and serfdom: an anthology of Western thought*, 107–117, Dordrecht, Reidel, 1961.
- , *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London, Armando Editore, 1967, tr. it. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021.
- , *Law, Legislation and Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, tr. it. *Legge, legislazione e libertà: critica dell'economia pianificata*, Milano, Il Saggiatore, 2010.

- , «Letter», *The Times*, luglio 11, 1978.
- , *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, tr. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma, Armando editore, 1988.
- , *La Fuerza de la libertad*, in «Realidad», anno 2, n. 24, maggio 1981, pp. 27-35.
- , *Liberalism*, Roma, Armando Editore, 1988, tr. it. *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012.
- , *The fatal conceit: the errors of socialism*, London, Routledge, 1988.
- , *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, tr. it. *Hayek su Hayek*, S. Kresge, L. Wenar (a cura di), Firenze, Ponte alle Grazie, 1996.
- , *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.
- , *Tra realismo e utopia liberale: scritti 1949-1956*, M. Gregori (a cura di), Milano, Mimesis, 2009.
- , *Competizione e conoscenza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820], tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, G. Marini (a cura di), Roma, GLF Editori Laterza, 2010.
- Hume, D., *Treatise on Human Nature* [1739], tr. it. *Trattato sulla natura umana*, in Id. *Opere*, Bari, Laterza, 1971.
- Hume, D., *Essays, moral, political, and literary* [1758], Indianapolis, Liberty Classics, 1985.
- Kant, I., *Zum ewigen Frieden* [1795], tr. it. *Per la pace perpetua*, Feltrinelli Editore, 2014..
- Keynes, J. M., «The Pure Theory of Money. A Reply to Dr. Hayek», *Economica*, n. 34, 1931, pp. 387–397.
- Kirk, R., *The Conservative mind from Burke to Eliot*, Chicago, Regnery, 1960.
- , *The essential Russell Kirk: selected essays*, G. A. Panichas (a cura di), Wilmington, ISI Books, 2007.
- , *Russell Kirk's Concise Guide to Conservatism*, W. M. McClay (a cura di), Washington, Regnery Publishing, 2019.
- Kristol, I., «“Civil Liberties” 1952 - A Study in Confusion», *Commentary*, vol. 13, n. 3, 1952, pp. 228–236.
- , *On the democratic idea in America*, New York, Harper & Row, 1972.
- , *Two cheers for capitalism*, New York, Basic Books, 1978.
- , *Reflections of a neoconservative: looking back, looking ahead*, New York, Basic Books, 1983.

- , *Neoconservatism: the autobiography of an idea*, New York, Free Press, 1995.
- , *The neoconservative persuasion: selected essays, 1942-2009*, G. Himmelfarb (a cura di), New York, Basic Books, 2011.
- Lange, O., *On the economic theory of socialism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1938.
- Le Play, F., *La réforme sociale en France : déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Paris, E. Dentu, 1866.
- , *L'organisation de la famille*, Paris, Téqui, 1871.
- Lippmann, W., *A preface to morals*, New York, The Macmillan company, 1929.
- , *An inquiry into the principles of the good society*, Boston, Little, Brown and Company, 1937.
- Locke, J., *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, tr. it. A. Gialluca (a cura di), *Il secondo trattato sul governo*, Milano, BUR, 2009, p. 97.
- Madison, J., A. Hamilton, J. Jay, *The Federalist Papers (1788)*, London : New York, Penguin Books, 1987.
- Mandeville, B. de, *The fable of the bees, or, Private vices, public benefits. 2 Vols., 1924*, F. B. Kaye (a cura di) Oxford, Oxford University Press, 2014, tr. it. *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefici : con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società (vol. 1)*, Bari, Laterza, 2002.
- , *Dialoghi tra Cleomene e Orazio*, Lecce, Milella, 1976.
- Martínez de Hoz, J. A., *Bases para una Argentina moderna, 1976-80*, Buenos Aires, 1981.
- Menger, C., *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883, tr. it. *Sul Metodo delle Scienze Sociali*, 1996.
- Mises, L. von, *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena, Fischer, 1922, tr. it. di D. Antiseri, *Socialismo: analisi economica e sociologica*, D. Antiseri (a cura di), Milano, Rusconi, 1990.
- , *Liberalismus*, Jena, Fischer, 1927, tr. it. *Liberalismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021.
- , *Bureaucracy*, New Haven, Yale University Press, 1944, tr. it. *Burocrazia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.
- , *Planned Chaos*, Irvington-on-Hudson, N.Y., Foundation for Economic Education, 1947.
- , *Human Action*, New Haven, Yale University Press, 1949, tr. it. *L'azione umana: trattato di economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016.
- , *Problemas económicos de México ayer y hoy (1942)*, México, D.F., México, Instituto Cultural Ludwig von Mises, 1998.

- Moynihan, D. P., *The Negro family: the case for national action*, Washington, Office of Policy Planning and Research, United States, Department of Labor, 1965.
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930, tr. it. *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1962.
- Perriaux, J., *Las generaciones argentinas*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.
- Renan, E., *Qu'est-ce qu'une nation?: et autres essais politiques* [1883], Paris, Pocket, 1992.
- Romier, L., *La «déprolétarianisation» des masses*, Liège, La Pensée Catholique, 1927.
- Röpke, W., *Die Lehre von der Wirtschaft*, Wien, J. Springer, 1937, *Economics of the Free Society*, Chicago, Henry Regnery Company, 1963.
- , *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach, Rentsch, 1942, tr. it. di E. Bassan, *La crisi sociale del nostro tempo*, Torino, Einaudi, 1946.
- , *International economic disintegration*, London, W. Hodge and Company, Limited, 1942.
- , *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Erlenbach, Rentsch, 1944, tr. it. *Civitas humana: i problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016.
- , *Internationale Ordnung*, Erlenbach, Rentsch, 1945, tr. it. di E. Pocar, *L'ordine internazionale*, Milano, Rizzoli, 1946.
- , *Die Deutsche Frage*, Erlenbach, Rentsch, 1945, tr. it. *Il problema della Germania*, Milano, Rizzoli, 1946.
- , *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach, Rentsch, 1958, tr. it. di N. Portinaci, *Al di là dell'offerta e della domanda: verso un'economia umana*, D. Antiseri, F. Felice (a cura di), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015.
- , *Economia libre en una sociedad libre*, Buenos Aires, Foro de la Libre Empresa, 1960.
- , *Il Vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1962.
- , W. Röpke, *Südafrika: Versuch einer Würdigung*, in «Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur», vol. 44, n. 2, 1964, pp. 97-112.
- , *Scritti liberali*, Firenze, Sansoni, 1974.
- , *Umanesimo liberale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000.
- Rothbard, M. N., «A Note on Burke's Vindication of Natural Society», *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, n. 1, 1958, pp. 114–118.
- , *Egalitarianism as a revolt against nature, and other essays*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2000.

- Rougier, L., *Celse; ou, Le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, Éditions du Siècle, 1926.
- , «La Démocratie et la Mystique démocratique», *Revue de Paris*, vol. 34, n. 2, gennaio 1927.
- , *La mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, E. Flammarion, 1929.
- , *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1935.
- , *Les mystiques économiques; comment l'on passe des démocraties libérales aux états totalitaires*, Paris, Librairie de Médicis, 1938.
- Rueff, J., *La Crise du capitalisme*, Paris, Ed. de la Revue bleue, 1935.
- Rueff, J., L. Erhard, W. Röpke, L. Rougier, P. Lhoste-Lachaume, *Tendances modernes du libéralisme économique*, 2 voll., Paris, France, 25, rue Jean-Dolent, 1961.
- Rüstow, A., *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus*, Küpper, 1950.
- , «Interessenpolitik oder Staatspolitik», *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, vol. 187, 1932, pp. 62–69.
- , «Organic Policy (Vitalistic Policy) vs Mass Irregimentation», in A. Hunold (a cura di) , *Freedom and serfdom: an anthology of Western thought*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1961, pp. 171-190.
- Sánchez Sañudo, C. A., *Qué es y qué no es democracia, o, para que la democracia no destruya la libertad*, Buenos Aires, Escuela de Educación Económica y Filosofía de la Libertad, 1981.
- Schlesinger, A. M., *The Vital Center: the Politics of Freedom*, Boston, Houghton Mifflin Co, 1949.
- Schmitt, C., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1921, tr. it. *La dittatura*, Roma-Bari, Laterza, 1975.
- , *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950, tr. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum europaeum».*, Milano, Adelphi, 2011.
- Smith, A., *The Wealth of Nations* [1776], tr. it. *La ricchezza delle nazioni*, Torino, UTET, 1975.
- , *The Theory of Moral Sentiments* [1759], tr. it. *Teoria dei sentimenti morali*, E. Lecaldano (a cura di), Milano, BUR, 2001.
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munchen, Beck, 1923, tr. it. *Il tramonto dell'occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Parma, Guanda, 2005.
- Thibon, G., *Diagnostics. Essais de physiologie sociale*, Paris, Librairie de Médicis, 1940.
- , *Retour au réel: nouveaux diagnostics*, Lyon, II. Lardanchet, 1943.

- Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique*, [1835–1840], tr. it. *La democrazia in America*, N. Matteucci (a cura di), Torino, UTET, 2013.
- , *Memoir on Pauperism*, London, Civitas, 1997.
- , *Tocqueville : antologia degli scritti politici*, M. L. Lanzillo (a cura di), Roma, Carocci, 2004.
- Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Fues, 1887, tr. it. *Comunità e società*, M. Ricciardi (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 2011.
- Walras, L., G. Leduc, *Études d'économie sociale: Théorie de la répartition de la richesse sociale.*, Lausanne, F. Rouge, 1896.
- Zinn, R., *La segunda fundación de la República*, Buenos Aires, Editorial Pleamar, 1976.

#### FONTI SECONDARIE

- Alimento, A., C. Cassina, *Il pensiero gerarchico in Europa (XVIII-XIX secolo)*, Firenze, Olschki, 2002.
- Allitt, P., *The conservatives: ideas and personalities throughout American history*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2009.
- Álvarez, E., «Los intelectuales del “Proceso”. Una aproximación a la trama intelectual de la última dictadura militar», *Políticas de la Memoria*, n. 6/7, dicembre 2007, pp. 79–85.
- Alvaro, D., *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*, Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2015.
- Anderson, B. R. O., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1983.
- Andrew, J. A., *Lyndon Johnson and the Great Society*, Chicago, Ivan R. Dee, 1998.
- Antiseri, D., L. Infantino, *La scuola austriaca di economia: album di famiglia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.
- Arendt, H., *Between past and future: eight exercises in political thought*, New York, Penguin Books, 1977.
- Arendt, H., *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi, 2009.
- Audier, S. (a cura di), *Le colloque Lippmann, aux origines du néo-libéralisme*, Latresne, Bord de l'eau, 2008.
- , *Néo-libéralisme(s): une archéologie intellectuelle*, Paris, Bernard Grasset, 2012.
- , «Une voie allemande du libéralisme ?», *L'Économie politique*, vol. 60, n. 4, novembre 2013, pp. 48–76.
- Azpiazu, D., *Hecho en Argentina: industria y economía, 1976-2007*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2010.



- Baritono, R., «Il Femminismo americano degli anni '60 Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa», *Storicamente*, 2008.
- , «Il neoconservatorismo americano: ascesa e declino di un'idea», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 31, n. 61, dicembre 2019.
- , «La “mistica della femminilità” e il modello americano negli anni della guerra fredda», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 14, n. 26, 2002.
- Baritono, R., M. Ricciardi (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*. Quaderni di Scienza & Politica 8, 2020.
- Barry, N. P., *Hayek's social and economic philosophy*, London, Macmillan, 1979.
- Basualdo, E. M., *Estudios de historia económica argentina: desde mediados del siglo XX a la actualidad*. Economía política argentina, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2006.
- , *Sistema político y modelo de acumulación: ensayos sobre la Argentina actual*, Buenos Aires, Atuel, 2011.
- , «The Legacy of the Dictatorship: The New Pattern of Capital Accumulation, Deindustrialization, and the Decline of the Working Class», in H. Verbitsky, J. P. Bohoslavsky (a cura di), *The Economic Accomplices to the Argentine Dictatorship*, 75–89, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Basualdo, V., «Complicidad patronal-militar en la última dictadura argentina: Los casos de Acindar, Astarsa, Dálmine Siderca, Ford, Ledesma y Mercedes Benz», *Revista Egranajes*, vol. 5, 2006, pp. 1–21.
- , «Contributions to the Analysis of the Role of Labor Leadership in Worker Repression in the 1970s», H. Verbitsky, J. P. Bohoslavsky (a cura di), in *The economic accomplices to the Argentine dictatorship: outstanding debts*, New York, NY, Cambridge University Press, 2016, pp. 201–216.
- Battistini, M., *Una rivoluzione per lo Stato: Thomas Paine e la rivoluzione americana nel mondo atlantico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012.
- , «La New Class del neoconservatorismo e la de/legittimazione del capitalismo americano», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 31, n. 61, dicembre 2019.
- , *Storia di un feticcio: la classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Milano, Mimesis, 2020.
- Becchio, G., G. Leghissa, *The origins of neoliberalism: insights from economics and philosophy*, London-New York, Routledge, 2017.
- Becher, P. et al., *Ordoliberal White Democracy, Elitism, and the Demos: The Case of Wilhelm Röpke*, in «Democratic Theory», vol. 8, fasc. 2, dicembre 2021, pp. 70–96.

- Beddeleem, M., N. Colin-Jaeger, «L'héritage conservateur du néolibéralisme», *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n. 23, dicembre 2020.
- Belloc, H., *An essay on the restoration of property*, Norfolk, VA, IHS Press, 2002.
- Belleguic, T., E. V. der Schueren, S. Vervacke, J.-P. Cléro, Collectif, *Les discours de la sympathie: Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Québec, Presses Université Laval, 2008.
- Beltrán, G., *Los intelectuales liberales: poder tradicional y poder pragmático en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Eudeba, 2005.
- Berlin, I., *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Berthezène, C., J.-C. Vinel, Université Paris VII-Denis Diderot, École des hautes études en sciences sociales (a cura di), *Conservatismes en mouvement: une approche transnationale au XXIe siècle*. Collection En temps & lieux 64, Paris, Éditions EHESS, 2016.
- Berti, F., *Per una sociologia della comunità*, Milano, F. Angeli, 2005.
- Biebricher, T., *The political theory of neoliberalism*. Currencies, Stanford, California, Stanford University Press, 2018.
- , «Neoliberalism and Authoritarianism», *Global Perspectives*, vol. 1, n. 1, maggio 2020.
- Bobbio, N., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955.
- Bobbio, N., N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983.
- Bohoslavsky, E., M. Broquetas, «Vínculos locales y conexiones transnacionales del anticomunismo en Argentina y Uruguay en las décadas de 1950 y 1960», *Nuevo mundo mundos nuevos*, maggio 2017.
- Bonazzi, T., «Conservatorismo», in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di Politica*, Torino, UTET, 1983.
- , *La rivoluzione americana*, Bologna, Il mulino, 2018.
- Bonefeld, W., «German Neoliberalism and the Idea of a Social Market Economy: Free Economy and the Strong State», *Journal of Social Sciences*, 2012, pp. 139–171.
- , «Human economy and social policy: On ordo-liberalism and political authority», *History of the Human Sciences*, vol. 26, n. 2, aprile 2013, pp. 106–125.
- , «Adam Smith and ordoliberalism: on the political form of market liberty», *Review of International Studies*, vol. 39, n. 2, 2013, pp. 233–250.
- Bonfanti, F. A., «Análisis del modelo de industrialización por sustitución de importaciones en América Latina y en Argentina. Una mirada hacia la realidad industrial actual en Argentina», *Geográfica digital*, vol. 12, n. 24, ottobre 2017, p. 1.
- Borgognone, G., *La destra americana: dall'isolazionismo ai neocons*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

- , «Irving Kristol, Norman Podhoretz e il progetto sofocratico dei neoconservatori», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 31, n. 61, dicembre 2019.
- Borrelli, M., M. P. Gago, «“Prepararse para un nuevo ciclo histórico”: la revista Somos durante los primeros años de la dictadura militar (1976-1978)», *Rihumso: Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 2, n. 5, 2014, pp. 15–38.
- Botana, N. R., *El orden conservador: la política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1979.
- , *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Colección Historia y sociedad, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1984.
- Bourdieu, P., *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Bourdieu, P., L. Boltanski, «La production de l'idéologie dominante», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 7, 2008.
- Braudel, F., *La dinamica del capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Brennetot, A., «Géohistoire du “néolibéralisme”», *Cybergeog: European Journal of Geography*, novembre 2013.
- Brown, W., «American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization», *Political Theory*, vol. 34, n. 6, 2006, pp. 690–714.
- , «Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century “Democracies”», *Critical Times*, vol. 1, n. 1, aprile 2018, pp. 60–79.
- , *Stati murati, sovranità in declino*, Bari, Laterza, 2013.
- , *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Brown, D. E., *Hierarchy, history, and human nature: the social origins of historical consciousness*, Tucson, University of Arizona Press, 1988.
- Brown, W., P. E. Gordon, M. Pinsky, *Authoritarianism: three inquiries in critical theory*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 2018.
- Bruff, I., «The Rise of Authoritarian Neoliberalism», *Rethinking Marxism*, vol. 26, n. 1, gennaio 2014, pp. 113–129.
- Brunner, O., «La casa come complesso e l'antica “economica” europea», in P. Schiera (a cura di), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 133–164.
- Burns, J., *In Search of a Usable Past: Conservative Thought in America*, in «Modern Intellectual History», vol. 7, fasc. 2, agosto 2010, pp. 479–494.
- Buttà, G., *Irving Kristol: l'avventura di un «liberal»*, Roma, Gangemi, 2018.

- Caldwell, B., «Hayek and Socialism», *Journal of Economic Literature*, vol. 35, n. 4, 1997, pp. 1856–1890.
- , *Hayek's challenge: an intellectual biography of F.A. Hayek*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Caldwell, B., L. Montes, «Friedrich Hayek and his visits to Chile», *The Review of Austrian Economics*, vol. 28, n. 3, settembre 2015, pp. 261–309.
- Callison, W., Z. Manfredi (a cura di), *Mutant neoliberalism: market rule and political rupture*, New York, Fordham University Press, 2020.
- Canelo, P., *La política secreta de la última dictadura argentina (1976-1983): a 40 años del golpe de Estado*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.
- , «Los desarrollistas de la 'dictadura liberal'. La experiencia del Ministerio de Planeamiento durante el Proceso de Reorganización Nacional en la Argentina.», *Anos 90*, vol. 19, n. 35, luglio 2012.
- Canitrot, A., *La disciplina como objetivo de la política económica: un ensayo sobre el programa económico del gobierno argentino desde 1976*. Estudios CEDES v. 2, n. 6 (1979), Buenos Aires, Argentina, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, 1979.
- Cappuccilli, E., R. Ferrari, «Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno», *Scienza & Politica*, vol. 28, fasc. 54, luglio 2016, pp. 5–20.
- Cartosio, B., *Dentro l'America in crisi. Saggi sulle lotte sociali negli Stati Uniti degli anni Settanta*, Bari, De Donato, 1980.
- , *I lunghi anni Sessanta: movimenti sociali e cultura politica negli Stati Uniti*, Milano, Feltrinelli, 2012.
- Casalini, B., «Tocqueville e la famiglia nella costruzione dell'ordine politico liberale», in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica* Roma, 2003.
- Casanova, C., *Famiglia e parentela nell'età moderna*, Roma, Carocci, 2009.
- , *Per forza o per amore. Storia della violenza familiare nell'età moderna*, Roma, Salerno, 2016.
- Castillo-García, C., *Waves of Neoliberalism: Revisiting the Authoritarian patterns of capitalism in South America (1940-1990), part I*, Working Papers 2205, New School for Social Research, Department of Economics, 2022, pp. 1-40.
- Castro, F. E., *El conservadorismo político en la primera mitad del siglo XIX. Una conceptualización a partir de las teorías políticas de Edmund Burke, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés*, tesi di dottorato discussa a Buenos Aires nel 2021, presso Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

- Cavarero, A., F. Restaino, *Le filosofie femministe: due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, B. Mondadori, 2009.
- Cento, M., «Dalla fine dell'ideologia alla società post-industriale. Daniel Bell sociologo del potere», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 23, n. 45, 2011.
- , «Il governo delle differenze: Daniel Bell, la Great Society e il “populismo borghese”», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 31, n. 61, dicembre 2019.
- Chamayou, G., *La société ingouvernable: une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique éditions, 2018.
- Chignola, S., *Governare la vita: un seminario sui corsi di Michel Foucault al College de France (1977-1979)*, Verona, Ombre Corte, 2006.
- Cioli, M., M. Ricciardi, P. Schiera (a cura di), *Traces of modernism: art and politics from the First World War to totalitarianism*, Frankfurt, Campus Verlag, 2019.
- Clave, F. U., «Walter Lippmann et le néolibéralisme de La Cité Libre», *Cahiers d'économie Politique*, vol. n° 48, n. 1, aprile 2005, pp. 79–110.
- Cobbe, L., *Il governo dell'opinione: politica e costituzione in David Hume*, Macerata, EUM, 2014.
- Commisso, G., *La genealogia della governance: dal liberalismo all'economia sociale di mercato*, Trieste, Asterios editore, 2016.
- Commun, P. (a cura di), *L'ordolibéralisme allemand: aux sources de l'économie sociale de marché*. Cergy-Pontoise, CIRAC, 2003.
- Commun, P., S. Kolev (a cura di), *Wilhelm Ropke (1899-1966): a liberal political economist and conservative social philosopher*, Berlin, Springer, 2017.
- Compagna, L., *La genesi delle istituzioni politiche in Burke*, Roma, LUISS, 1992.
- Consolati, I., *Dominare tempi inquieti: storia costituzionale, politica e tradizione europea in Otto Brunner*, Bologna, il Mulino, 2020.
- Cooney, P., «Argentina's quarter century experiment with neoliberalism: from dictatorship to depression», *Revista de Economia Contemporânea*, vol. 11, n. 1, aprile 2007, pp. 7–37.
- Cooper, M., *Family Values: between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, New York, Zone Books, 2017.
- , *All in the Family Debt: How Neoliberals and Conservatives Came Together to Undo the Welfare State*, in «Boston Review», May 31, 2017, *Boston Review*, maggio 2017.
- Cossutta, C., *Casalinghe e playboy: la critica allo spazio domestico negli Stati Uniti del secondo dopoguerra*, «Scienza & Politica», vol. 33, n. 65, 2021, pp. 147–165.
- Cremaschi, S., *Adam Smith without homo economicus*, in CRIS - Centre for Research and Interdisciplinary Studies Bulletin, Prague College, gennaio 2010.

- Critchlow, D. T., N. MacLean, *Debating the American conservative movement: 1945 to the present*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- Cubeddu, R., *Il liberalismo della scuola austriaca: Menger, Mises, Hayek*, Napoli-Milano, Morano, 1992.
- , *Individualismo e religione nella scuola austriaca*, Pisa, ETS, 2019.
- Dard, O., «Louis Rougier : itinéraire intellectuel et politique, des années vingt à Nouvelle École», *Philosophia Scientiae*, n. CS 7, gennaio 2007, pp. 50–64.
- Dardot, P., Laval, *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009
- , *Ce cauchemar qui n'en finit pas: comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016.
- , *Dominer: enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020.
- Dardot, P., H. Guéguen, C. Laval, P. Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile: une autre histoire du néolibéralisme*, Montréal, Lux éditeur, 2021.
- De Carolis, M., «Il neoliberalismo, la crisi e la rifeudalizzazione della società», *Politica & Società*, n. 1, 2016.
- , *Il rovescio della libertà: tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017.
- Day, J. P., «Locke on Property», *The Philosophical Quarterly (1950-)*, vol. 16, fasc. 64, 1966, pp. 207–220.
- De Ruggiero, G., *Storia del liberalismo europeo*, Bari, G. Laterza, 1925.
- Dekker, E., «Left luggage: finding the relevant context of Austrian Economics», *The Review of Austrian Economics*, vol. 29, n. 2, giugno 2016, pp. 103–119.
- Denord, F., «Aux origines du néo-libéralisme en France Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938», *Le Mouvement social*, n. 195, 2001, pp. 9–34.
- Di Giovanni, M., C. R. Giza, G. Silvestrini (a cura di), *Le nuove giustificazioni della tortura nell'età dei diritti*, Perugia, Morlacchi editore, 2017.
- Donno, A., *In nome della libertà: conservatorismo americano e guerra fredda*, Firenze, Lettere, 2004.
- Donzelli, M., R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica: crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*. Saggi, Roma, Donzelli, 2003.
- Dostaler, G., «Hayek, Keynes et l'économie orthodoxe», *Revue d'économie politique*, vol. 109, n. 6, 1999, pp. 761–773.

- Drolet, J.-F., *American neoconservatism: the politics and culture of a reactionary idealism*, New York, Columbia University Press, 2011.
- Dumont, L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes.*, Paris, Gallimard, 1967.
- Dunn, C. W., *The conservative tradition in America*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.
- Dunn, J., *The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the «Two treatises of government»*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1982.
- Dyer, P. W., R. H. Hickman, «American Conservatism and F. A. Hayek», *Modern Age*, vol. 23, n. 4, fall 1979, pp. 381–393.
- Dyson, K., *Conservative liberalism, ordo-liberalism, and the state: disciplining democracy and the market*, New York, Oxford University Press, 2021.
- Eagleton-Pierce, M., *Neoliberalism: the key concepts*. Routledge key guides, New York, Routledge, 2016.
- Echeverria, O. I., «En busca de un orden jerárquico: Los intentos de catolización de la sociedad argentina en la década de 1930», *Plaza Pública*, vol. 6, n. 10, dicembre 2013, pp. 184–204.
- Ercolani, P., *Il Novecento negato: Hayek filosofo politico*, Perugia, Morlacchi, 2006.
- Esposito, M., *Oikonomia: una genealogia della comunità: Tönnies, Durkheim, Mauss*, Milano, Mimesis, 2011.
- Esposito, R., C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico: autori, concetti, dottrine*, Roma, Laterza, 2005.
- Fair, H., «Del peronismo nacional-popular al peronismo neoliberal: transformaciones de las identidades políticas en la Argentina menemista», *Colombia Internacional*, n. 86, gennaio 2016, pp. 107–136.
- Farrant, A., E. McPhail, S. Berger, «Preventing the “Abuses” of Democracy: Hayek, the “Military Usurper” and Transitional Dictatorship in Chile?», *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 71, n. 3, 2012, pp. 513–538.
- Fawcett, E., *Liberalism: the life of an idea*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- , *Conservatism: the fight for a tradition*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2020.
- Ferraresi, F., «Figure dell’organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek», *Filosofia politica*, n. 1/1999, 1999.
- Ferrari, R., *Beatrice Potter e il capitalismo senza civiltà: una donna tra scienza, politica e amministrazione*, Roma, Viella, 2017.
- , «Plan-based Thought: From the New Civilisation to the Global System of Power», *Scienza & Politica*, vol. 32, n. 62, giugno 2020.

- Feser, E., «Hayek on Tradition», *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 17, n. 1, winter 2003, pp. 17–56.
- (a cura di), *The Cambridge companion to Hayek*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 2006.
- Fèvre, R., *Retour sur le libéralisme conservateur de Wilhelm Röpke*, in «Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences», vol. 53, n. 2, 2015, pp. 147–190.
- , «Le marché sans pouvoir : au cœur du discours ordolibéral», *Revue d'économie politique*, vol. 127, n. 1, 2017, pp. 119–151.
- , «Walter Eucken et Wilhelm Röpke face à la “nouvelle” Question Sociale», 2017, p. 32 pages, pages 209-240.
- Filippini, M., «Le antinomie del concetto di cooperazione», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 26, n. 50, giugno 2014.
- Fischer, K., D. Plehwe, «Redes de think tanks e intelectuales de derecha en América Latina», *Nueva Sociedad*, vol. 70–86, giugno 2013, pp. 70–86.
- Foucault, M., *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard, 2004, tr. it. di M. Bertani, V. Zini, *Nascita della biopolitica (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2015.
- Foxley, A., *Experimentos neoliberales en América Latina (1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Francesconi, D., «Edmund Burke e la Cultura Politica Dell'Illuminismo Scozzese», *Giornale di Storia Costituzionale*, vol. 29, 2015, p. 155.
- Fraser, N., «Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Choice that Feminists Should Refuse», *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 24, n. 4, ottobre 2016, pp. 281–284.
- , «From Progressive Neoliberalism to Trump—and Beyond», *American Affairs Journal*, novembre 20, 2017.
- Fraser, N., L. Gordon, «A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State», *Signs*, vol. 19, n. 2, 1994, pp. 309–336.
- Fraser, N., K. Bedford, «Social rights and gender justice in the neoliberal moment: A conversation about welfare and transnational politics», *Feminist Theory*, vol. 9, n. 2, agosto 2008, pp. 225–245.
- Freedon, M., *Ideologie e teoria politica*, Il Mulino, 2000.
- Fridman, D., «La creación de los consumidores en la última dictadura argentina», *Apuntes de Investigación del CECYP*, n. 14, novembre 2008, pp. 71–92.



- Friedman, M., *The neoconservative revolution: Jewish intellectuals and the shaping of public policy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Fukuyama, F., *La grande distruzione: la natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, Milano, Baldini & Castoldi, 2001.
- Gago, V., *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2014.
- , *La potenza femminista: o il desiderio di cambiare tutto*, Alessandria, Capovolte, 2022.
- Galli, C., *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il mulino, 1996.
- , *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- , «Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo, nella Germania degli anni Trenta», *Filosofia politica*, vol. 11, fasc. 1, 1997, pp. 27–62.
- Gallo, E., «Tradición Liberal Argentina», *Estudios Públicos*, vol. 27, 1987, p. 351.
- Gallo, E., R. Cortés Conde, *Argentina: la república conservadora*, Buenos Aires, Argentine, Paidós, 1987.
- Gamble, A., *Friedrich A. von Hayek*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Geary, D., «Racial Liberalism, the Moynihan Report & the “Dædalus” Project on “The Negro American”», *Daedalus*, vol. 140, n. 1, 2011, pp. 53–66.
- Gerchunoff, S., «Intelectuales neoliberales de la economía durante la última dictadura argentina: construcción de hegemonía en la formación de un nuevo régimen de acumulación (1976-1983)», *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 55, n. 2, ottobre 2020, pp. 207–239.
- Gerson, M., *The neoconservative vision: from the Cold War to the culture wars*, Lanham, Madison Books, 1996.
- Geuna, M., «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali», *Filosofia politica*, n. 1, 1998, pp. 101–134.
- , «Il contratto sociale nell'Illuminismo scozzese: percorsi della ricezione e della critica di un'idea moderna», *Giornale di storia costituzionale*, vol. 20, ii semestre 2010, pp. 93–120
- , «Machiavelli and the Problem of Dictatorship: Machiavelli and the Problem of Dictatorship», *Ratio Juris*, vol. 28, n. 2, giugno 2015, pp. 226–241.
- Geuna, M., G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione. Percorsi*, Bologna, Il mulino, 2011.
- Gifford, L. J., D. K. Williams (a cura di), *The right side of the sixties: reexamining conservatism's decade of transformation*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

- Giorgini, G., «The Philosopher and the City Leo Strauss' Reading of Athenian Democracy», in D. Piovan, G. Giorgini (a cura di) *Brill's companion to the reception of Athenian democracy: from the late middle ages to the contemporary era*, volume 7, Leiden-Boston, Brill, 2021.
- Gissurarson, H. H., *Hayek's Conservative Liberalism*, Garland Pub., 1987.
- Gocial, J., H. Invernizzi, *Golpe ai libri: la repressione della cultura durante l'ultima dittatura militare in Argentina (1976-1983)*, Roma, Nova Delphi, 2015.
- Gold, P., *Take back the Right: how the neocons and the religious right have betrayed the conservative movement*, New York, Carroll & Graf Publishers, 2004.
- Gosse, V., *The movements of the New Left, 1950-1975: a brief history with documents*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2005.
- Grange, J., *Les néoconservateurs*, Paris, Pocket, 2017.
- Gray, J., «F.A. Hayek on Liberty and Tradition», *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 4, n. 2, 1980.
- , *Hayek on liberty*, London-New York, Routledge, 1998.
- Gregg, S., *Wilhelm Röpke's political economy*, Cheltenham, UK; Northampton, MA, Edward Elgar, 2010.
- Grondona, A., «Las voces del desierto. Aportes para una genealogía del neoliberalismo como racionalidad de gobierno en la Argentina (1955-1975)», 2011.
- Guido, P., «Coordenadas intelectuales de Álvaro Alsogaray», *Procesos de mercado: revista europea de economía política*, vol. 8, n. 1, 2011, pp. 209–252.
- Haidar, V., «El neoliberalismo y el problema de cómo vivir juntos. La comunidad en la obra de Friedrich Hayek», *Revista Estudios Politicos*, vol. 5, febbraio 2012, pp. 102–123.
- , «¿Gobernar a través de la libertad? Escrutando las heterogeneidades de la gubernamentalidad neoliberal en los discursos de Álvaro Alsogaray (Argentina, 1955-1973)», *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, vol. 12, n. 2, gennaio 2015, pp. 1–41.
- , «La polémica liberal con los desarrollismos: un análisis del pensamiento de Álvaro Alsogaray y de Federico Pinedo entre 1958 y 1973», *Nuevo mundo mundos nuevos*, dicembre 2015.
- , «El liberalismo y la cuestión de los “hombres libres”. Un análisis de su problematización en el campo liberal argentino entre 1955 y 1973», *Espiral*, vol. 23, n. 66, agosto 2016, pp. 41–75.
- , «Batallando por la reactivación del liberalismo en la Argentina: la revista Ideas sobre la Libertad entre 1958 y 1976», *Sociohistórica*, n. 40, dicembre 2017, p. 033.
- Hall, S., *The hard road to renewal : Thatcherism and the crisis of the left*, New York, Verso, 1988.
- Hamowy, R., *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern Illinois University Press, 1987.

- Hancock, D., *The countercultural logic of neoliberalism*, New York, NY, Routledge, 2019.
- Harrington, M., «The Welfare State and Its Neoconservative Critics», *Dissent Magazine*, vol. 20, n. 4, fall 1973, pp. 435–454.
- Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, New York, Oxford University Press, 2005.
- Heredia, M., «La identificación del enemigo . La ideología liberal conservadora frente a los conflictos sociales y políticos en los años sesenta», *Sociohistórica : Cuadernos del CISH*, vol. 8, 2000, pp. 83–120.
- Hicks, J., W. Weber (a cura di), *Carl Menger and the Austrian school of economics*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Hobsbawm, E. J., T. O. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 2017.
- Honneth, A., «Comunità. Storia concettuale in compendio», *Filosofia politica*, n. 1/1999, 1999.
- Hont, I., M. Ignatieff (a cura di), *Wealth and virtue: the shaping of political economy in the Scottish enlightenment*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1983.
- Hoover, K. R., *Economics as ideology: Keynes, Laski, Hayek, and the creation of contemporary politics*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.
- Horwitz, S., «From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the Spontaneous-Order Tradition», *The Independent Review*, vol. 6, n. 1, summer 2001, pp. 81–97.
- Huerta de Soto, J., *La Scuola Austriaca: mercato e creatività imprenditoriale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- Hunt, L., P. McNamara (a cura di), *Liberalism, conservatism, and Hayek's idea of spontaneous order*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Huntington, S. P., «Conservatism as an Ideology», *The American Political Science Review*, vol. 51, n. 2, 1957, pp. 454–473.
- Iannello, N., «La tradizione individualistica nel pensiero di Hayek», *Il Politico*, vol. 57, n. 4 (164), 1992, pp. 657–691.
- Ingrao, B., Israel, *La mano invisibile: l'equilibrio economico nella storia della scienza*, Roma, Laterza, 1987.
- Irving, S., «Limiting democracy and framing the economy: Hayek, Schmitt and ordoliberalism», *History of European Ideas*, vol. 44, n. 1, gennaio 2018, pp. 113–127.
- Joseph, M., *Against the romance of community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- Katznelson, I., *When affirmative action was white: an untold history of racial inequality in twentieth-century America*, New York, W.W. Norton, 2005.
- Kiely, R., «Conservatism, neoliberalism and resentment in Trumpland: The 'betrayal' and 'reconstruction' of the United States», *Geoforum*, vol. 124, agosto 2021, pp. 334–342.

- Kolev, S., N. Goldschmidt, J.-O. Hesse, «Debating liberalism: Walter Eucken, F. A. Hayek and the early history of the Mont Pèlerin Society», *The Review of Austrian Economics*, vol. 33, n. 4, dicembre 2020, pp. 433–463.
- Koselleck, R., *La Prussia tra riforma e rivoluzione, 1791-1848*, Bologna, il Mulino, 1988.
- Koslowski, P. (a cura di), *The theory of capitalism in the German economic tradition: historicism, ordo-liberalism, critical theory, solidarism*, New York, Springer, 2000.
- Kukathas, C., *Hayek and modern liberalism*, New York, Oxford University Press, 1989.
- Lange, O., B. E. Lippincott, F. M. Taylor, *On the Economic Theory of Socialism (1938)*. 2, New York, McGraw-Hill Book co, 1964.
- Lanzillo, M. L., *Il multiculturalismo*. Biblioteca essenziale Laterza, Bari, 2005.
- , *Libertà*, Roma- Bari, Laterza, 2008.
- , «Lo stato della sicurezza. Costituzione e trasformazione di un concetto politico», in «Ragion pratica», n. 1, 2018.
- Lazzarato, M., *La fabbrica dell'uomo indebitato: saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2012.
- Le Jallé, E., *Hayek Lecteur des Philosophes de L'ordre Spontané : Mandeville, Hume, Ferguson*, in «Astériorion», vol. 1, 2003, online <https://journals.openedition.org/asterion/17>.
- Lederer, E., *State of the masses; the threat of the classless society.*, New York, H. Fertig, 1967.
- Leeson, R. (a cura di), «Fascism» and liberalism in the (Austrian) classical tradition, in Id. *Hayek: a collaborative biography*, Part 13, London, Palgrave Macmillan, 2018.
- Lepistö, A., *The Rise of Common-Sense Conservatism: The American Right and the Reinvention of the Scottish Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press, 2021.
- Lewis, P. H., *Guerrillas and generals: the «Dirty War» in Argentina*, Westport, CT, Praeger Publishers, 2002.
- Lisińska, M., *Argentine Foreign Policy during the Military Dictatorship, 1976-1983: Between a Nationalist and Pragmatic Approach*, London, Palgrave Macmillan, 2019.
- Los Reyes, M. J., «La aplicación de las políticas neoliberales en la Argentina a partir de los años Setenta», *Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo*. Documentos de trabajo n° 17, 2003.
- Losano, M. G., *Peronismo e giustizialismo : dal Sudamerica all'Italia, e ritorno*, Reggio Emilia, Diabasis, 2008.
- Lottieri, C., *Ethics, Market, and the Federal Order. The Political Philosophy of Wilhelm Röpke*, in «Journal des Économistes et des Études Humaines», vol. XX, fasc. 1, 2014, pp. 19-41.

- Lvovich, D. (a cura di), *Políticas públicas, tradiciones políticas y sociabilidades entre 1960 y 1980: Desafíos en el abordaje del pasado reciente en la Argentina I*. 43, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.
- Maciag, D., *Edmund Burke in America: the contested career of the father of modern conservatism*, Electronic resource, Ithaca, Cornell University Press, 2013.
- MacLean, N., *Democracy in chains: the deep history of the radical right's stealth plan for America*, New York, Viking, 2017.
- Macpherson, C. B., *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- , *Burke*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Malatesta, «L'ordoliberalismo delle origini e la crisi della Repubblica di Weimar. Walter Eucken su Sombart, Schumpeter e Schmitt», *Filosofia politica*, n. 1, 2019, pp. 67–82.
- Mándi, T., «Ideology and Tradition: An Epistemological View of Neoconservatism», *World Political Science Review*, vol. 10, n. 1, gennaio 2014.
- Mannheim, K., *Conservatorismo: nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Mansuy, D., *Jaime Guzmán: Une Synthèse Libérale-Conservatrice*, in «Revue de Philosophie Économique», vol. 1, 2016, pp. 209–229;
- , *Notas sobre política y subsidiariedad en el pensamiento de Jaime Guzmán*, in «Revista de ciencia política», vol. 36, fasc. 2, agosto 2016, pp. 503–521.
- Marcuse, H., *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, Torino, Einaudi, 1970.
- , *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 2003.
- Marongiu, F., «La riforma del sistema finanziario argentino de 1977 como factor fundamental para la instauración del modelo económico neoliberal en la Argentina», 2007.
- Martinelli, C., «L'eredità di Edmund Burke nel pensiero liberale e conservatore del Novecento», in *L'eredità di Edmund Burke nel pensiero liberale e conservatore del Novecento*, 2015, pp. 187–205.
- Martino, A. A., «Osservazioni sulla definizione di “dittatura”», *Il Politico*, vol. 43, n. 2, 1978, pp. 273–294.
- Matta, M., *La libertà nel pensiero di Friedrich A. von Hayek: cultura, etica e politica nell'ambito della Scuola austriaca*, Milano, Mimesis, 2019.
- Matteucci, N., *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- , «Il filosofo Friedrich A. Von Hayek», *Filosofia Politica*, vol. VIII, n. 1, aprile 1994, pp. 65–92.

- Méndez, P. M., *La función social de la empresa en el ordoliberalismo y la economía social de mercado. Aportes para una conceptualización del neoliberalismo*, in «Economía y Política», vol. VII, fasc. 1, 2020, pp. 63-93.
- Mesini, L., «Política ed economia in Schmitt e negli ordoliberali», *Filosofia politica*, n. 1/2019, 2019.
- Mezzadra, S., M. Ricciardi, «Introduzione. Nel segno del “Sessantotto”», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 30, n. 59, dicembre 2018.
- Micocci, A., F. Di Mario, *The fascist nature of neoliberalism*, London; New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Mirowski, P., D. Plehwe (a cura di), *The road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2009.
- Mirowski, P., D. Plehwe, Q. Slobodian (a cura di), *Nine Lives of Neoliberalism*, London, Verso Books, 2020.
- Moini, G., *Neoliberalismo*. Lessico democratico 10, Florence, Mondadori Università, 2020.
- Morresi, S. D., «La democracia de los muertos. Algunos apuntes sobre el liberalismo-conservador, el neoliberalismo y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional», presentado al XI Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.
- , *La nueva derecha argentina: la democracia sin política*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008.
- , «Neoliberales antes del Neoliberalismo», S. Frederic, G. Soprano (a cura di), *Construcción de escalas en el estudio de la política*, 2009.
- , «Los compañeros de ruta del Proceso. El diálogo político entre las Fuerzas Armadas y los intelectuales liberal-conservadores», presentado al XII Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.
- , «El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional», *Sociohistórica: Cuadernos del CISH*, vol. 27, n. 27, 2010, pp. 103–135.
- , «Apuntes preliminares para un estudio del neoliberalismo en la Argentina», in M. Muraca, E. Andriotti Romanin, T. Groth (a cura di) *Teoría y práctica de la política, Argentina y Brasil: nuevas formas de dependencia, nuevos desafíos para el desarrollo*, 299–315. Colección Política, políticas y sociedad, Buenos Aires, Prometeo Libros, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.
- , «Las raíces del neoliberalismo argentino (1930-1985)», M. Á. Rossi, A. López (a cura di), *Crisis y metamorfosis del Estado argentino: el paradigma neoliberal en los noventa*, 47–69, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2011.

———, «Reconocer lo actuado. El liberalismo-conservador y sus miradas sobre la dictadura y la violencia (1982-1989)», *Revista de historia americana y argentina*, vol. 54, n. 2, giugno 2019, pp. 223–254.

Morresi, S. D., M. Vicente, «El enemigo íntimo: usos liberal-conservadores del totalitarismo en la Argentina entre dos peronismos (1955-1973)», *Quinto Sol*, vol. 21, n. 1, gennaio 2017, pp. 1–24.

———, «Los rostros del liberalismo-conservador: polémicas en torno de la gestión de Martínez de Hoz en el Ministerio de la Economía procesista», D. Lvovich (a cura di), *Políticas públicas, tradiciones políticas y sociabilidades entre 1960 y 1980: Desafíos en el abordaje del pasado reciente en la Argentina I*, 171–204. 43, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

Muraca, M., E. Andriotti Romanin, T. Groth (a cura di), *Teoría y práctica de la política, Argentina y Brasil: nuevas formas de dependencia, nuevos desafíos para el desarrollo*. Colección Política, políticas y sociedad, Buenos Aires, Prometeo Libros, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.

Musso, P., *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'état*. Monde en cours, La Tour d'Aigues, Aube, 2010.

Napoli, P., «La sovranità mutilata. Considerazioni su un'esperienza post-foucaultiana», *Scienza & Politica*, vol. 27, fasc. 52, giugno 2015, pp. 67–83.

Nardini, A. K., *Neoconservatorismo americano: ascesa e sviluppi*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.

Negt, O., *Hegel e Comte*, Bologna, Il Mulino, 1975.

Nisbet, R. A., *The quest for community: a study in the ethics of order and freedom*, New York, Oxford University Press, 1953.

———, *Community and power: formerly The quest for community*. A Galaxy book, New York, Oxford University Press, 1962.

———, *Conservatism: dream and reality*, Milton Keynes, England, Open University Press, 1986.

Novaro, M., *La dittatura argentina, 1976-1983*, Roma, Carocci, 2005.

Oakeshott, M., *Rationalism in politics and other essays*, New York, Methuen, 1967.

Odisio, J., M. Rougier, «Swimming against the (Developmentalist) mainstream: the liberal economists in Argentina between 1955 and 1976», *PSL Quarterly Review*, vol. V. 72, agosto 2019, pp. 91-115 Paginazione.

Olsen, N., *The sovereign consumer*, New York, NY, Springer Science+Business Media, 2018.

Olsen, N., Slobodian, Q., *Locating Ludwig von Mises: Introduction*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 83, fasc. 2, 2022, pp. 257–267.

Ottonelli, V., *L'ordine senza volontà: il liberalismo di Hayek*, Torino, G. Giappichelli, 1995.

- Pablo, J. C. de, *La escuela de Chicago en Argentina*. CEMA Working Papers: Serie Documentos de Trabajo., Universidad del CEMA, agosto 2011.
- Palano, D., *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- Palermo, V., «El siglo peronista», *Punto de Vista*, vol. 89, 2007.
- Pateman, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Peacock, A. T., H. Willgerodt, Trade Policy Research Centre (a cura di), *Germany's social market economy: origins and evolution*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Macmillan for the Trade Policy Research Centre, London, 1989.
- Peters, M. A., «Leo Strauss and the neoconservative critique of the liberal university: postmodernism, relativism and the culture wars», *Critical Studies in Education*, vol. 49, n. 1, marzo 2008, pp. 11–32.
- Petsoulas, C., *Hayek's liberalism and its origins: his idea of spontaneous order and the Scottish enlightenment*, London-New York, Routledge, 2001.
- Pettit, P., *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford political theory, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Piccinini, M., *Tra legge e contratto: una lettura di Ancient law di Henry S. Maine*, Milano, Giuffrè Editore, 2003.
- Plewhe, D., *Neoliberale Ideen aus der nationalen Peripherie ins Zentrum gerückt: Der Fall Mexiko*, in «Journal für Entwicklungspolitik», vol. 18, n. 3, 2002, pp. 249-264.
- Plehwe, D., Q. Slobodian, P. Mirowski (a cura di), *Nine lives of neoliberalism*, London ; New York, Verso, 2020.
- Pocock, J. G. A., *The ancient constitution and the feudal law: a study of English historical thought in the seventeenth century*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1957.
- , «Burke and the Ancient Constitution-A Problem in the History of Ideas», *The Historical Journal*, vol. 3, n. 2, 1960, pp. 125–143.
- , *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975.
- , «The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution», *The Historical Journal*, vol. 25, n. 2, 1982, pp. 331–349.
- , *Virtue, commerce, and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*, New York, Cambridge University Press, 1985.
- Polanyi, K., *La grande trasformazione*. Einaudi paperbacks, Torino, Einaudi, 1974.
- , *La libertà in una società complessa*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.



- Popper, K., «The Communist Road to Self-enslavement», *Cato Policy Report*, vol. XIV, n. 3. 9-12, giugno 1992.
- Portinaro, P. «Hayek e la filosofia sociale del liberalismo», *Nuovi studi politici*, vol. 1, 1982, pp. 35–59.
- , «Profilo del liberalismo», in B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, 37–158, Torino, Einaudi, 2005.
- , «Dittatura. Il potere nello stato di eccezione», *Teoria Politica*, vol. 9. Nuova Series, 2019, pp. 119–137.
- Preterossi, G., *Autorità*, Bologna, Il mulino, 2002.
- Preti, G., *Alle origini dell'etica contemporanea : Adamo Smith*, Bari, Laterza, 1957.
- Pucciarelli, A. R. (a cura di), *Empresarios, tecnócratas y militares: la trama corporativa de la última dictadura*. Sociología y política, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2004.
- Pulcini, E., *La famiglia al crepuscolo*, Roma, Editori Riuniti, 1987.
- , *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
- Quirico, M., *Collettivismo e totalitarismo: F.A. von Hayek e Michael Polanyi: 1930-1950*, Milano, Franco Angeli, 2004.
- Quirico, S., *The constructive side of fear: Wilhelm Röpke's discourse on Europe between crisis and integration*, in «De Europa», vol. I, fasc. 1, 2018, pp. 63-73.
- Quiroga, H., *El tiempo del «proceso»: conflictos y coincidencias entre políticos y militares, 1976-1983*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2004.
- Revel, J., *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- Ricciardi, M., *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano: concetti politici e scienza sociale in Germania tra otto e novecento*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1997.
- , «L'enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz», *Il Pensiero politico*, gennaio 2000.
- , *Rivoluzione. Lessico della politica 7*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- , *La società come ordine: storia e teoria politica dei concetti sociali*. EUM x. Biblioteca Giornale di storia costituzionale 4, Macerata, EUM, 2010.
- , «Società. Potere, dominio, ordine», F. Zappino, L. Coccoli, M. Tabacchini (a cura di), *Genealogie del presente: lessico politico per tempi interessanti*, 219–230. Eterotopie N. 254, Milano, Mimesis, 2014.
- , «Costituzionalismo e crisi. Sulle trasformazioni di un paradigma politico dell'ordine», *Giornale di storia costituzionale*, vol. 32, ii semestre 2016, pp. 101–118.

- , «L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società», G. Corni (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo, XIV: Culture, ideologie, religioni*, 717–747, Roma, Salerno Editore, 2017.
- , «Ferdinand Tönnies e l'etica della comunità», *Città in controluce. Rivista sulla qualità della vita e il disagio sociale*, vol. 29/30, 2017, pp. 13–23.
- , «Tempo, ordine, potere. Su alcuni presupposti concettuali del programma neoliberale», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 29, n. 57, dicembre 2017.
- , «The Discipline of Freedom. High Modernism and the Crisis of Liberalism», *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World to Totalitarianism*, 107-127., Frankfurt-on-Main, 2019.
- , «La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva», *Quaderni di Scienza & Politica*, vol. 8, 2020, pp. 283–303.
- Ricossa, S., *La Scuola austriaca contro Keynes e Cambridge*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2000.
- Risico, M. F., *La estructura de una Economía Humana. Reflexiones en cuanto a la actualidad de W. Röpke*, Buenos Aires, Educa, 2008, [online].
- Rossi, M. Á., A. López (a cura di), *Crisis y metamorfosis del Estado argentino: el paradigma neoliberal en los noventa*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2011.
- Rossiter, C., *Constitutional dictatorship: crisis government in the modern democracies*, Princeton, Princeton University Press, 1948.
- Rowbotham, S., *Hidden from history: rediscovering women in history from the 17th century to the present*, New York, Pantheon Books, 1975.
- Rudan, P., «Sulla critica femminista dell'ordine liberale. In margine a un libro di Wendy Brown», *Storicamente*, 2007.
- , *Donna: storia e critica di un concetto polemico*. Studi e ricerche 757, Bologna, Il mulino, 2020.
- Rudan, P., L. Cobbe, «Rivoluzione, costituzioni e governo nel Settecento: Hume e Bentham», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 26, n. 51, dicembre 2014.
- Sally, R., *Classical liberalism and international economic order: studies in theory and intellectual history*. London-New York, Routledge, 1998.
- Schiera, P., *Il laboratorio borghese: scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Schiera, P., F. H. Tenbruck (a cura di), *Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia*. Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot, 1989.

- Schiera, P., *Strutture costituzionali e storia del pensiero politico*, in R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- *Lo Stato moderno: origini e degenerazioni*, Bologna, CLUEB, 2004.
- Schliesser, E. (a cura di), *Sympathy: A History*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Schneider, G. L. (a cura di), *Conservatism in America since 1930: a reader*, New York, New York University Press, 2003.
- Schorske, C. E., *Fin-de-siècle Vienna: politics and culture*, New York, Vintage Books, 1981.
- Schvarzer, J., *La política económica de Martínez de Hoz*, Hyspamérica, 1986.
- Scruton, R., *The meaning of conservatism*. Pelican books 866, Harmondsworth New York Ringwood Markham Auckland, Penguin Books, 1980.
- , *Conservatism.*, London, Profile Books, 2017.
- Shand, A. H., *Free market morality: the political economy of the Austrian school*, New York, Routledge, 1990.
- Silvestrini, G., «Contro l'utopia. Mandeville e la pubblica felicità divisa nel minor numero», *Filosofia politica*, fasc. 1, 2020, pp. 25–42.
- Simmons, A. J., *The Lockean theory of rights*. Studies in moral, political, and legal philosophy, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1992.
- Simonazzi, M., *Mandeville*, Roma, Carocci, 2011.
- , «Mandeville on Corruption and Law», *I castelli di Yale online*, fasc. 1, giugno 2015, pp. 113–128.
- , «Common Law, Mandeville and the Scottish Enlightenment», *Storia del pensiero politico*, fasc. 1, 2018, pp. 107–126.
- Simoncini, A., «Un neoliberales a Parigi. Walter Lippmann e gli ordoliberali», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 29, n. 57, dicembre 2017.
- Sivak, M., *El doctor: biografía no autorizada de Mariano Grondona*, Buenos Aires, Aguilar, 2005.
- Skinner, Q., *Liberty before liberalism*, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Slobodian, Q., «The World Economy and the Color Line: Wilhelm Röpke, Apartheid and the White Atlantic», *Bulletin of the German Historical Institute Supplement*, novembre 2014.
- , *Globalists: the end of empire and the birth of neoliberalism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2018.
- Slobodian, Q., et al., *Market Civilizations: Neoliberals East and South*, Princeton University Press, 2022.
- Smith, V. L., «Adam Smith: From Propriety and Sentiments to Property and Wealth», *Forum for Social Economics*, vol. 42, n. 4, novembre 2013, pp. 283–297.

- Smith, W. C., *Authoritarianism and the crisis of the Argentine political economy*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1989.
- Solchany, J., « Retour sur expérience : une biographie intellectuelle de l'économiste Wilhelm Röpke », *Revue d'histoire moderne et contemporaine (1954-)*, vol. 59, n. 4 bis, 2012, pp. 131–148.
- , *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek: aux origines du néolibéralisme*. Internationale 91, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.
- Somma, A., «Economia sociale di mercato e scontro tra capitalismi», *DPCE Online*, vol. 24, n. 4, febbraio 2017.
- Sorbi, P., V. Sparagna, *Per la rivoluzione in Argentina*, Roma, Savelli, 1975.
- Sotelo, M. E. R., *Los orígenes del neoliberalismo en México. La Escuela Austriaca*, Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Económica 2016.
- Spanò, M., *Azioni collettive. Soggettivazione, governamentalità, neoliberalismo*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2013.
- Spini, D., «La pace è femmina: lo sguardo neocon sulle questioni di genere», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 31, n. 61, dicembre 2019.
- Spitz, J.-F., *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- Sreenivasan, G., *The limits of lockean rights in property*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Stabili, M. R., «I “Chicago Boys” e le origini delle politiche neoliberiste in Cile», *Ricerche di storia politica*, n. 1, 2021, pp. 29–40.
- Stedman Jones, D., *Masters of the universe: Hayek, Friedman, and the birth of neoliberal politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Steinfels, P., *The neoconservatives: the men who are changing America's politics*, New York, Simon and Schuster, 1980.
- Stoppino, T., «Autorità», N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di) , *Dizionario di Politica*, Torino, UTET, 1983.
- , «Dittatura», N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di) , *Dizionario di Politica*, 355–356, Torino, UTET, 1983.
- Tazzioli, M., *Politiche della verità: Michel Foucault e il neoliberalismo*, Verona, Ombre corte, 2011.
- Testi, A., *Il secolo degli Stati Uniti*, Bologna, Il mulino, 2008.
- Tolomelli, M., *Il Sessantotto: una breve storia*, Roma, Carocci, 2008.
- Tomasello, F., *La violenza: saggio sulle frontiere del politico*, Roma, Manifestolibri, 2015.
- Tribe, K., *Strategies of economic order: German economic discourse, 1750-1950*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1995.

- Trilling, L., *Beyond culture: essays on literature and learning*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- Turco, L., *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- , *Hutcheson, Hume, senso morale e simpatia*, Bologna, CLUEB, 2007.
- Turner, R. S., *Neo-liberal ideology: history, concepts and policies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- Undurraga, T., «Neoliberalism in Argentina and Chile: common antecedents, divergent paths», *Revista de Sociologia e Política*, vol. 23, fasc. 55, 2015, pp. 11–34.
- Vaïsse, J., *Neoconservatism: the biography of a movement*, Cambridge, Mass, Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- Valduvico, I. L., «Las transformaciones ideológicas del discurso liberal—conservador en la Argentina contemporánea: un examen del pensamiento político de Federico Pinedo y Alvaro Alsogaray», *América Latina Hoy*, vol. 11, n. 0, noviembre 2009.
- Verbitsky, H., J. P. Bohoslavsky (a cura di), *The economic accomplices to the Argentine dictatorship: outstanding debts*, New York, NY, Cambridge University Press, 2016.
- Vicente, M., «Los intelectuales liberal-conservadores argentinos y la última dictadura : El caso de Ricardo Zinn», *Aletheia*, vol. 2, n. 3, 2011, pp. 1–17.
- , «“¿Tu también, Bruto?” Críticas liberales a un programa liberal: el plan de Martínez de Hoz según Alsogaray, Benegas Lynch y García Belsunce en La Prensa (1976-1981)», *Question/Cuestión*, vol. 1, n. 32, diciembre 2011.
- , «Los intelectuales liberal-conservadores argentinos y la última dictadura. El caso del grupo Azcuenaga», *Kairos*, vol. 16, n. 29, 2012, pp. 1–17.
- , «“Los furiosos de una demagogia destructora”: sociedad de masas, liderazgo político y estado en la trayectoria político-intelectual de federico pinedo», *Nuevo mundo mundos nuevos*, julio 2013.
- , *De la refundación al ocaso: los intelectuales liberal-conservadores antes la última dictadura*, Buenos Aires, Argentina, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2015.
- Viereck, P., *Conservative thinkers: from John Adams to Winston Churchill*, New Brunswick, N.J, Transaction Publishers, 2006.
- Villacañas Berlanga, José Luis, «L’ultima neutralizzazione. L’ordoliberalismo e Foucault», *Filosofia politica*, fasc. 1, 2019, pp. 103–122.
- Vincent, J.-P., *Qu’est-ce que le conservatisme? histoire intellectuelle d’une idée politique*. Collection «Penseurs de la liberté» 7, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- Wald, A. M., *The New York intellectuals: the rise and decline of the anti-Stalinist left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987.

- Waldron, J., *The Right to Private Property*. Clarendon Paperbacks, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Wexler, I. D., «Burke's Concept of Property», Ph.D. Dissertation, Fordham University, 1983.
- White, L. H. *The methodology of the Austrian school economists*, Auburn, Ala, Ludwig von Mises Institute of Auburn University, 1984.
- Whyte, J., «The Invisible Hand of Friedrich Hayek: Submission and Spontaneous Order», *Political Theory*, vol. 47, n. 2, aprile 2019, pp. 156–184.
- Widerquist, K., «Lockean Theories of Property: Justifications for Unilateral Appropriation», *Public Reason*, vol. 2, n. 1, 2010, pp. 3–26.
- Wilson, J. Q., *The moral sense*, New York, Free Press, 1993.
- Wörsdörfer, M., «Individual versus Regulatory Ethics: An Economic-Ethical and Theoretical-Historical Analysis of German Neoliberalism», *OEconomia*, n. 3–4, dicembre 2013, pp. 523–557.
- Zanatta, L., *Il peronismo*, Roma, Carocci, 2008.
- Zanini, A., «Una nota a proposito del rapporto tra etico ed economico nella genesi del pensiero di Adam Smith», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 4, n. 7, dicembre 1992.
- , *Genesi imperfetta: il governo delle passioni in Adam Smith*, Torino, G. Giappichelli, 1995.
- , «Principi costitutivi e principi regolativi della *Wettbewerbsordnung* ordoliberal. A proposito di Walter Eucken», *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, vol. 29, n. 57, dicembre 2017.
- , *Ordoliberalismo: Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Bologna, il Mulino, 2022.
- Zappino, F., L. Coccoli, M. Tabacchini (a cura di), *Genealogie del presente: lessico politico per tempi interessanti*, Milano, Mimesis, 2014.
- Zolo, D., *Scienza e politica in Otto Neurath: una prospettiva post-empiristica*, Milano, Feltrinelli, 1986.

## Ringraziamenti

Desidero ringraziare Mauro Simonazzi, per aver seguito con costanza il mio intero percorso di ricerca aiutandomi a migliorarlo nei suoi vari passaggi. Michele Spanò, cui sono riconoscente per avermi accolta a Parigi e avermi dato indicazioni estremamente rilevanti per il mio lavoro, incoraggiandomi a far emergere con forza la mia voce da queste pagine. Ringrazio Paolo Napoli, la cui disponibilità a supervisionare la mia ricerca ne ha reso possibile lo sviluppo in Francia, e Marco Geuna per i consigli preziosi che mi hanno schiuso nuove vie di ricerca ed evoluzioni impreviste.

Ci tengo a ringraziare Maurizio Ricciardi, per la lettura accurata della mia tesi e per le sue osservazioni, non circoscritte al solo compito di valutarla, ma capaci di offrire chiavi di lettura che permettono di valorizzarne il lavoro concettuale e dar seguito ai suoi aspetti più originali.

Un sentito ringraziamento va a Verónica Gago, appassionata guida intellettuale e politica nella mia amata Buenos Aires, non solo per la sua valutazione di questa tesi, ma anche per la serietà con cui ha seguito e discusso lo sviluppo del capitolo argentino, mostrandomene sempre la rilevanza per il presente politico e incoraggiandomi a spingerla ambiziosamente al di là dei suoi confini.

Martín Vicente, Pablo Mendez, Sergio Morresi mi hanno messo a disposizione il loro tempo, le loro conoscenze e il loro materiale d'archivio aprendomi le porte alla parte più stimolante della mia ricerca.

Christian Laval, Pierre Dardot, Pierre Sauvêtre, Haud Guéguen e tutti i membri del Groupe d'Études sur le néolibéralisme et les Alternatives, mi hanno offerto il contesto in cui mettere alla prova il mio lavoro, allargandone gli orizzonti e facendolo avanzare alla luce di uno studio collettivo e comune.

Ringrazio Isabella Consolati per il rigore e l'intelligenza con cui ha messo la mia ricerca di fronte a problemi teorici che mi hanno consentito di seguire fino in fondo le mie intuizioni, coglierne gli aspetti meno evidenti e spingere il mio pensiero fuori dal già tracciato. Paola Rudan, perché è in un dialogo con lei che sono emerse le prime, embrionali, idee che hanno portato allo sviluppo di questa tesi e perché mi ha sempre permesso di contare sulla sua disponibilità al confronto. Matteo Battistini, che mi ha dato preziosi consigli per arricchire e migliorare significativamente il terzo capitolo della mia tesi. Leonardo Ravaioli, per la cura e l'attenzione con cui ha letto e commentato il capitolo che più unisce i nostri interessi di ricerca.

A Matteo Rossi devo molto più di un ringraziamento, per aver condiviso con me l'entusiasmo e le difficoltà di questo lavoro, per averne discusso tutti i passaggi, per la generosità con cui mi ha aiutata a dargli forma e a migliorarlo in molte sue parti e per avermi caparbiamente incoraggiata a guardare sempre anche il "bicchiere mezzo pieno".

Con Dana Portaleone ho condiviso buona parte del tempo dedicato a questa ricerca, discutendo costantemente non solo l'oggetto delle nostre ricerche, ma anche le aspettative e i dubbi rispetto al percorso intrapreso, trovando spesso insieme il modo di sciogliere i nodi dei nostri pensieri.





## **Le moment conservateur du néolibéralisme. Famille, communauté, tradition entre Europe et Amériques**

### **Introduction**

Ces dernières années, l'émergence sur la scène politique mondiale de gouvernements populistes et souverainistes capables de combiner un discours politique conservateur avec des politiques économiques néolibérales a amené à des nouvelles hypothèses interprétatives de la doctrine néolibérale, qui ont essayé de rendre compte de cette convergence. Plusieurs études, portant principalement sur l'histoire politique des États-Unis, ont commencé à interroger la relation entre le néolibéralisme, le conservatisme et le néoconservatisme, en faisant émerger les limites de l'approche qui a longtemps décrit le néolibéralisme comme une simple théorie du "fondamentalisme du marché", c'est-à-dire de l'autosuffisance des marchés dans l'organisation de la société mondiale<sup>1411</sup>. Les travaux de Michel Foucault, et notamment *Naissance de la biopolitique*, avaient déjà mis en évidence, à travers le concept de « rationalité gouvernementale », la relevance de l'État et de son interventionnisme juridique dans le fonctionnement du marché. Ce n'est qu'au cours des cinq dernières années que des chercheurs tels que Nancy Fraser, Melinda Cooper, Wendy Brown, Quinn Slobodian, Thomas Biebricher, Pierre Dardot, Christian Laval, Pierre Sauvêtre et Haud Guéguen ont commencé à étudier la nature politique du néolibéralisme, non seulement par rapport aux effets matériels de ses politiques économiques, mais aussi en ce qui concerne le rôle des institutions extra-économiques dans la préservation de l'ordre du marché. S'inscrivant dans ce courant interprétatif, ce travail n'a pas l'intention de tracer une nouvelle histoire du néolibéralisme, ni prétend offrir une lecture universellement explicative des voix extrêmement hétérogènes qui ont contribué à le façonner à l'échelle mondiale. Il part plutôt de ce que Biebricher a appelé la « problématique néolibérale » et avance l'hypothèse qu'il est possible de trouver dans la théorie néolibérale une tension conservatrice fondamentale qui permet de la lire comme une doctrine politique et pas simplement comme une théorie économique. En ce sens, en paraphrasant John G. A. Pocock, il est possible de parler d'un « moment » conservateur du néolibéralisme. Reprenant la définition pocockienne du "moment machiavélique", ce terme désigne ici le "moment et la manière"<sup>1412</sup> dans lesquels le noyau conservateur du néolibéralisme a émergé. Il ne retrace donc pas une "histoire de la pensée politique" néolibérale, mais se définit "de manière sélective et thématique" comme un noyau conceptuel qui a historiquement fait face au "problème" posé par le désordre social par rapport à la préservation de l'ordre du marché. Le "moment" conservateur du néolibéralisme peut donc être défini comme un appareil conceptuel qui, employé différemment selon les contextes historiques et géographiques, conçoit la société comme un ordre hiérarchique institutionnalisé par des structures conservatrices telles que la famille, la communauté et la tradition. Comme le "moment machiavélique", le moment

<sup>1411</sup> Voir la reconstruction proposée dans D. Plehwe, Q. Slobodian, P. Mirowski (a cura di), *Nine lives of neoliberalism*, London ; New York, Verso, 2020. L'interprétation du néolibéralisme comme "fondamentalisme du marché" prend son point de départ dans la définition critique de Karl Polanyi dans K. Polanyi, *La grande trasformazione*. Einaudi paperbacks, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>1412</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975, p. VII.

conservateur du néolibéralisme a aussi une “histoire continue”<sup>1413</sup>, ce qui a impliqué, dans ce travail, d'analyser la manière dont, face à la contestation de ses piliers politiques et institutionnels, le néolibéralisme a abordé, aux moments centraux de son développement théorique à l'échelle transatlantique, le problème de la reproduction d'un ordre sociétal hiérarchique adapté au marché. La théorie néolibérale - en particulier celle élaborée par l'ordolibéralisme allemand et l'école autrichienne - est née dans les années 1930 en Europe et s'est consolidée dans la période qui a suivi la Seconde Guerre mondiale, lorsqu'elle a pris en compte l'émergence d'une masse d'individus libérés des hiérarchies préétablies et maintenus ensemble par l'État. À partir des années 1960, elle trouve une nouvelle élaboration au sein de l'École de Chicago et dans le débat avec le néo-conservatisme naissant aux États-Unis, où l'ordre du marché est remis en question par les revendications radicales des mouvements sociaux. Dans les mêmes années, cette doctrine commence également à se répandre en Amérique latine, où elle est confrontée, notamment au Chili et en Argentine, à des démocraties de masse, à des politiques étatistes et dirigistes et à des masses de travailleurs organisés. L'avancée de ces “soulèvements désordonnés”, pourtant omniprésents et radicaux, montre clairement l'inadéquation du paradigme libéral dominant au XIXe siècle pour répondre, ou du moins apaiser, les revendications avancées par ces sujets politiques “inattendus”. La “pensée de l'ordre” néolibérale s'est alors chargée de renouveler la tradition libérale et de mettre en évidence les limites du *laissez-faire* qui, en rejetant toute forme d'intervention étatique, n'avait pas réussi à empêcher la formation d'obstacles au fonctionnement du marché (tant les monopoles et les cartels que les syndicats). Pour le néolibéralisme, en revanche, le marché ne peut pas être le simple espace d'échange mercantile, mais doit devenir le lieu de la concurrence institutionnalisée par l'État, qui devient un catalyseur actif de dynamiques économiques dépassant et informant l'espace national. Dans cette opération de réajustement de la tradition libérale à un contexte mondial en transition, c'est la tentative de relégitimation de l'économie de marché qui est en jeu. À cette fin, le néolibéralisme s'engage - entre les deux guerres et plus tard dans les années 1960 et 1970 - dans ce que Hayek lui-même a appelé une “bataille d'idées” pour défendre l'ordre du marché contre le paradigme politique socialiste, collectiviste et dirigiste. On assiste ainsi à la contestation, la resémantisation et la critique des concepts d'égalité, d'État-providence, de démocratie, de justice sociale, agités par ces nouvelles forces politiques et repris comme objet polémique par les néolibéraux. Le risque de nivellement social produit par l'économie planifiée et l'État-providence pose en effet la nécessité pour la doctrine néolibérale de réaffirmer les limites et les hiérarchies fonctionnelles à la valorisation du capital et au gouvernement de la liberté des individus. L'appareil conceptuel conservateur devient en ce sens l'outil privilégié pour défendre l'ordre du marché et en même temps contenir ses transformations.

Le conservatisme employé par le néolibéralisme ne doit pas être considéré comme une simple doctrine passéiste, nostalgique d'un *statu quo ante* à restaurer et radicalement hostile à toute forme de changement. Il s'agit plutôt, de manière burkienne, d'une *logique* réformiste, c'est-à-dire d'une pensée du changement organique, ou de la permanence de la structure institutionnelle de l'ordre social, nécessaire pour empêcher son bouleversement. Si l'ordre marchand, tout en se transformant en fonction du contexte dans lequel il se déploie, a besoin de préserver ses hiérarchies internes<sup>1414</sup>, le réformisme conservateur devient l'instrument pour entraver, dans l'espace de réajustement du marché, processus révolutionnaires et de ruptures nettes avec le passé. Fondé sur la régularité de

---

<sup>1413</sup> Ibid. p. VIII.

<sup>1414</sup> Sur la nécessité des hiérarchies sociales pour le développement du capitalisme, cf. F. Braudel, *La dinamica del capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 1988.

l'action et l'attente d'un comportement futur prévisible, l'ordre du marché nécessite des dispositifs qui assurent l'obéissance aux règles qui le structurent. C'est pourquoi il s'appuie sur des structures sociétales conservatrices, comme la famille ou la communauté, qui rétablissent des références normatives transhistoriques qui ordonnent les individus selon des relations hiérarchiques, en leur apprenant à les respecter. Parler du *moment conservateur* du néolibéralisme permet, donc, de montrer que, loin d'appartenir à un passé lointain, des concepts et des institutions tels que la tradition, la famille et la communauté occupent un rôle de premier plan à l'époque contemporaine. Il n'est donc pas traité comme sa "dégénérescence" temporaire ou contingente due à des phases économiques et politiques particulièrement critiques, mais comme un aspect constitutif qui ne peut être pris en compte que dans une perspective globale. En effet, cette dernière nous a permis d'enquêter d'abord sur la genèse européenne, puis sur la transmission transatlantique du néolibéralisme dans trois contextes différents, sélectionnés en vertu de leur pertinence dans l'affirmation conservatrice du néolibéralisme. La première partie de la thèse se concentre sur l'Europe entre les années 1930 et la fin des années 1950, avec une attention particulière à l'Allemagne, l'Autriche et l'Angleterre. Dans ces pays, en effet, la doctrine néolibérale de Wilhelm Röpke et Friedrich August Von Hayek a émergé en réponse à la Grande Dépression, à l'affirmation de la société de masse, à l'avancée des partis socialistes et à la propagation des modèles interventionnistes d'État après la Seconde Guerre mondiale. C'est dans ce contexte, notamment en Allemagne et en Suisse, que Röpke élabore son propre « radicalisme conservateur », théorisant la nécessité d'un marché légalement réglementé et d'institutions telles que la famille et la communauté. Ces dernières sont conçues comme instruments pour assurer l'obéissance des individus à un ordre social de plus en plus menacé, et ainsi restaurer l'harmonie et l'équilibre de l'économie de marché. Comme Röpke, Hayek a également assisté, en Autriche et en Angleterre, aux transformations provoquées par la Grande Dépression et les systèmes sociaux-démocrates de régulation étatique de l'économie et de la société. Les écrits de Hayek sont essentiels à l'étude du moment conservateur du néolibéralisme, car ils s'engagent dans une « bataille d'idées » contre le socialisme et ses variantes de gouvernement en utilisant les outils conceptuels du conservatisme comme opérateurs idéologiques nécessaires pour affirmer l'incontestabilité de l'ordre du marché. Cependant, la nécessité d'étudier les écrits de Röpke et de Hayek découle aussi, et surtout, de l'impact mondial de leurs écrits dans la propagation transatlantique du moment conservateur du néolibéralisme.

Outre-Atlantique, le moment conservateur du néolibéralisme est étudié entre les années 1950 et les années 1980, d'abord aux États-Unis marqués par les mouvements sociaux, l'avancée de la *New Left* et les politiques de redistribution de la *Great Society*, auxquelles répondent à la fois les néoconservateurs américains et les néolibéraux. Et puis dans l'Argentine de la dernière dictature, où l'affirmation théorique et politique du néolibéralisme au sein d'un régime militaire permet de mieux faire ressortir sa relation décisive non seulement avec le conservatisme mais aussi avec l'autoritarisme. Dans le contexte américain, ce travail se focalise sur les écrits d'Irving Kristol, non pas un néolibéral, mais le père du néoconservatisme. Ce choix est rendu nécessaire par le fait que, face au bouleversement de l'ordre américain dans les années 1960 et 1970, c'est le néoconservatisme qui pose le problème de la restauration de la tradition libérale et en même temps de la réaffirmation de la légitimité de l'ordre marchand. À l'instar des néolibéraux mentionnés jusque-là, le néoconservatisme conçoit les institutions sociales conservatrices, au premier rang desquelles la famille, comme nécessaires à la réaffirmation du principe d'autorité et des hiérarchies indispensables au fonctionnement du marché. Enfin, dans le contexte argentin, les travaux d'Álvaro Alsogaray, José Alfredo Martínez de Hoz et Ricardo Zinn - sélectionnés parce que représentatifs, chacun à des degrés

divers, d'une union spécifique entre néolibéralisme et conservatisme - constituent le point de vue à partir duquel interroger la rencontre théorique et institutionnelle entre un néolibéralisme d'origine européenne et le régime dictatorial. Face à un paysage institutionnel constamment instable et à l'avancée sur la scène politique des masses péronistes et des syndicats, ces auteurs reconnaissent le néolibéralisme comme le seul paradigme possible pour s'opposer aux modèles politiques collectivistes et dirigistes (péronisme et *désarrollisme*) et la dictature comme un instrument exceptionnel pour imposer l'ordre du marché.

En analysant la manière dont le néolibéralisme recourt aux concepts de la tradition conservatrice, ma recherche articule le regard diachronique de l'histoire conceptuelle<sup>1415</sup> avec le regard synchronique de la philosophie politique, afin de restituer la stratification et les glissements sémantiques des concepts examinés<sup>1416</sup>. En utilisant ces outils, on tente notamment d'identifier la fonction politique et la dimension idéologique<sup>1417</sup> du moment conservateur du néolibéralisme. En plaçant le niveau théorique et les relations matérielles en tension constante<sup>1418</sup>, on pense pouvoir fournir une analyse critique de la doctrine politique néolibérale et de ses concepts fondamentaux, en saisissant, sous l'espace lisse du marché, l'espace "strié", c'est-à-dire hiérarchique, de l'ordre social qui construit les conditions de possibilité du marché lui-même. La recherche identifie ainsi, dans le moment conservateur du néolibéralisme, un outil analytique sans précédent pour lire les transformations sociales de l'ère globale et l'utilise pour renverser la narration de la liberté néolibérale, en montrant comment elle ne peut être donnée que comme une « liberté ordonnée », exerçable dans une société hiérarchiquement organisée.

---

<sup>1415</sup> R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986.

<sup>1416</sup> S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Per la storia della filosofia politica 22, Milano, F. Angeli, 2008; L. Scuccimarra, *Escire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*, in "Storica", vol. XI, no. 32, 2005, pp. 1-26.

<sup>1417</sup> P. Schiera, *Constitutional Structures and the History of Political Thought*, in R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.

<sup>1418</sup> J. W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, «The American Historical Review», vol. 91, fasc. 5, dicembre 1986, p. 1053.

## Chapitre 1

### Le radicalisme conservateur de Wilhelm Röpke. Économie sociale de marché, communauté, famille et propriété

Généralement inclus dans le « courant sociologique » du néolibéralisme - une variante allemande du néolibéralisme apparue dans les années 1930 à Fribourg -, Wilhelm Röpke est analysé ici comme une figure de premier ordre parmi les « pères fondateurs » de la doctrine néolibérale. Sa centralité dans l'histoire du néolibéralisme est mise en évidence par le rôle clé qu'il a joué dans les lieux et les débats qui ont façonné cette doctrine : le *Colloque* Lippmann - c'est-à-dire le moment fondateur du néolibéralisme -, la Société de Mont Pèlerin, dont il a été le président entre 1961 et 1962, l'École de Genève et les débats qui y ont ouvert la porte à la Communauté économique européenne. Surtout, Röpke est une figure clé pour suivre le développement et les transformations du noyau conservateur du néolibéralisme à l'échelle mondiale, comme le montre - comme on le verra dans les chapitres suivants - l'interaction avec sa pensée du conservatisme américain dans les années 1950 et du néolibéralisme argentin à la fin des années 1960. La proposition théorique de Röpke découle du problème fondamental de repenser le libéralisme en réponse aux problèmes sociaux, économiques et politiques posés par la crise de l'après-guerre.

Si l'ordre de la société envisagé par Röpke est « un ordre paradoxal, hiérarchique mais composé d'individus libres », ce qui nous intéresse ici est la manière dont, face au « nivellement » social et à la « chute dans le désordre » de la société industrielle de masse, Röpke pense conjointement le marché, la communauté et la famille comme des espaces de production d'une liberté ordonnée. Étudier le moment conservateur de la doctrine néolibérale de Röpke revient alors à s'interroger sur la manière dont est conçue et légitimée la production de ces hiérarchies que les masses rejettent et que le marché prétend effacer, par le recours à des institutions conservatrices qui assurent la reproduction d'une société de marché asymétrique :

Si Röpke qualifie sa doctrine de « conservatrice », il le fait cependant pour souligner la nécessité de préserver certains piliers économiques et politiques du libéralisme. Dans *Civitas Humana*, où il inscrit explicitement sa perspective dans un « conservatisme libéral »<sup>1419</sup>, il revendique encore plus clairement un « conservatisme résolu qui conserve l'essentiel, c'est-à-dire le principe de l'économie de marché ». Poursuit en rectifiant : « puisqu'il ne s'agit pas tant de préserver l'économie de marché que de la purifier et de l'ériger en forme durable, notre conservatisme est aussi une sorte de radicalisme »<sup>1420</sup>. Anticipant l'opération philosophico-politique qui sera menée aux États-Unis par les premiers néo-conservateurs, Röpke inscrit donc sa proposition théorique - le « radicalisme conservateur » - dans une perspective qui vise avant tout à préserver les pierres angulaires du libéralisme économique et du libéralisme politico-culturel. Le « radicalisme conservateur » de Röpke souligne la dépendance du marché à l'égard des dispositifs de discipline des individus et de régulation de l'ordre social. La condition préalable à l'« humanisme économique » que Röpke veut construire est une *civitas humana* au sein de laquelle l'atomisation produite par le marché et, en même temps,

---

<sup>1419</sup> W. Röpke, *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Erlenbach, Rentsch, 1944, tr. it. di F. Felice, *Civitas humana: i problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, p. 35.

<sup>1420</sup> Ibid, p. 59-60.

les hiérarchies dans la division du travail, sont intégrées dans une *éthique* de la coopération sociale qui les présente comme « nécessaires à la fois à la liberté et à l'ordre social »<sup>1421</sup>. Ces structures sociétales fournissent donc « l'ordre spirituel » sans lequel « toute lutte pour une société bien ordonnée et satisfaisante est vaine »<sup>1422</sup>. En ce sens, le « radicalisme » de la proposition de Röpke doit être considéré non seulement, comme il le suggère, comme une « critique *radicale* du *laissez-faire* », mais aussi comme le *réenracinement* des individus dans les institutions qui sont fondamentales pour les lier à l'ordre social. D'une part, il entend réintégrer les masses au sein du marché en promouvant une « économie humaine » qui répand la propriété en en faisant le premier rapport d'ordre. D'autre part, Röpke aspire à ramener les masses dans un ordre hiérarchique en liant chaque individu à des organes sociétaux conservateurs, chargés non seulement d'assigner à chacun une position spécifique, mais aussi de transmettre les normes et les valeurs nécessaires pour légitimer et, en même temps, faire respecter les hiérarchies imposées.

### **1. Repenser le libéralisme. Le Colloque Walter Lippmann, la “question sociale” et l'interventionnisme libéral**

L'effort de Röpke pour repenser le libéralisme afin de remédier à ses limites historiques s'inscrit dans une entreprise collective plus large qui a officiellement débuté en 1938 à Paris au *Colloque Walter Lippmann*. Organisé par Louis Rougier du 26 au 30 août à l'Institut International de la Coopération Intellectuelle, le colloque avait pour objectif de discuter d'un nouvel agenda pour le libéralisme à l'occasion de la publication en France de *The Good Society* de Walter Lippmann. Ce livre pose le problème de comprendre comment le libéralisme, dans une grande crise de civilisation et dans sa propre défaite, pourrait se réaffirmer sans dépasser les limites de la démocratie formelle. *The Good Society* est présentée par Louis Rougier, organisateur du colloque Walter Lippmann, comme « la meilleure explication des maux de notre temps »<sup>1423</sup> en raison de sa forte critique de l'économie planifiée et du collectivisme et de sa restauration du libéralisme comme « le résultat d'un ordre juridique qui suppose l'interventionnisme juridique de l'État ». Pour Lippmann, les effets néfastes de la révolution industrielle, c'est-à-dire l'appauvrissement d'une partie de la société et le déracinement des hommes des formes naturelles d'association humaine, ont conduit à un rejet par les masses du marché comme instrument d'organisation sociale, ce qui a entraîné « une double réaction collectiviste : à gauche, elle a donné naissance à un mouvement socialiste tendant vers le communisme ; à droite, elle a provoqué une alliance des politiciens et des militaires, partisans du nationalisme économique, de l'impérialisme et des monopoles »<sup>1424</sup>. Le rejet de toute forme d'intervention par les défenseurs du laissez-faire abandonnait l'État et l'économie sans défense face à la « puissance irrationnelle des masses informes »<sup>1425</sup> dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il fallait, au contraire, pouvoir les gouverner pour éviter l'affirmation de la « forme pure de la démocratie », c'est-à-dire la « forme brute

---

<sup>1421</sup> R. Nisbet, *Conservatisme. Dream and Reality* (1986), New York, Routledge, 2017, p. 64.

<sup>1422</sup> W. Röpke, *Civitas humana*, cit., p. 105.

<sup>1423</sup> L. Rougier, *Allocution*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, cit., p. 251.

<sup>1424</sup> F. U. Clave, *Walter Lippmann et le néolibéralisme de La* cit. libre, in 'Cahiers d'économie Politique', 2005/1, no. 48, pp. 79-110, p. 93.

<sup>1425</sup> Ibid. p. 252.

et amorphe qui est la base de l'absolutisme »<sup>1426</sup>. L'erreur a été précisément de diviser clairement la sphère du marché, en en faisant le champ de la liberté, de la sphère du droit, organisée par la juridiction étatique. Pour se réaffirmer, le libéralisme doit donc, selon Lippmann, éviter de planifier mais définir des interventions légitimes de l'État qui puissent réguler le mécontentement des masses et en même temps sauvegarder la liberté individuelle et le marché comme seul espace possible de l'initiative individuelle. Lippmann définit les réformes libérales à mener, à l'instar de Röpke, comme « conservatrices »<sup>1427</sup> : elles sont en effet « pleinement compatibles avec l'héritage classique et la tradition libérale telle qu'elle s'est constituée au cours des trois derniers siècles »<sup>1428</sup> et ont pour mission d'en préserver les piliers, c'est-à-dire de préserver « la division du travail dans une économie de marché »<sup>1429</sup>. Ce qui émerge ici, c'est un emploi du conservatisme - que l'on retrouve chez Röpke, mais, nous le verrons au chapitre trois, également chez les néoconservateurs - comme levier d'opposition à la planification sociale et au laissez-faire, afin de restaurer, toutefois, non pas le *statu quo ante*, mais la tradition libérale classique.

La même année que le Colloque, Rougier avait publié *Les Mystiques économiques*, où, reprenant le concept de « mystique », utilisé pour étudier « la légitimité du pouvoir détenu dans une société par ceux qui la gouvernent »<sup>1430</sup>, il explique qu'il existe une « mystique libérale » qu'il faut dévoiler pour rétablir le libéralisme sous une nouvelle forme : le « libéralisme constructeur »<sup>1431</sup>. Comme Lippmann, Rougier développe une critique du laissez-faire et théorise un ordre juridique « actif et progressiste », qui doit adapter de plus en plus précisément les hommes aux « besoins et aux goûts de la république des consommateurs exprimés par le plébiscite des prix sur le marché libre »<sup>1432</sup>. Le « libéralisme constructeur » se présente comme un agent de civilisation, de liberté et de progrès parce qu'il doit constamment adapter l'organisation de la société à l'ordre économique : il doit conformer la production aux besoins réels de la population, les dépenses aux besoins d'investissement des entreprises conditionnés par la demande, l'emploi du travail aux possibilités réelles de la technologie productive et du marché<sup>1433</sup>. Néanmoins, cette transformation de la société par le marché et la technologie doit être régulée<sup>1434</sup> et doit aller de pair avec sa dépolitisation afin d'éviter le bouleversement de l'ordre social. La critique du rationalisme de Rougier, explicitement animé par une foi anti-démocratique et élitiste, a le même but. Le rationalisme conduit en effet, selon lui, à une démocratie fondée sur le suffrage universel, instrument de la passion et de l'ignorance, auquel Rougier oppose un principe de représentation et de délégation à une minorité compétente, éduquée et responsable, capable de prendre des décisions et de légiférer. La « mystique » de la démocratie est fondée sur la « fausse idée de l'égalité naturelle », alors qu'un bon gouvernement est un gouvernement qui respecte les restrictions imposées par la nature même de la société, c'est-à-dire l'« inégalité naturelle des individus » qui accroît l'obligation de la division sociale du travail. Dans la nécessité d'adapter la société au marché par une intervention juridique constante, il reste, donc, chez Rougier

---

<sup>1426</sup> Ibid. p. 255.

<sup>1427</sup> Ibid. p. 236.

<sup>1428</sup> Ibid. p. 234.

<sup>1429</sup> Ibid. p. 236.

<sup>1430</sup> L. Rougier, *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1935, p. 16.

<sup>1431</sup> L. Rougier, *Les mystiques économiques*. Paris, Librairie Medecis, 1938, p. 9.

<sup>1432</sup> Ibid. p. 80.

<sup>1433</sup> L. Rougier, *Les mystiques économiques*, cit., p. 82.

<sup>1434</sup> Voir O. Dard, *Louis Rougier : itinéraire intellectuel et politique, des années vingt à Nouvelle École*, in 'Philosophia Scientiæ', CS 7, 2007, pp. 50-64.

une conception hiérarchique de la société et le souci de s'opposer à toute forme de nivellement, préjudiciable au fonctionnement dynamique de la concurrence.

Cette approche se retrouve dans le colloque, où émerge une première tentative collective d'assumer l'insatisfaction et les revendications des masses dans le but explicite de détourner leur faveur des alternatives socialistes. Bien que l'ordre du jour avec lequel le *colloque* se conclut affirme la nécessité pour l'État de collecter des impôts et d'en consacrer une partie au financement de la défense nationale, des assurances, des services sociaux, de l'éducation et de la recherche, la discussion veille à ce que les subventions sociales ne découragent pas l'éthique du travail : si pour Hayek l'allocation chômage ne peut être équivalente au salaire sinon les travailleurs ne seraient pas poussés à faire un effort pour produire et gagner plus<sup>1435</sup>, pour Mises le chômage est l'effet de politiques qui maintiennent les salaires à un niveau plus élevé que celui qui résulterait du marché, la solution réside donc dans la compression des salaires<sup>1436</sup>. Ce qui doit être garanti n'est en fait que le « minimum vital ». Pour évaluer la « minimum vitale » des individus, selon Rüstow, il ne suffit pas de considérer le seul niveau économique (sur lequel se concentre plutôt l'interventionnisme socialiste), mais il faut examiner les deux conditions sociologiques fondamentales : « la liberté et l'unité »<sup>1437</sup>. Si la liberté est synonyme de spontanéité et d'adhésion volontaire, l'unité est un concept qui repose plutôt sur le « principe de la hiérarchie de la construction pyramidale ». Afin d'éviter la désintégration totale produite par l'aveuglement du *laissez-faire*, un « État fort et indépendant » est nécessaire pour garantir que les agents économiques respectent les conditions institutionnelles sur lesquelles le marché est fondé<sup>1438</sup>. Bien qu'en désaccord avec Rüstow sur plusieurs points, même selon Mises, la crise vécue par l'Occident est déclenchée non seulement par un problème économique, mais aussi par une rupture de l'ordre : « la mobilité ascendante de la classe ouvrière et la démocratisation progressive de la vie ont conduit à la dissolution des hiérarchies sociales » et au mécontentement des « femmes des classes supérieures qui se plaignent de la perte de respect et de soumission à l'autorité des classes inférieures »<sup>1439</sup>.

Ainsi, comme nous l'avons vu, le *Colloque* Lippmann, qui est le premier forum où la doctrine néolibérale commence à être élaborée, fait émerger dès 1938 divers problèmes théoriques - interventionnisme juridique, organicisme et nature hiérarchique de la société - que Röpke, comme nous le verrons dans les paragraphes suivants, viendra aborder à partir du début des années 1940. Déjà ici, donc, et dans les positions de plusieurs des participants, il est possible de tracer à un niveau embryonnaire la tension conservatrice qui structurera fortement la pensée de Röpke et qui traversera le développement de la doctrine néolibérale à l'échelle mondiale.

---

<sup>1435</sup> F. Von Hayek, Session IV : *Le libéralisme et la question sociale*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., p. 464.

<sup>1436</sup> L. Von Mises, Session IV : *Le libéralisme et la question sociale*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., p. 465.

<sup>1437</sup> A. Rüstow, Session V : *Causes psychologiques et sociologiques, causes politiques et idéologiques du déclin du libéralisme*, in S. Audier, *Le colloque Lippmann*, cit., p. 469.

<sup>1438</sup> Ibid. p. 470.

<sup>1439</sup> L. Von Mises, Session V : *Causes psychologiques et sociologiques, causes politiques et idéologiques du déclin du libéralisme*, cit. p. 476.



## 2. Penser la crise : les origines sociales, politiques et culturelles de la crise européenne de l'après-guerre

L'analyse que fait Röpke de la crise vécue par l'Occident lui permet de mettre en évidence les forces sociales, culturelles, économiques et politiques qui entravent le déroulement ordonné de l'économie de marché : l'acquisition du pouvoir social par les masses prolétariennes, l'affirmation progressive de la pensée rationaliste, la diffusion du positivisme et du « scientisme », le *laissez-faire* et le triomphe des politiques économiques collectivistes promues par un État interventionniste.

Pour Röpke, il s'agit de repenser le libéralisme à la lumière de ses erreurs historiques afin de les prévenir, en repositionnant le concept de liberté dans les limites fixées simultanément par le marché et les structures sociétales qui éduquent au respect de hiérarchies.

### 2.1. L'individualisme désordonné des masses prolétariennes

Le phénomène qui, aux yeux de Röpke, menace de dissoudre l'ordre social et de transformer l'ordre économique est l'avènement historique de la masse prolétarienne, aux demandes de laquelle le vieil ordre libéral ne parvient pas à apporter de réponses. La croissance et la concentration énormes de la population, l'industrialisation croissante, l'essor des métropoles et de leurs districts industriels ont fait place à une masse de travailleurs appauvris qui, selon Röpke, constituent une « menace pour la subsistance de la société et empêchent les gens de se développer en tant qu'hommes et en tant que citoyens ». Le danger de la masse, c'est-à-dire d'un sujet collectif désordonné composé d'« une multiplicité d'individus égaux, dépourvus de toute hiérarchie préétablie qui organise leur coopération »<sup>1440</sup>, est constitué par la possibilité de déstabiliser la géométrie sociétale du libéralisme du XIXe siècle. La société, avec les progrès de la massification, a perdu « la structure graduée tant horizontale que verticale », se transformant ainsi en « un tas de sable où les grains représentent des individus ». Ces fragments de sable sont amenés à « tourbillonner de façon aléatoire et mécanique jusqu'à former ces amas que sont les masses des grandes villes, le public, les centres industriels, les partis de masse »<sup>1441</sup>. *Vermassung* et *Individualismus* vont de pair car la massification entraîne « le démembrement social et la destruction de la *Gemeinschaft* »<sup>1442</sup>, la communauté.

La « direction d'une autorité authentique » et « supérieure à la masse »<sup>1443</sup> disparaît et avec elle le sens du « respect », qui est pour Röpke le « fondement le plus élémentaire de toute civilisation » et en même temps le garant de la « structure sociale hiérarchique »<sup>1444</sup>. Si, pour Röpke, la « société pathologique » dominée par les masses est présentée comme « brisée et nivelée », la « société saine » a une « constitution nécessairement hiérarchique », c'est-à-dire organisée selon les fonctions sociales, les performances, les qualités de leadership.

---

<sup>1440</sup> M. Ricciardi, *La società come ordine*, Macerata, Eum, 2010, p. 20.

<sup>1441</sup> Ibid., p. 219-220.

<sup>1442</sup> A. Zanini, *Ordoliberalismo : Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Bologna, il Mulino, 2022, p. 328.

<sup>1443</sup> Ibid., p. 220.

<sup>1444</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 17.

La solution que Röpke identifie pour aborder la « question sociale »<sup>1445</sup> et empêcher que le mécontentement des masses prolétariennes ne les conduise à placer leurs espoirs dans le socialisme est « de racheter les prolétaires et d'en faire des citoyens au sens le plus vrai et le plus noble, d'en faire des membres effectifs de la *civitas* »<sup>1446</sup>. La *redemptio proletarium*, que Röpke invoque en se référant à l'encyclique papale *Quadragesimo Anno*, doit se faire en rétablissant l'authentique relation d'ordre : la propriété, qui à la fois individualise, donc dépolitise, la société et insère chaque individu dans les relations sociétales. Röpke appelle à la réintégration de la masse dans les structures sociétales auxquelles elle appartient et à la reconstitution de ce que, se référant à Rüstow, il va jusqu'à appeler « l'*optimum vital population* »<sup>1447</sup>. La masse prolétarienne doit donc, en premier lieu, être réintégrée dans ces institutions sociétales - la communauté et la famille - qui doivent réaffirmer les valeurs et les normes afin d'éviter que le vide créé par la sécularisation ne soit comblé par la confiance mal placée dans un état des masses<sup>1448</sup>. Deuxièmement, il faut le sortir d'une situation d'extrême pauvreté qui risque de susciter des « sentiments antagonistes »<sup>1449</sup>. En effet, l'absence de propriété entraîne pour les prolétaires la perte non seulement de leur « nature humaine », mais aussi de leur attachement aux biens et de leur aptitude à l'investissement, les prédisposant ainsi à céder aux promesses socialistes d'une amélioration des conditions matérielles par l'intervention de l'État. La conservation de la propriété, en tant que principe « anthropologique et sociologique »<sup>1450</sup> est, pour Röpke, ce qui permet la production et la reproduction de l'ordre.

## 2.2 Les germes du désordre : révolution, saint-simonisme éternel et *hubris de la raison*

Le désordre et la sédition potentielle des masses sont le résultat de phénomènes historiques et politiques de longue durée qui trouvent leur origine dans le siècle des révolutions et le rationalisme des Lumières. En eux, Röpke identifie le germe d'un exercice pathologique d'une liberté qui croit pouvoir créer la réalité sur la base d'un dessein individuel ou collectif rationnel.

Röpke fait remonter les origines de la crise à la « révolution politique » et à la « révolution économique » qui se sont produites entre le 18<sup>e</sup> et le 19<sup>e</sup> siècle<sup>1451</sup>. La révolution politique en Occident (la référence est à la Révolution française, mais pas seulement) a tenté d'éliminer la violence et l'oppression par la démocratie et le libéralisme. C'est le cas de la Révolution française - une « catastrophe gigantesque »<sup>1452</sup> aux « conséquences incalculables »<sup>1453</sup>. Pour combattre son caractère violent, la Révolution française a détruit, selon Röpke, ce qu'il y avait de bon dans l'*Ancien régime* : « l'édifice social », c'est-à-dire « l'ordre, l'harmonie, les règles, la continuité, l'autorité, la hiérarchie »<sup>1454</sup>, dont elle a fini par perpétuer l'absolutisme au lieu de l'abattre. La révolution démolit les

<sup>1445</sup> Voir R. Fèvre, *Walter Eucken et Wilhelm Röpke face à la " nouvelle " question sociale*, in « Revue d'Histoire de la Pensée Economique », 3.1, 2017, p. 209-240.

<sup>1446</sup> Ibid. p. 174.

<sup>1447</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit. p. 58.

<sup>1448</sup> Voir E. Lederer, *State of the Masses : The Threat of the Classless Society*, New York, W. W. Norton & Company, 1940.

<sup>1449</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 112.

<sup>1450</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 252.

<sup>1451</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 47.

<sup>1452</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 51.

<sup>1453</sup> Ibid. p. 53.

<sup>1454</sup> Ibid. p. 54.

institutions sur lesquelles repose la société, produit « dissolution et nivellement », fait « table rase de tout »<sup>1455</sup>, effaçant ainsi l'histoire et interrompant le *continuum* du temps. La Révolution française a été mue par un « abus de l'intellect »<sup>1456</sup>, c'est-à-dire par l'attribution à la raison de tâches qui dépassaient ses possibilités, en méconnaissant ses limites. La prétention prométhéenne de pouvoir transformer la réalité selon son propre dessein rationnel a conduit les individus à revendiquer, au-dessus et contre « l'ordre naturel », un point de vue subjectif, une liberté sans contraintes. La liberté est telle lorsqu'elle s'exerce dans les limites que lui impose l'ordre dans lequel elle est placée. Citant Burke, Röpke affirme qu'il ne peut y avoir de société sans freiner « la volonté et les appétits débridés »<sup>1457</sup>. Pour Röpke, cette utilisation erronée de la raison est un élément génétique fondamental du déclin de la culture occidentale, car elle a influencé fatalement les principaux courants de pensée des XIXe et XXe siècles : le positivisme, le scientisme, le libéralisme économique et même le collectivisme.

L'arrogance de la rationalité révolutionnaire se trouve en fait dans la « raison physico-mathématique » que Röpke fait remonter au positivisme et au scientisme de Condorcet, de l'École polytechnique, de Saint-Simon et de Comte, partisans d'une mentalité d'ingénieur qui pense les hommes comme des machines et la société comme un objet modifiable à volonté. Un autre résultat du positivisme est le relativisme des valeurs. « Aucun esprit sain » ne remet en cause « les idées élémentaires de norme et de valeur concernant la vie de la société et de l'économie » : ce sont des « constantes anthropologiques » qui doivent être considérées comme des faits car elles correspondent à la « nature psycho-physique de l'homme »<sup>1458</sup>.

### 2.3. L'anomie du *laissez-faire* et l'état despotique des masses

L'idée « théologique-métaphysique de la raison guidant toutes choses pour le mieux »<sup>1459</sup>, qui se manifeste dans le rationalisme et la méthodologie positiviste, a également eu des effets pernicieux sur le libéralisme économique. En effet, le rationalisme a conduit l'économie politique à se fonder sur un *homo oeconomicus*, sans tenir compte du rôle des critères extra-économiques pour guider le comportement humain sur le marché et dans d'autres sphères de la société. La croyance en l'harmonie spontanée des intérêts a conduit, selon Röpke, non seulement à une méconnaissance des conditions juridiques et institutionnelles de la concurrence, mais aussi à une sous-estimation de ses effets sociaux négatifs. Car si la concurrence est indispensable au fonctionnement de l'économie, alors qu'elle est laissée à elle-même, elle conduit à la désintégration du corps social. Le laisser-faire a permis aux individus d'être totalement libres d'agir selon le critère de l'intérêt privé, dissolvant ainsi les liens communautaires qui garantissent le maintien de l'ordre social. Le non-interventionnisme de l'État a conduit à la création de groupes de pouvoir - cartels, monopoles, trusts d'une part, syndicats et associations de travailleurs d'autre part - qui ont ensuite acquis une influence prédominante sur les décisions politiques. Le résultat ultime de la direction mécaniste de la société se trouve paradoxalement, selon Röpke, dans l'économie planifiée adoptée par les modèles sociaux

---

<sup>1455</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 76.

<sup>1456</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit. p. 60. On verra dans le chapitre suivant que Hayek avait déjà écrit un article intitulé *La contre-révolution de la science en 1941*, que Röpke cite dans *Civitas Humana* (p. 124), précisément en ce qui concerne les erreurs du rationalisme révélées par l'empirisme et le positivisme.

<sup>1457</sup> W. Röpke, *Civitas humana*, cit., p. 113.

<sup>1458</sup> Ibid. p. 153.

<sup>1459</sup> Ibid. p. 122.

collectivistes qui remplacent le libre mécanisme des prix par une structure décisionnelle qui les fixe *ex ante* et autoritairement, menaçant la liberté des individus. Le collectivisme est présenté par Röpke comme l'ennemi contre lequel il faut déclarer la guerre, comme le danger imminent devant lequel il faut défendre la liberté, l'individu et les valeurs de la pensée chrétienne occidentale. Il impose une structure économique et politique autocratique et illibérale dans laquelle l'État n'a pas de limites dans son pouvoir de décision. L'État collectiviste « brise la source secrète d'une société saine, à savoir le sens de la responsabilité » et « déplace le centre vital de la famille - qui est l'organe de l'assistance authentique et naturelle - et des autres communautés vraies et authentiques, vers l'État »<sup>1460</sup>. Les travailleurs, étouffés par l'intervention de l'État, ne sont plus incités à élever leur statut social et sont réduits, comme le dit Tocqueville cité par Röpke, à un troupeau timide et laborieux, dont le gouvernement est le berger.

Dans la théorie économique de Keynes, Röpke identifie l'illusion selon laquelle les salaires, les revenus, l'épargne et les investissements peuvent être équilibrés artificiellement afin de garantir le plein emploi. Cet interventionnisme extrême de l'État entraîne, selon Röpke, une perte de liberté sur le marché et dans la société et une diminution de l'élan des citoyens à épargner et donc à accumuler le capital privé. Partageant l'avis de Mises, selon lequel l'inflation est devenue l'opium du monde de l'après-guerre, Röpke estime que l'imposition de l'*étalon-or* est le meilleur moyen de minimiser les effets négatifs des politiques gouvernementales sur la valeur de la monnaie et de parvenir à une plus grande discipline monétaire. Intimement liée au problème de l'inflation et des politiques de plein emploi est, pour Röpke, l'inflation salariale. Lorsque la croissance de la productivité est soustraite aux lois du marché, le résultat n'est pas une baisse des prix, mais une hausse des salaires. La spirale prix-salaires nécessite l'intervention continue des autorités qui régulent la circulation de la monnaie. Pour éviter l'association entre le sur-emploi, le pouvoir des syndicats et la hausse des salaires et des prix, la Banque centrale doit, selon Röpke, restreindre le crédit. Il faut éviter que les déficits budgétaires soient une source d'inflation et arrêter l'inflation en réduisant les dépenses de l'État. Enfin, il est crucial de limiter le pouvoir des syndicats et d'empêcher catégoriquement les augmentations de salaires face à leur insistance.

### **3. Humanisme économique : liberté, propriété et éthique d'entreprise**

Afin d'éviter les erreurs du laissez-faire et surtout d'éviter le danger du socialisme, Röpke propose une « troisième voie » qui sécurise l'économie de marché en garantissant le bon fonctionnement de la concurrence et le maintien de l'ordre hiérarchique grâce à des structures juridiques et corporatives. Si les piliers de l'économie libérale - la concurrence, le mécanisme des prix, la propriété, la division du travail et le libre-échange international - doivent être garantis, il est également nécessaire de réduire ou du moins de légitimer leurs effets perturbateurs sur l'ordre social. C'est dans ce sens qu'il faut lire la critique de Röpke du « capitalisme historique » et sa défense de « l'économie de marché pure »<sup>1461</sup>. Le capitalisme est la forme historique que l'ordre économique a prise au XIXe siècle et c'est à son involution que l'on doit deux problèmes fondamentaux auxquels sa troisième voie prétend apporter une réponse : le gigantisme industriel et la multiplication de la masse prolétarienne. Röpke reprend une partie de la critique marxienne de l'accumulation originelle pour en accuser les effets les plus dangereux politiquement - l'apparition de « bidonvilles effrayants dans les premiers districts

---

<sup>1460</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit. p.184.

<sup>1461</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p.143.

industriels anglais », la « misère des ouvriers industriels et l'exploitation »<sup>1462</sup> - afin, toutefois, de réaffirmer son principe fondateur, la propriété. Chaque individu doit être doté d'une portion de terre afin de pouvoir reconstituer cette classe agraire qui est pour Röpke le seul véritable fondement d'une société saine : « la misère du capitalisme ne consiste pas - il faut le dire aux socialistes - dans le fait que certains possèdent du capital, mais plutôt dans le fait que d'autres n'en possèdent pas et sont donc prolétaires ».<sup>1463</sup>

Assurer la stabilité et la sécurité de la classe ouvrière est une « condition préalable à la sécurisation de l'économie de marché », ce qui est très différent de la redistribution égalitaire. La stratégie de Röpke pour réaffirmer et protéger l'économie de marché consiste à l'inscrire dans un projet sociétal et politique soutenu par un « cadre anthropologique-sociologique » qui définit un « humanisme économique » : « le principe individuel de l'économie de marché doit être contrebalancé par le principe social humanitaire pour que les deux subsistent »<sup>1464</sup>. Pour que l'économie de marché puisse intégrer les masses prolétariennes en son sein en les éduquant à investir sur le marché, elle doit assurer aux individus un « niveau minimum de sécurité » et leur faire « adhérer à certains principes et comportements »<sup>1465</sup>. L'humanisme économique peut être lu dans ce sens comme une opération de re-légitimation du marché pour produire de l'adhésion<sup>1466</sup>. Loin d'être réduit à un simple espace de concurrence, le marché acquiert un visage humain car il présuppose, selon la doctrine de Röpke, le renforcement de « la vie sociale dans laquelle il y a des membres de la famille, des voisins, des membres de communautés religieuses, des compagnons de travail, des citoyens de leur commune, avec des valeurs déterminées »<sup>1467</sup>. On peut clairement voir ici le radicalisme conservateur de Röpke, qui enracine la logique du marché dans les structures traditionnelles de la société, utilisant ces dernières pour légitimer la première. De cette façon, « la forme irénique » de l'économie sociale de marché a fourni le « soutien idéologique nécessaire pour pacifier les conflits de classe et assurer la stabilité et la croissance économique »<sup>1468</sup>. La véritable connotation sociale que l'économie de marché prétend avoir comme conséquence n'est pas celle de la justice sociale, mais celle qui définit le marché comme une « institution sociale, à laquelle il ne faut apporter des correctifs que dans la mesure nécessaire et suffisante pour produire une pacification sociale »<sup>1469</sup>. Le seul principe qui satisfait le sens de la justice propre à l'économie de marché est « le principe de performance »<sup>1470</sup>.

---

<sup>1462</sup> Ibid.

<sup>1463</sup> Ibid., p. 223.

<sup>1464</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 60.

<sup>1465</sup> S. Audier, *Une voie allemande du libéralisme*, in *L'Economie politique* 2003/4, n° 60, pp. 48-76.

<sup>1466</sup> Cf. M. Wörsdörfer, *Individual versus Regulatory Ethics. Une analyse économique-éthique et théorico-historique du néolibéralisme allemand*, in *Economia. Méthodologie, philosophie* “, vol. III, n° 4, 2013, p. 1-28.

<sup>1467</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 97.

<sup>1468</sup> R. Ptak, *Neoliberalism in Germany : Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy*, in P. Murkowski, D. Plehwe (eds.), *The Road from Mont Pélerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, cit. p. 98- 138, p. 124.

<sup>1469</sup> A. Somma, *Economia sociale di mercato e scontro tra capitalismo*, “ DPCE en ligne “, vol. 24, n° 4, fév. 2017, p. 198.

<sup>1470</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 87.

Un ordre de marché concurrentiel qui fonctionne bien serait en soi, pour Röpke, « le dispositif social le plus éminent ou même la principale condition préalable à la solution de la question sociale »<sup>1471</sup>. Röpke établit un lien consubstantiel entre la propriété, la liberté économique, l'esprit d'entreprise individuel et la liberté au sens large. La liberté individuelle est la « liberté de l'entrepreneur de concourir et de tirer satisfaction d'échanges volontaires sur le marché libre ». Le marché est donc le lieu où s'exerce la liberté, où le choix du meilleur prix et l'investissement sont synonymes d'*agency*. La liberté d'entreprendre ne doit en aucun cas être limitée par l'État, dont la tâche est plutôt d'assurer, indique Röpke à la suite de Léon Walras<sup>1472</sup>, une « égalité des conditions de départ pour les concurrents » et de laisser place à une « inégalité des positions »<sup>1473</sup>, que l'individu gagne en fonction de ses performances. Le marché est finalement considéré comme l'espace de liberté concurrentielle et entrepreneuriale qui détermine, sur la base des résultats de l'exercice de cette liberté, la position que chaque individu occupe au sein de la société. Les asymétries qui en résultent doivent être laissées libres d'être dépensées sur le marché. À l'élément coactif que Röpke identifie dans la planification et à sa dimension positive, il oppose une notion de liberté qui n'est pas simplement configurée comme son contraire, mais qui a une connotation intimement normative : « la liberté n'est pas possible sans discipline, et si nous voulons un marché libre, il faut à plus forte raison l'encadrer dans des conditions, des normes et des institutions »<sup>1474</sup>. La liberté des individus peut donc, selon Röpke, se situer à deux niveaux : l'économique et le moral. Dans le premier cas, il est délimité par les frontières du marché et ses règles, l'homme libre étant l'homme propriétaire qui dispose d'un micro-capital à investir. Dans le second, elle s'opère dans l'obéissance volontaire et vertueuse à un ordre vertical, qui est l'ordre social naturel, dont les hiérarchies sont institutionnalisées par des corps sociaux spécifiques : la communauté et la famille. Le concept d'ordre n'est pas pensé ici comme antithèse de celui de liberté, mais au contraire comme sa condition de possibilité. L'une des erreurs les plus dangereuses de son temps est, pour Röpke, celle de croire que la liberté économique et la société qui lui est associée ne sont pas conciliables avec les critères d'évaluation chrétiens. Au contraire, le fondement éthique de l'économie de marché serait les « dix commandements, indispensables et en même temps suffisants »<sup>1475</sup> pour préserver l'ordre social nécessaire à l'humanisme économique. La religion, pour Röpke comme nous le verrons aussi pour les néoconservateurs, a une fonction sociale dont l'ordre économique a grand besoin pour limiter l'insatisfaction de ses agents.

#### 4. Une démocratie forte au niveau de l'État et des consommateurs

Pour Röpke, le système économique moderne est un « mécanisme extraordinairement complexe qui fonctionne sans contrôle centralisé et dont les parties sont synchronisées avec une précision remarquable »<sup>1476</sup>. En effet, le marché libre permet la coopération entre des millions d'individus grâce au mécanisme des prix. Or, pour que les individus n'agissent pas uniquement en fonction de leur intérêt personnel, sans se soucier de la préservation de l'équilibre du système économique dans

<sup>1471</sup> M. E. Streit, M. Wohlgemuth, *The Market Economy and the State. Hayekian and Ordoliberal Conceptions*, in P. Koslowski (ed.), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition. Historism, Ordoliberalism, Critical Theory, Solidarity*, Berlin-Heidelberg, Springer, 2000, p. 251.

<sup>1472</sup> Voir L. Walras, *Etudes d'économie sociale*, Lausanne, A. Rouge, 1896.

<sup>1473</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 284.

<sup>1474</sup> Ibid., p. 285.

<sup>1475</sup> Ibid. p. 70.

<sup>1476</sup> W. Röpke, *Economics of the Free Society*, Chicago, Henry Regenery Company, 1963, p. 4.

lequel ils interagissent, « l'influence de la religion, de la morale et du droit » est nécessaire<sup>1477</sup>. Il faut une intégration en dehors de l'économie : « un cadre politico-moral », « un État fort se tenant au-dessus de la foule avide des parties intéressées, une haute moralité économique, une communauté intacte d'hommes prêts à coopérer naturellement plus enracinés dans la terre et socialement bien installés dans leurs fonctions respectives »<sup>1478</sup>. La condition préalable du marché libre est l'ordre social, qui découle paradoxalement d'une autorité politique dont la tâche est de dépolitiser la société. Le *starker Staat* est l'État capable d'empêcher la formation de monopoles et de neutraliser les conflits politiques en veillant à ce que chacun ait la possibilité de participer au marché. Sa tâche est de préparer et de préserver l'*Ordnungspolitik*, c'est-à-dire d'établir, par des mesures actives, un système concurrentiel concret et d'assurer l'intégration sociopolitique. Pour Röpke, la « politique d'encadrement » de l'État doit garantir, par « la législation, l'administration, la politique financière et les directives spirituelles et éthiques », la liberté économique, le mécanisme des prix et la concurrence. Ce dernier est « un principe formalisant et en même temps un objectif à atteindre »<sup>1479</sup>, c'est-à-dire qu'il est la forme du marché qui doit permettre, par le jeu des prix, l'augmentation constante de la performance économique. Röpke appelle à une « constitution économique », c'est-à-dire, pour reprendre les termes du *Manifeste ordolibéral* d'Eucken, Böhm et Grossmann-Doerth, « une décision politique générale sur la manière de structurer la vie économique d'une nation »<sup>1480</sup>. Tous les articles de la législation économique doivent contribuer à assurer le bon fonctionnement de la concurrence, la stabilité monétaire, la propriété privée, la liberté contractuelle et la responsabilité des agents économiques<sup>1481</sup>. L'objectif de la constitution économique est « premièrement, d'empêcher l'État d'être coopté par des intérêts privés ; deuxièmement, de repositionner l'État en tant qu'institution capable de protéger le marché contre les monopoles, les cartels et la manipulation par des groupes d'intérêt »<sup>1482</sup>. L'économie « produit en effet la légitimité de l'État, qui en est le garant »<sup>1483</sup>, c'est-à-dire qu'elle produit un « consensus permanent » des agents du processus économique qui, précisément en vertu de sa constitutionnalisation, s'engagent à respecter le mécanisme qui l'organise : la concurrence. L'État est, donc, à la fois légitimé par l'économie et gardien de l'économie elle-même. Il joue donc un rôle loin d'être marginal : la doctrine de Röpke n'est pas une doctrine de la limitation des tâches de l'État, mais envisage une reconfiguration politique et institutionnelle constante de l'État lui-même. En particulier, est nécessaire une infrastructure qui, d'une part, produit une « politique d'encadrement », c'est-à-dire « des mesures et des institutions qui donnent à la concurrence ce cadre, ces règles et cette supervision impartiale » qui empêchent qu'elle produise

<sup>1477</sup> Ibid. p. 22.

<sup>1478</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, p. 227.

<sup>1479</sup> A. Zanini, *Principi costitutivi e principi regolativi de la Wettbewerbsordnung ordolibérale. A proposito de Walter Eucken*, dans « Science et politique », vol. XXIX, n° 57, 2017, p. 31-51, p. 34.

<sup>1480</sup> F. Bohm, W. Eucken et H. Grossmann-Doerth, *The Ordo Manifesto of 1936*, in A. Peacock et H. Willgerodt (eds.), *Germany's Social Market Economy : Origins and Evolution*, New York, Palgrave Macmillan pp. 15-26, p. 24.

<sup>1481</sup> S. Broyer, *Odnungstheorie et ordolibéralisme : les leçons de la tradition. Du cameralisme à l'ordolibéralisme : ruptures et continuité ?* dans P. Commun, *L'ordolibéralisme allemand Aux sources de l'économie sociale de marché*, cit. p. 98, note 73.

<sup>1482</sup> S. Gregg, *Wilhelm Röpke's Political Economy*, cit. p. 87.

<sup>1483</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France*, tr. it. di M. Bertani, V. Zini, *Nascita della biopolitica (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 81.

désordres <sup>1484</sup> . Il s'agit plus précisément d'un « cadre juridico-moral » qui préserve la concurrence et assure la performance. D'un autre part, il faut produire une « politique de marché » qui prévoit de véritables interventions, en distinguant les « interventions conformes à un ordre économique fondé sur l'économie de marché » et les « interventions non conformes » qui produisent, avec la paralysie de la mécanique des prix, une situation qui nécessite d'autres interventions finissant par transférer à d'autres autorités la « fonction de discipline précédemment exercée par le marché » <sup>1485</sup> .

Pour Röpke, le système économique concurrentiel est l'infrastructure qui permet la seule véritable forme de démocratie : la « démocratie du marché qui surpasse la démocratie politique la plus parfaite en exactitude silencieuse » <sup>1486</sup> . La démocratie peut, en effet, constituer une menace dangereuse pour le maintien de l'ordre social et de l'économie de marché, il est, donc, crucial pour lui de délimiter strictement son champ d'application et son mode de fonctionnement. D'une part, il affirme que « la volonté de l'État - déterminée par le suffrage universel - doit être confrontée aux barrières du droit naturel et aux principes inébranlables de la tradition » <sup>1487</sup> . D'autre part, il redéfinit la démocratie politique en faisant correspondre le concept de démocratie avec le concept spécifique de « démocratie des consommateurs ». Le processus de l'économie de marché doit être lu, selon Röpke, en reformulant la définition de la « nation » donnée par Renan <sup>1488</sup> , c'est-à-dire comme « un *plébiscite de tous les jours*, où chaque lire dépensée par les consommateurs représente un bulletin de vote et où les producteurs, avec leur publicité, tentent de faire campagne pour un nombre infini de partis, c'est-à-dire de catégories de marchandises » <sup>1489</sup> . L'accès à la vie politique et sociale n'est plus médiatisé par la citoyenneté et les droits qui y sont attachés, mais par la consommation, c'est-à-dire la participation au marché. Les citoyens, en tant que consommateurs, sont transformés en garants du processus concurrentiel et en gardiens des règles de la concurrence. La constitution économique invoquée par Röpke semble donc dépendre d'un contrat entre le consommateur-électeur et l'État, non seulement parce qu'elle oblige les deux à respecter la règle de la concurrence, mais aussi parce qu'elle définit « démocratiquement » l'intérêt général sur la base de l'intérêt commun des « consommateurs-électeurs souverains » à se conformer aux dictats du régime de marché <sup>1490</sup> . Le rêve d'un État fort, au-dessus de toute pression sociale et politique, est ainsi couronné par une dépolitisation importante de la démocratie et de ses mécanismes et une redéfinition en termes économiques.

Le fondement de la légitimité de l'État n'est cependant pas exclusivement économique pour Röpke : un État légitime, défini en opposition au gouvernement révolutionnaire, est « ce gouvernement qui a un titre moral intime [...] et qui est donc reconnu par la population dans son droit de commander ». Le concept de gouvernement légitime peut englober les formes étatiques les plus diverses, au point d'inclure les monarchies absolues et « des régimes encore plus despotiques », qu'à la suite de Montesquieu, il place en Asie <sup>1491</sup> . L'« État sain » est pour Röpke non seulement l'État légitime, mais aussi l'État « décentralisé et fédéral » <sup>1492</sup> . La décentralisation politique est définie par le

---

<sup>1484</sup> Ibid. p. 89.

<sup>1485</sup> Ibid. p. 90.

<sup>1486</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 125.

<sup>1487</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 248.

<sup>1488</sup> E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? : et autres essais politiques*, Paris, Pocket, 1992.

<sup>1489</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 125.

<sup>1490</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, cit. p. 203 ; Cf. L. Simonin, *Le choix de règles constitutionnelles de la concurrence : ordolibéralisme et théorie contractualiste de l'Etat*, in P. Commun, *L'ordolibéralisme allemand*, cit. p. 67-77.

<sup>1491</sup> Ibid., p. 165.

<sup>1492</sup> Ibid., p. 166.



*Subsidiaritätsprinzip*, selon lequel la « chose publique est divisée selon une échelle naturelle » qui va « de l'individu à la province et enfin à l'État en passant par la famille et la commune » et qui « délimite l'État lui-même et lui oppose le droit des échelons inférieurs avec leur zone de liberté inviolable »<sup>1493</sup>. Ce principe offrirait à l'État la possibilité de s'appuyer sur les « milieux d'intégration des individus dans leurs sphères hiérarchiques naturelles »<sup>1494</sup>, c'est-à-dire la communauté et la famille comme organes auxquels les charges de la reproduction sociale devraient être dévolues.

## 5. L'ordre racial mondial et les alliances atlantiques : de l'Amérique du Sud à l'Afrique du Sud

L'invocation de l'État fort analysée jusqu'ici ne doit pas être comprise comme une invocation de la souveraineté de l'État-nation. Röpke est en effet parmi les premiers néolibéraux à tenter de « mettre l'État sous le joug de lois internationales favorables au marché »<sup>1495</sup>. L'État-nation est le « grand défi posé au néolibéralisme depuis sa création »<sup>1496</sup> et implique une bataille politique contre « l'excès de souveraineté des États ». Le nationalisme, qui, selon Röpke, représente la dérive d'une défense acharnée de la souveraineté nationale et des frontières politiques et économiques de l'État-nation, est identifié comme l'un des plus grands maux de son temps. Les arguments soutenant le discours nationaliste sont lus comme des agents conduisant à la domination de l'économique par le politique. Les États ne doivent pas, en effet, devenir des obstacles politiques au fonctionnement du marché mondial à travers des instruments de planification et d'intervention dans l'économie. Si l'intégration internationale exige « la paix, l'ordre et la sécurité » à l'échelle mondiale, le moyen d'y parvenir est la dépolitisation de la société et de l'économie. Soustraire la sphère économique au contrôle de la sphère politique permet à Röpke de délégitimer les interventions visant à modifier structurellement les inégalités entre pays, en faisant au contraire de ces différences la *condition sine qua non* de la division internationale du travail et en faisant du marché le dispositif qui les équilibre en permettant à chaque agent ou à chaque pays qui y participe d'en tirer profit. C'est dans cette logique que Röpke aborde les transformations induites par le pouvoir croissant des États-nations et par les processus de décolonisation, de démocratisation et de nationalisation qui ont traversé le monde à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Le risque d'internationalisation des expériences de planification et de création d'un *Global New Deal*<sup>1497</sup> qui institutionnalise la logique étatiste ou collectiviste, conduit Röpke à dénoncer l'application de la doctrine du développement et du plein emploi aux pays du « tiers monde » comme une transposition internationale de la logique paternaliste de l'*État-providence* et habitue les individus à une dépendance paresseuse vis-à-vis de l'aide internationale. L'inégalité est, selon la lecture röpkenne, une caractéristique inévitable de la société capitaliste, produite inexorablement par la division internationale du travail<sup>1498</sup>.

Dans ce contexte, il devient urgent pour Röpke de repenser le rôle de l'État et de prévenir la possibilité de son intervention politique. La solution de Röpke réside dans l'institutionnalisation et la constitutionnalisation d'un ordre de marché mondial, c'est-à-dire dans le fait de « détrôner les États-

---

<sup>1493</sup> Ibid., p. 167.

<sup>1494</sup> Ibid. p. 195.

<sup>1495</sup> P. Dardot, C. Laval, *Dominer*, cit., p. 649.

<sup>1496</sup> Ibid.

<sup>1497</sup> Q. Slobodian, *The World Economy and the Color Line: Wilhelm Röpke, Apartheid and the White Atlantic*, in «Bulletin of the German Historical Institute Supplement», novembre 2014, pp. 61-87, p. 73.

<sup>1498</sup> Ibid. p. 74.

nations »<sup>1499</sup> et de les utiliser pour assurer le bon fonctionnement du système économique en les plaçant dans un cadre juridique qui les dépasse et les empêche de transgresser leurs devoirs envers l'ordre économique mondial.

La nécessité de défendre cet ordre du marché mondial a conduit Röpke, à partir des années 1950, à s'engager dans la diffusion des idées de l'ordo et du néolibéralisme dans les pays de ce qu'il appelait le « tiers monde », notamment en Amérique latine, tentant ainsi d'offrir une alternative aux modèles étatistes ou socialistes qui y émergeaient. Entre 1957 et 1960, il a voyagé au Mexique, au Venezuela, en Argentine et au Pérou, où il a rencontré les promoteurs des premiers *think tanks*, des magazines et institutions néolibérales latino-américaines<sup>1500</sup>. En fait, Röpke, comme beaucoup d'autres néolibéraux, cherche à ce stade à promouvoir la doctrine néolibérale à l'échelle transnationale. Le processus ne se limite toutefois pas à la seule Amérique latine. En 1964, Röpke se rend en Afrique du Sud et écrit un pamphlet intitulé *Südafrika : Versuch einer Würdigung*<sup>1501</sup>. Le texte considère le pays africain comme un objet privilégié de la propagande idéologique menée par un « progressisme intolérant » et justifie l'apartheid, c'est-à-dire une politique d'intervention visant à produire et à maintenir artificiellement les inégalités. L'apartheid, en effet, n'est pas, selon lui, un instrument d'oppression, mais « la forme spécifique utilisée par l'Afrique du Sud pour appliquer une politique de décolonisation et de développement qui correspond aux besoins spécifiques du pays »<sup>1502</sup> et qui permet aux blancs et aux noirs de progresser. Ils bénéficient également de meilleures conditions que les Noirs d'Amérique car ils disposent d'un territoire séparé où ils ont plus d'autonomie. Les blancs, il faut le reconnaître, sont les « propriétaires légitimes et les dirigeants » des terres qu'ils ont colonisées, tandis que « les nègres [sic] d'Afrique du Sud ne sont pas seulement des personnes d'une race extrêmement différente, mais ils appartiennent aussi à un type et à un niveau de civilisation complètement différents »<sup>1503</sup>. Accorder une égalité politique complète à la population noire serait, selon Röpke, un « suicide national » : cela conduirait en effet à la domination de la majorité bantoue et donc à la « ruine politique, spirituelle et économique de l'Afrique du Sud ». Le *pamphlet* est, en fait, applaudi par la *Nouvelle Droite* américaine. Avec les conservateurs américains, Röpke entretient des relations non négligeables : dès la fin des années 1950, il commence à publier des articles dans des revues conservatrices et à nouer des relations intellectuelles avec de nombreux conservateurs américains, en particulier avec Russell Kirk. C'est à Kirk que Röpke a offert la présidence de ce qui aurait dû être le *Forum Atlanticum*, c'est-à-dire une institution transnationale alternative à la Société du Mont Pèlerin. Son but, face à l'avancée du projet de *Global New Deal* porté par les pays ex-colonisés, devait être (cela ne s'est pas produit en raison de la mort précoce de Röpke) la formalisation des relations tissées en Amérique latine et aux États-Unis afin d'institutionnaliser un conservatisme néolibéral capable d'intervenir à l'échelle transnationale.

## 6. L'architecture sociale du radicalisme conservateur : communauté, famille et propriété

Face à la désintégration de l'ordre social, le radicalisme conservateur de Röpke envisage une opération de ré enracinement des individus dans des structures susceptibles de guider leur conduite

---

<sup>1499</sup> Ibid. p. 15.

<sup>1500</sup> Sur les voyages et les relations de Röpke en Amérique latine, voir le chapitre 13, *De Lima à Pretoria : le meilleur des (tiers) mondes néolibéraux*, dans J. Solchany, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek*, cit., pp. 371-406.

<sup>1501</sup> Cf. Q. Slobodian, *The World Economy and the Color Line*. cit.

<sup>1502</sup> Ibid. p. 106.

<sup>1503</sup> Ibid. p. 104.

et de redéfinir leur horizon de sens. Les corps intermédiaires de la société sont la seule garantie de protection de la liberté des individus face aux interventions écrasantes de l'État<sup>1504</sup>. Leur dissolution entraîne la disparition de l'autorité de la tradition et des codes sociaux qu'elle transmettait. Röpke envisage ainsi un modèle de société organiciste, dans lequel la famille, la communauté et la propriété doivent recréer les « conditions vitales » pour que germe l'esprit humain, initiant une opération pédagogique de réintégration des individus dans un ordre hiérarchique naturalisé et moralisé.

## 6.1. Communauté

Pour Röpke, la communauté représente un instrument fondamental pour la reproduction de l'ordre hiérarchique de la société. A la fois elle attribue les rôles sociaux sur la base de la tradition et d'un principe d'autorité qu'elle est chargée de restaurer et de faire respecter, et elle pourvoit de manière autonome et privée aux besoins sociaux auxquels l'État est censé répondre. La reprise par Röpke du concept de communauté, *Gemeinschaft*, s'inscrit de manière inédite dans le cadre d'une vaste « redécouverte de la communauté »<sup>1505</sup>, qui a débuté en Allemagne dans la première moitié du XIXe siècle avec les *Grundlinien der Philosophie des Rechts de Hegel*<sup>1506</sup>. Cette redécouverte a eu lieu simultanément avec la critique et la crise du « paradigme individualiste et mécaniste sur lequel, à partir du droit naturel classique - sur le plan théorique - et de la Révolution française - sur le plan historico-politique -, la conceptualisation de la rationalité politique moderne avait pris forme »<sup>1507</sup>. À partir de Hegel, la question de la communauté n'est plus configurée comme « le problème du fondement naturel perdu, mais comme un idéal de recomposition ». Un texte fondamental qui codifie le concept de communauté dans la sociologie allemande est *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dans lequel, en 1887, Ferdinand Tönnies établit une distinction claire entre communauté et société : alors que la première est « la vie réelle et organique », c'est-à-dire « la vie commune familiale, intime et exclusive », la seconde est « une construction imaginaire et mécanique », « l'espace public, le monde »<sup>1508</sup>. En vertu des relations organiques, naturelles et a-contractuelles qui traversent la communauté, celle-ci précède à la fois « la représentation étatique de la politique et l'économie capitaliste » et, pour cette raison, peut fonctionner pour Tönnies comme une « critique de la société actuelle », fondée sur un ordre propriétaire<sup>1509</sup>. La société, en revanche, est pour Tönnies le lieu où les individus sont « essentiellement séparés », où dominent l'égoïsme rationnel et l'individualisme, où les espaces d'activité de chacun sont délimités les uns par rapport aux autres, de telle sorte que chacun interdit à

---

<sup>1504</sup> Sur le rôle des corps intermédiaires de la société (famille, communauté, église) dans la défense de la liberté des individus contre le despotisme de l'État, voir A. Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, cit.

<sup>1505</sup> D. Alvaro, *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, p. 14.

<sup>1506</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, édité par G. Marini, Rome-Bari, Laterza, 1990.

<sup>1507</sup> F. Ferraresi, *Figures de l'organicisme allemand. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek*, in "Filosofia politica", no. 1, avril 1999, pp. 39-68, p. 40.

<sup>1508</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Fues, 1887, *Comunità e società*, M. Ricciardi (a cura di), Bari, Laterza, 2011. p. 28-29.

<sup>1509</sup> M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies et l'éthique de la communauté*, dans 'Cities in counterlight. Journal sur la qualité de vie et la détresse sociale', n° 29/30, 2017, p. 13-23, p. 14-15.

l'autre d'y accéder, considérant la violation de cette interdiction comme une agression. Les interactions entre les individus dans la société ont lieu à travers l'argent et les contrats. L'éthique communautaire est ce qui permet la critique « pratique et immanente » de la société, pour la pousser au-delà de sa constitution individualiste et mécanique.

Bien que Röpke ne cite pas explicitement Tönnies, sa conception de la communauté tient manifestement compte du dualisme conceptuel tönnesien, utilisé pour analyser le « processus de modernisation de la société (*Gesellschaftlich*) du point de vue de la dissolution progressive des relations communautaires fondées sur la solidarité ». En effet, Röpke évoque les « communautés pures », représentées par « les relations de voisinage, de famille, de commune, d'église, de profession », auxquelles il attribue une « fonction d'ordre » sur laquelle repose une « société saine et solidement constituée », qui s'est dissoute au cours des cent dernières années en « individus abstraits »<sup>1510</sup>. Si, d'une part, la communauté représente donc pour Röpke un antidote et un instrument de critique de la dynamique pathologique de déracinement et de massification des individus engendrée par la « crise sociale de son temps », d'autre part, la communauté ne représente pas cet ensemble de relations sociales qui, à partir de ce qu'elles ont en commun (*gemein*) et d'une « éthique du commun »<sup>1511</sup>, repensent et reconstruisent la société et l'État. Il s'agit plutôt de la structure sociétale qui, par les hiérarchies et la discipline qu'elle produit, permet le maintien de cette société compétitive dont elle cherche à combattre les effets désintégrateurs. La communauté est constamment évoquée comme la cellule fondamentale et naturelle d'un ordre social sain et comme un instrument qui doit faire contrepoids au pouvoir désintégreur du marché. La tension entre ces deux pôles définit le périmètre et le rôle de la communauté, qui doit à la fois veiller à ce que « les individus ne soient pas submergés par la communauté », mais aussi à ce que leur liberté ne se transforme pas en anarchie. La communauté est donc une institution qui enseigne aux individus leurs droits et devoirs, c'est-à-dire qu'elle encadre leur conduite dans un régime normatif - une « morale économique »<sup>1512</sup> - en affirmant que son non-respect conduit à l'affaiblissement de la société. Non seulement la communauté a pour but de réorganiser la société en définissant le rôle de chaque individu en son sein, mais elle doit aussi être le lieu privé de prise en charge de services, que l'État n'accorde plus<sup>1513</sup>. Elle constitue un levier fondamental du projet néolibéral de privatisation des dépenses sociales et d'autonomisation des individus, qui ne sont toutefois pas simplement laissés à eux-mêmes, mais plus précisément, alors qu'ils sont isolés et fragmentés sur le marché du travail, ils sont regroupés selon une architecture sociale précise au sein des structures chargées de la reproduction sociale<sup>1514</sup>.

## 6.2. Famille

Dans l'analyse que fait Röpke de la crise sociale de son époque, « la décadence de la famille »<sup>1515</sup> est identifiée comme le problème le plus grave de tous. Le problème n'est pas seulement le risque que la famille cesse d'être un instrument de « réintégration du prolétariat sous l'autorité et les soins de la

---

<sup>1510</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 16.

<sup>1511</sup> M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies et l'éthique de la communauté*, cit. p. 22.

<sup>1512</sup> Ibid. p. 227.

<sup>1513</sup> M. Eagleton-Pierce, *Community*, dans *Neoliberalism. Key Concepts*, Londres- New York, Routledge, 2016, p. 29-32, p. 31.

<sup>1514</sup> Cf. M. Joseph, *Against the Romance of Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

<sup>1515</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 22.

famille »<sup>1516</sup> et donc un substitut fondamental de l'État-providence. Le problème est aussi que sa fonction pédagogique, disciplinaire et autoritaire soit également sapée. La crise de l'autorité « encouragée par les services fournis par l'État providence, notamment dans l'enseignement public » pose la nécessité de restaurer l'institution familiale comme moteur du principe d'autorité, mais aussi d'une morale et d'une discipline économiques<sup>1517</sup>.

Pour illustrer le phénomène progressif de la décomposition de la famille et l'horizon vers lequel elle doit tendre, Röpke s'appuie sur l'analyse fournie en 1896 par Franklin H. Giddings dans ses *Principles of Sociology*. Pour Giddings, la « famille éthique » est la seule qui puisse « guérir la dégénérescence de la société » : elle a pour tâche de « discipliner les enfants par la vertu de la maîtrise de soi et l'obéissance au devoir », et de « sacrifier les inclinations individuelles uniquement lorsqu'elles entrent en conflit avec les obligations morales »<sup>1518</sup>. La famille éthique est la famille unie par le mariage, le dévouement aux soins des enfants et à la transmission des valeurs, de la culture et du patrimoine. Pour Giddings, l'esprit éthique doit façonner la constitution sociale en articulant un « contrat libre avec l'autorité » et en encourageant la « coopération volontaire »<sup>1519</sup>.

Röpke considère la « famille éthique » comme la seule qui puisse éviter la dissolution de cette institution et le « patriarcat moderne » comme l'infrastructure qui assure son bon fonctionnement. Pour Röpke, la famille est une « communauté naturelle de vie »<sup>1520</sup>, « la cellule naturelle de la vie sociale » : c'est-à-dire qu'elle constitue non seulement le prototype des relations sociétales, mais aussi une structure fondamentale pour garantir leur maintien. Pour Röpke, il s'agit d'une sorte d'institution de transmission, qui assure la continuité dans le temps de certaines relations hiérarchiques, marquées par la division sexuelle du travail et une verticalité des relations due aux différents degrés d'autorité. Si, dans *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, la famille est présentée comme « le domaine assigné par la nature aux femmes et à l'éducation des enfants »<sup>1521</sup> et « l'organe authentique et naturel des soins »<sup>1522</sup>, dans *Civitas Humana*, Röpke définit la « famille fondée sur la monogamie » comme la « base originelle et impérissable de toute communauté supérieure »<sup>1523</sup> et dans *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, il se fait l'écho de Frédéric Le Play, qui fait de la « famille patriarcale » un « ancrage important de la société », capable d'assigner à « chaque personne sa juste place »<sup>1524</sup>. Dans ces textes, les principales références théoriques de Röpke sont Le Play et Tocqueville, qui, bien que contemporains, présentent un modèle familial patriarcal respectivement traditionnel, c'est-à-dire établi au sein d'une société régie par le pouvoir paternel et articulée dans des hiérarchies naturalisées, et moderne, c'est-à-dire conventionnellement apparu au sein d'une société composée d'individus libres et égaux<sup>1525</sup>. Pour le néolibéralisme, les valeurs familiales ont une portée économique : les «

---

<sup>1516</sup> W. Brown, *Dans les ruines du néolibéralisme. La montée de la politique antidémocratique en Occident*, cit., p. 96.

<sup>1517</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 93.

<sup>1518</sup> Ibid. p. 350.

<sup>1519</sup> Ibid. p. 353.

<sup>1520</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 253.

<sup>1521</sup> Ibid. p. 22.

<sup>1522</sup> Ibid. p. 205.

<sup>1523</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 220.

<sup>1524</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 262.

<sup>1525</sup> Sur la famille comme institution patriarcale à l'époque moderne, voir C. Casanova, *Famiglia e parenela nell'età moderna*, Rome, Carocci, 2009 ; C. Casanova, *Per forza o per amore. Storia della violenza familiare nell'età moderna*, Roma, Salerno, 2016.

obligations naturelles » et l'« altruisme » de la famille doivent pouvoir remplacer l'État-providence et « fonctionner à la fois comme un contrat primitif d'assurance mutuelle et comme un contrepoids nécessaire aux libertés du marché »<sup>1526</sup> . C'est précisément dans ce sens que Röpke affirme que l'individu, la famille et le sens des responsabilités sont « le ressort secret de la société »<sup>1527</sup> , qui risque toutefois d'être rendu inefficace par la « nivèlement de l'État-providence » et la « pompe à revenus monstrueuse du Léviathan »<sup>1528</sup> . Ce sont les individus qui, par le biais d'un « travail honnête », doivent prendre soin de la famille et celle-ci doit apprendre le devoir d'assistance mutuelle<sup>1529</sup> . Pour Röpke, la persistance du lien propriété-famille permet de maintenir un certain contrôle sur les transformations et les attentes de transformation au sein de la société.

### 6.3. Propriété

La diffusion de la propriété privée est le véritable pilier de la troisième voie röpkenne. La propriété privée est un principe sociétal, un principe économique, moral et anthropologique. Elle est l'instrument principal pour combattre à la fois la violation de la liberté individuelle par l'intervention de l'État et les effets néfastes du capitalisme, à savoir la prolétarisation des masses. La propriété est ce qui définit l'homme libre, c'est-à-dire l'individu qui ne dépend pas de l'aide de l'État et qui peut interagir et investir sur le marché. Dans *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, comme nous l'avons vu, Röpke fait la distinction entre l'économie de marché et le capitalisme et n'attribue qu'à ce dernier « ce principe de violence qui a enrichi les uns en créant des positions de privilège et dépossédé les autres, créant la base de cette classe, le prolétariat, déracinée et destinée à voir son travail utilisé par d'autres »<sup>1530</sup> . La prolétarisation, la misère et l'exploitation, « conséquence directe de la destruction de la classe rurale », ne sont pas liées par Röpke à la naissance de la propriété, mais au phénomène qu'il appelle « féodalisme », c'est-à-dire à sa concentration entre les mains de quelques-uns. Pour endiguer les déséquilibres que produit le capitalisme inconditionnel, la solution n'est pas l'abolition de la propriété privée comme le voudrait le communisme, mais sa diffusion généralisée. Pour Röpke, la propriété est une unité de mesure de l'ordre social et un principe « anthropologique et social »<sup>1531</sup> . C'est un principe anthropologique car la propriété devient le caractère distinctif de l'homme « sain » : l'*homo insipiens gregarius* et *homo oeconomicus* doivent être remplacés par l'homme qui possède. Réaffirmer la propriété signifie racheter les prolétaires et leur rendre leur humanité perdue, rétablir les conditions de la liberté et de l'indépendance. La propriété devient non seulement la *condition sine qua non* de l'accès à la société, mais plus précisément le principe qui l'organise : « s'il y a un droit social », dit Röpke, « c'est le droit à la propriété »<sup>1532</sup> . La famille, précisément en raison de sa pédagogie propriétaire, est un rempart pour garder la propriété, éviter les dépenses inconsidérées et empêcher la prolétarisation. Chacun, selon le modèle röpkenne, doit posséder une maison où il peut élever sa famille, avec éventuellement un petit jardin où il peut cultiver le strict minimum pour ne jamais tomber au seuil de la misère. La réponse de Röpke à la crise sociale de l'après-guerre lui donne

---

<sup>1526</sup> M. Cooper, *All in the Family Debt : How Neoliberals and Conservatives Came Together to Undo the Welfare State*, in *Boston Review*, 31 mai 2017, p. 4.

<sup>1527</sup> W. Röpke, *Al di là della domanda e dell'offerta*, cit., p. 182.

<sup>1528</sup> Ibid, p. 146.

<sup>1529</sup> Ibid. p. 138.

<sup>1530</sup> W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit. , p. 141.

<sup>1531</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 260.

<sup>1532</sup> W. Röpke, *Civitas Humana*, cit., p. 255.

ainsi l'occasion de repenser non seulement l'ordre du marché, mais surtout ses conditions sociales de possibilité, en montrant clairement que le premier ne peut fonctionner sans structures d'autorité qui disciplinent les individus et guident la coopération sociale. Par rapport aux théoriciens néolibéraux que nous examinerons dans les chapitres suivants, Röpke maintient un noyau conservateur qui est obligé de se « reconvertir »<sup>1533</sup> face aux exigences du marché, mais il le fait avec plus de réticence, en essayant de préserver de façon permanente ses infrastructures d'ordre.

---

<sup>1533</sup> Voir P. Bourdieu et L. Boltanski, *La production de l'idéologie dominante*, in 'Actes de la recherche en sciences sociales', vol. 2, no. 2-3, 1976, pp. 3-73.

## Chapitre 2

### Tradition et ordre du marché. Hayek et le conservatisme néolibéral

Friedrich August Von Hayek constitue un pilier incontestable de la doctrine néolibérale, non seulement en raison de sa centralité au niveau théorique, mais aussi parce qu'en suivant ses mouvements et ses contributions, on peut reconstruire les moments génétiques du néolibéralisme. Hayek se trouvait en effet à Vienne dans les années 1920, précisément au moment où, dans les séminaires privés de Ludwig Von Mises, nombre des futurs membres de l'« école néolibérale de Genève » discutaient des principes économiques et politiques d'une doctrine libérale renouvelée qui aspirait à contenir les transformations politiques et sociales menées ces années-là par le gouvernement social-démocrate. Il s'installe ensuite à Londres, entre 1931 et 1950, où il anime une diatribe avec Keynes sur la théorie de la monnaie et les causes des fluctuations économiques. Cette querelle a ouvert une division durable entre les partisans de Keynes et les défenseurs de ce que l'on appellera plus tard le « néolibéralisme », qui trouvera la pierre angulaire de sa doctrine précisément dans l'opposition à l'interventionnisme de l'État visant à modérer les effets du marché. En 1947, il participe à la fondation de la Société du Mont Pèlerin, institution consacrée à l'élaboration et la diffusion de la pensée néolibérale, puis part enseigner, de 1950 à 1961, à l'Université de Chicago, siège de l'une des écoles néolibérales les plus influentes, mais aussi avant-poste pour observer de manière critique les transformations institutionnelles et sociales produites, aux États-Unis, par les politiques du *New Deal* et du boom économique. Il s'installe enfin, de 1962 à sa retraite en 1968, dans ce qui avait été le berceau de la pensée ordolibérale, Fribourg, où il est témoin des effets de la reprise économique allemande menée par Adenauer et l'économie sociale de marché d'Erhard. L'originalité de Hayek, ainsi que sa centralité absolue pour étudier le moment conservateur du néolibéralisme, réside dans son articulation des principes constitutifs du marché en tant qu'ordre catallactique - propriété, contrat, concurrence, liberté économique et responsabilité individuelle - avec les principes normatifs dictés par la tradition, la moralité et la religion pour sanctionner « la nature irremplaçable du marché par d'autres mécanismes de coopération »<sup>1534</sup>. En fait, Hayek reconnaît le plan de la valeur et son acceptation incontestée comme une condition préalable nécessaire à l'ordre social et à une action individuelle conforme. L'hypothèse avancée ici est que Hayek, en faisant de la « guerre des idées »<sup>1535</sup> le champ de bataille où s'affirment la liberté contre l'égalité, le marché contre la planification, la tradition contre la révolution, utilise les outils conceptuels du conservatisme - tradition, famille, propriété, inégalité et religion - comme les opérateurs idéologiques nécessaires à l'affirmation de sa doctrine libérale à une époque où le socialisme et ses variantes de gouvernement bénéficient d'un consensus majoritaire. Ainsi, l'antisocialisme omniprésent dans ses théories économiques, politiques, épistémologiques et morales sera abordé comme un élément central pour rendre compte de la pensée hayékienne de l'ordre, tant du point de vue de son architecture anti-égalitaire que de celui de l'impossibilité de le comprendre dans sa totalité et de projeter ses institutions.

#### 1. De Vienne à Londres : genèse de l'antisocialisme hayekien

---

<sup>1534</sup> M. Ricciardi, *L'eterna attualità dell'ideologia tra individuo, storia e società*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, XIV : *Culture, ideologies, religioni*, Roma, Salerno Editore, 2017, pp. 717 - 747, p. 746.

<sup>1535</sup> F. A. Von Hayek, *Gli intellettuali e il socialismo*, in M. Gregori (ed.), *Tra realismo e utopia liberale. Scritti 1949-1956*, Milan, Mimesis, 2009, pp. 43-55, p. 49.



Friedrich August Von Hayek est né en 1899 à Vienne (Habsbourg) et a grandi dans le climat historique et culturel du *finis Austriae* et du déclin de l'empire séculaire<sup>1536</sup>. Après avoir obtenu un premier diplôme en droit en 1921, il a obtenu un deuxième diplôme en sciences politiques en 1923. Dans ces années-là, il entre en contact avec l'école autrichienne - un groupe d'économistes et de philosophes politiques formé à Vienne de 1871 à 1930 suivant les enseignements de Carl Menger, dont Eugen Böhm-Bawerk, Friedrich Von Wieser, Ludwig Von Mises - qui l'amène rapidement à abandonner ses intérêts embryonnaires de jeunesse pour le socialisme. En effet, la théorie subjective de la valeur, l'utilité marginale et l'individualisme méthodologique élaborés par les membres de l'école autrichienne lui ont fourni les outils pour entamer la critique de la théorie de la valeur travail, de la planification socialiste et de la réinterprétation de la démocratie, limitée à une forme de gouvernement compatible avec la dynamique subjectiviste de l'économie de marché<sup>1537</sup>. L'influence la plus immédiate de Mises et de l'école autrichienne sur Hayek<sup>1538</sup> commence à se manifester dans les années 1930, lorsque ce dernier se rend à Londres pour donner une série de conférences à la London School of Economics, invité par Lionel Robbins. Tout d'abord, Hayek publie des contributions économiques, *Prices and Production* (1931) et *Monetary Theory and the Trade Cycle* (1933), une traduction anglaise de *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*, publié à Vienne en 1929, dans lequel il élabore une variante de la théorie autrichienne du cycle et une théorie de la monnaie<sup>1539</sup>, ce qui lui ouvre la voie à une confrontation animée avec John Maynard Keynes sur la théorie monétaire et les causes de la Grande Dépression. Deuxièmement, suivant ce que Mises avait commencé en 1920 avec son article *Economic Calculation in The Socialist Commonwealth*<sup>1540</sup>, Hayek participe au débat sur le calcul économique socialiste<sup>1541</sup> en publiant *Collectivist Economic Planning : Critical Studies on the Possibilities of Socialism* en 1935.

L'installation de Hayek en Angleterre est immédiatement marquée par une confrontation critique avec Keynes sur les politiques à adopter après la Grande Dépression. Hayek critique dans *Economica*, la revue de la LSE, le *Treatise on Money*, publié en 1930 par Keynes. Dans ce traité, ce dernier aborde le problème de la gestion de la relation entre l'épargne et l'investissement en préconisant l'utilisation de la politique bancaire pour contrôler et stabiliser les prix. Hayek critique l'approche de Keynes comme étant moins efficace que les mécanismes de marché, qui produisent des ajustements spontanés des taux d'intérêt en conciliant ainsi épargne et investissement<sup>1542</sup>. Entre 1931 et 1933, le débat entre Hayek et Keynes se poursuit dans les pages de la revue *Economica*. Alors que la théorie du cycle économique de Hayek fait remonter la cause des crises cycliques de l'économie au mode de fonctionnement du système de crédit et considère qu'il est nécessaire de réduire les coûts pour faire baisser les prix afin de rétablir la rentabilité, pour Keynes, la sortie de crise passe par la stimulation de l'activité économique en augmentant l'activité globale et en mettant en circulation l'épargne oisive.

<sup>1536</sup> Cf. M. Matta, *La libertà nel pensiero di Friedrich A. Von Hayek. Cultura, etica e politica nell'ambito della scuola austriaca*, Milan, Mimesis, 2019, ch. I.

<sup>1537</sup> R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Naples, Morano Editore, 1992, pp. 13-19.

<sup>1538</sup> Cf. B. Caldwell, *Hayek and the Austrian Tradition*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 13-32.

<sup>1539</sup> F. A. von Hayek, *Prices and Production*, Studies in economics and political science no. 107, London, Routledge & Sons, 1932; F. A. von Hayek, *Monetary Theory and the Trade Cycle*, London, Jonathan Cape, 1933.

<sup>1540</sup> L. Von Mises, *Economic Calculation in The Socialist Commonwealth*, in F. A. Von Hayek, *Collectivist Economic Planning : Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, Londres, Routledge, 1935.

<sup>1541</sup> Cfr. B. Caldwell, *Hayek and the Austrian Tradition*, in Journal of Economic Literature, Vol. 35, No. 4, 1997, pp. 1856- 1890.

<sup>1542</sup> Voir K. R. Hoover, *Economics as Ideology. Keynes, Laski Hayek and the Creation of Contemporary Politics*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 81-92.

En 1936, Keynes publie *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, proposant un système macroéconomique qui remédierait au problème du chômage massif par la régulation économique. Hayek est en désaccord avec l'approche macroéconomique adoptée par Keynes et oppose à l'étude de l'économie au moyen d'agrégats, une méthode qui met au centre les fondements microéconomiques de l'économie, les préférences, les intentions, les calculs et les choix des agents individuels.

L'autre débat auquel Hayek participe au cours de ces années est celui qui concerne le calcul socialiste, que son mentor, Mises, avec la publication en 1920 d'un article intitulé *Wirtschaftsrechnung im Sozialistischen Gemeinwesen*, avait lancé au cours de la décennie précédente. Il soutenait que les économies à planification centralisée, dans lesquelles la propriété privée des moyens de production était abolie, étaient vouées à l'échec : l'absence de marché pour les facteurs de production appartenant à l'État empêchait, selon lui, la formation de prix relatifs, sans lesquels il était impossible d'identifier les méthodes de production les plus économiquement efficaces. C'est précisément l'absence d'informations sur les prix qui a empêché de calculer quels biens produire, comment les produire et à quels prix les mettre sur le marché. Selon Hayek, dans un régime de marché socialiste, les planificateurs prennent la place des entrepreneurs, limitant sévèrement la souveraineté des consommateurs et l'incitation des gestionnaires à prendre le risque de l'investissement, le tout au détriment du profit. Les modifications de prix par les autorités étaient vouées à l'échec car chaque changement impliquait nécessairement la modification de milliers de prix, qui ne pouvaient être calculés proportionnellement car ils étaient soumis à des variations de la demande et de la production<sup>1543</sup>. Au cœur de l'impossibilité du calcul socialiste se trouve cependant pour Hayek le problème fondamental de la connaissance dans une société complexe : selon lui, il est en effet impensable pour tout agent économique ou autorité centrale de connaître et de prévoir les plans d'une pluralité d'individus agissant indépendamment et simultanément sur un marché. Le seul système capable de promouvoir l'utilisation économiquement efficace des ressources et de procéder à des ajustements spontanés en réponse aux fluctuations de l'offre et de la demande était le système de prix de l'économie de marché.

Le problème de la connaissance en économie est abordé de manière spécifique dans un essai de 1937<sup>1544</sup>, *Economics and Knowledge*, qui détermine une rupture avec Mises et marque également un tournant dans son approche gnoséologique. Le sujet de référence n'est plus l'*homo oeconomicus* omniscient, mais un individu qui apprend progressivement par l'expérience et l'acquisition opportune et fortuite d'informations. Au cœur de « l'économie comprise comme une science sociale »<sup>1545</sup>, Hayek pose ainsi le « problème de la division du savoir ». Pour Hayek, les prix ne sont donc pas seulement une condensation d'informations, mais des instruments qui permettent l'utilisation la plus rentable de la connaissance sociale. Ainsi, non seulement le marché s'avère être le système le plus adapté à l'utilisation des connaissances, mais il permet également de priver l'autorité de planification, qui dispose de beaucoup moins d'informations que le marché lui-même, de son rôle organisateur.

Dans ces premières expériences anglaises - le débat avec Keynes et le débat sur le calcul socialiste - Hayek commence ainsi à élaborer les outils théorico-politiques qu'il utilisera, avec les armes tirées de la pensée conservatrice, dans la « bataille des idées » pour affirmer le libéralisme.

---

<sup>1543</sup> F. A. Von Hayek, *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*, cit., p. 214.

<sup>1544</sup> F. A. Von Hayek, *Economia e conoscenza*, in *Competizione e conoscenza*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, p. 29-56.

<sup>1545</sup> Ibid. p. 50.

## 2. La tyrannie de la planification et la voie vers la liberté du marché

La critique hayekienne de la pensée socialiste développée dans les années 1930 a trouvé son apogée dans la publication de *The Road to Serfdom*<sup>1546</sup> en 1944. La grande crise de 1929, qui éclate en Angleterre en 1931, produit une ouverture à l'interventionnisme étatique et un intérêt pour les expériences d'économie planifiée menées aux États-Unis - le *New Deal* - et en URSS - les plans quinquennaux. William Beveridge, devenu en 1941 président du Comité sur la sécurité sociale et les services intégrés créé pour étudier les inefficacités du système de protection sociale, a publié en décembre 1942 un document intitulé « Sécurité sociale et services intégrés », qui est devenu célèbre sous le nom de « plan Beveridge ». Le plan préconise la nécessité d'allocations familiales, d'un service de santé gratuit, du plein emploi et de prestations sociales forfaitaires pour lutter contre la pauvreté croissante. Hayek a, à cette époque, l'habitude de conclure ses conférences et ses réunions en déclarant « *Beveridge delendus est* », reconnaissant en lui un réel danger pour l'économie et la société britanniques<sup>1547</sup>. L'orientation prise par le gouvernement britannique du *Labour*, le large consensus en faveur de la planification économique et l'affiliation de « tous ceux dont les idées influencent le développement des événements »<sup>1548</sup> au front socialiste, ont ainsi incité Hayek à écrire *The Road to Serfdom*, conçu comme un « livre de politique »<sup>1549</sup>. La thèse du livre est que le totalitarisme n'est pas un phénomène spécifiquement allemand et qu'il ne doit pas être compris comme une « réaction fomentée par ceux dont les privilèges ou les intérêts étaient menacés par l'avancée du socialisme ». C'est, en effet, « la prédominance des idées socialistes, et non du prussianisme, que l'Allemagne avait en commun avec l'Italie et la Russie - et c'est des masses, et non des classes imprégnées de la tradition prussienne, qu'est né le socialisme national »<sup>1550</sup>. L'œuvre se présente donc pour Hayek comme un prétexte pour repenser et restaurer le libéralisme en opposition, tant d'un point de vue politique que gnoséologique, à la planification collectiviste. En premier lieu, l'articulation des forces sociales, économiques, administratives et politiques produite par la tentative d'organiser la société et ses mouvements constitue pour Hayek la racine de la pensée totalitaire. En deuxième lieu, la prétention à prévoir et à diriger les évolutions sociales futures est le résultat d'un abus de raison qui non seulement empêche la compréhension des phénomènes sociaux, mais aussi fomenté chez les individus des prétentions illégitimes sur la société et sa structure. La critique par Hayek de la planification collectiviste est en fait intimement liée à son rejet de l'esprit scientifique. La liberté est, pour lui, avant tout une liberté économique et, avec le droit de choisir qui lui est inhérent, elle comporte inévitablement le risque et la responsabilité d'un tel droit<sup>1551</sup>. La concurrence est le « principe d'organisation sociale » le plus efficace pour coordonner les efforts individuels sans recourir à un « contrôle intentionnel ». Pour que la concurrence apporte réellement des avantages, il ne suffit pas de s'appuyer sur la doctrine du laissez-faire, mais il faut au contraire un cadre législatif et un type spécifique d'action gouvernementale. Suivant l'antinomie formée autour du couple socialisme-libéralisme, Hayek décrit et oppose la téléocratie de l'État moral socialiste à la nomocratie de l'État libéral<sup>1552</sup>. Dans le premier cas, l'autorité a la prétention de satisfaire les besoins réels de la population

---

<sup>1546</sup> F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944, *La via della schiavitù*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.

<sup>1547</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 120.

<sup>1548</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 49.

<sup>1549</sup> Ibid. p. 39.

<sup>1550</sup> Ibid. p. 52-53.

<sup>1551</sup> Ibid. p. 148.

<sup>1552</sup> Cfr. R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, cit., p. 354.

et doit donc choisir entre eux, en établissant une hiérarchie de mérite entre les besoins. L'État socialiste - antichambre de l'État totalitaire - efface l'individu, ses désirs et ses besoins, le recomposant dans une totalité qui le précède et dirige son action. Dans l'État libéral, en revanche, prévaut la « souveraineté de la loi », qui est pour Hayek « l'incarnation juridique de la liberté »<sup>1553</sup> : c'est-à-dire qu'elle implique un cadre réglementaire stable qui permet de prévoir comment et quand l'autorité utilisera des pouvoirs coercitifs et donc de réguler ses actions en conséquence. Dans l'État de droit, les règles sont « formelles », c'est-à-dire qu'elles se limitent à définir « les conditions dans lesquelles les ressources disponibles peuvent être utilisées, laissant aux individus le soin de décider des fins pour lesquelles elles doivent être utilisées »<sup>1554</sup>. Ses lois formelles s'appliquent également à tous, laissant aux différents efforts des individus le soin de déterminer leur position dans la société. L'inégalité devient un « facteur constitutionnel » de la société. Elle est en effet pour Hayek inévitable et même, comme nous l'avons déjà vu chez Mises, souhaitable en tant que résultat d'un ordre qui lève les obstacles au libre déploiement de l'individualité en valorisant sa singularité. Bien que déjà dans ce premier arrangement théorique on entrevoit ce qui sera les piliers du noyau conceptuel conservateur de la pensée hayekienne, *The Road to Serfdom* est centrale dans cette analyse car c'est le texte où l'attaque contre le socialisme est la plus féroce. Ici la réaffirmation de la tradition libérale est clairement inséparable de l'intention politique d'offrir une alternative à la « route du servage », à travers une doctrine construite en antithèse de la pensée planificatrice, du collectivisme, de la justice sociale et de l'égalitarisme promus par le socialisme.

### 3. L'individualisme méthodologique et l'éclatement du collectif

Dans les années suivantes, Hayek consacre ses études à l'analyse des erreurs méthodologiques et épistémologiques qui avaient facilité la formation de la « mentalité d'ingénieur » à laquelle il attribuait le socialisme et la planification. Le socialisme et la planification seraient en fait des projets politiques qui découlent d'erreurs méthodologiques : ce sont les conséquences de ce qu'il appelle le « scientisme », c'est-à-dire une « imitation pédante de la méthode et du langage de la science » utilisée au-delà des limites des sciences physiques en supposant qu'il est possible de planifier et d'administrer l'ensemble de la société. Cette idée se retrouve, selon Hayek, pleinement dans l'intelligentsia britannique, parmi laquelle était répandue l'idée que la science pouvait être mise au service d'un projet de société transformateur. En 1952, Hayek a publié *The Counter-Revolution of Science*. Le livre est divisé en deux parties : la première est consacrée à l'analyse et à la critique de l'utilisation par les sciences sociales de méthodes propres aux sciences naturelles pour étudier les ensembles, les entités agrégées et les collectifs, avec pour résultat de conférer une consistance objective à des entités sociales qui en réalité n'en ont pas. La deuxième partie reconstruit dans l'histoire des idées la succession des doctrines - celle des Lumières et des révolutionnaires français, celle de l'École polytechnique, celle de Saint-Simon, de Comte et de Hegel - qui, guidées par une foi aveugle en la raison, ont pensé l'avenir comme le résultat d'un projet rationnel, pouvant donner une direction aux processus sociaux. Le problème de Hayek est donc celui de refuser, cette fois avec les outils de l'épistémologie, la possibilité d'une planification de l'organisation sociale et d'un sujet politique collectif qui la favoriserait. L'approche scientiste refuse de prendre le plan subjectif comme motif à partir duquel expliquer l'action humaine, finissant ainsi par donner une valeur factuelle à des agrégats qui ne sont que le

---

<sup>1553</sup> F. A. Von Hayek, *La via della schiavitù*, cit., p. 129.

<sup>1554</sup> Ibid. p. 120.

résultat de nos constructions mentales. Il existe trois formes de scientisme qui, selon Hayek, dans la lignée des remarques critiques déjà exprimées par Karl Popper, sont à la base de la mentalité ingénieuse et constructiviste du socialisme : l'objectivisme, le collectivisme et l'historicisme.

L'« objectivisme scientiste » correspond à la tendance à « vouloir négliger tous les phénomènes purement qualitatifs et à concentrer l'attention, selon le modèle des sciences naturelles, sur ce qui est mesurable ». La mesure quantitative est ainsi indûment étendue à des domaines de connaissance qui ne se prêtent pas à une classification en termes physiques. Intimement lié à l'objectivisme est, selon Hayek, le « collectivisme méthodologique », c'est-à-dire « la tendance à traiter certains ensembles comme des objets donnés, en eux-mêmes accomplis, dont nous pouvons découvrir les lois en observant leur comportement en tant qu'ensembles »<sup>1555</sup>. L'erreur consiste donc précisément à traiter ces ensembles comme des objets réels. Les entités collectives - et c'est un élément qu'il est important de souligner dans le conservatisme néolibéral de Hayek - ne sont rien d'autre que des « constructions mentales », choisies et conjuguées par des esprits individuels pour expliquer les connexions entre des éléments individuels connus, mais dépourvues de réalité matérielle autonome. Les effets politiques les plus problématiques du collectivisme méthodologique se révélaient, selon Hayek, dans le postulat d'un « esprit social ou collectif »<sup>1556</sup>. Celui-ci a conduit à l'attribution de volontés et de fins spécifiques à des collectivités - telles que la classe, la société ou la nation - qui n'étaient rien de plus que des abstractions dépourvues de réalité au-delà des individus qui les composaient<sup>1557</sup>. Au contraire, le problème qui se trouve au cœur de l'historicisme est, pour Hayek, une prétention indue à pouvoir connaître les ensembles avant les éléments qui les composent, mais aussi à pouvoir comprendre individuellement le but de l'histoire à travers les lois de son développement. L'un des résultats problématiques de l'historicisme est, pour Hayek, le relativisme, motivé par la croyance que la vérité des sciences sociales est toujours relative à des périodes historiques précises. Cela empêcherait les institutions, comme les lois ou la monnaie, d'être reconnues comme des constructions mentales et théoriques diachroniquement explicatives des processus sociaux, et non réduites à des phénomènes singuliers et historiques.

Les conséquences fondamentales découlant de ces considérations hayekiennes concernent la disqualification a priori, liée à l'impossibilité déclarée d'un « esprit social » et d'« agrégats collectifs », de toute revendication collective, réduite à l'imposition autoritaire de la volonté d'un individu. Le « collectif » est ainsi vidé de tout contenu matériel et politique et devient un composite impersonnel et non intentionnel d'échanges et d'interactions entre individus. La prétention à englober tous les principes auxquels les individus doivent obéir fait du rationaliste un potentiel « subversif de la civilisation » : « tout refus général d'accepter les normes existantes, simplement parce que leur validité n'a pas été prouvée », explique Hayek, « équivaut à détruire l'un des fondements de notre civilisation ». La deuxième partie de *La contre-révolution de la science* est consacrée à l'analyse des courants de pensée, des doctrines et des théoriciens qui, à l'origine, ont jeté les bases de la mentalité constructiviste qui menace les acquis de la civilisation occidentale : les Lumières françaises, la Révolution française, l'École polytechnique, Saint-Simon, Comte, Hegel. Exposer les résultats de domination et de contrôle de la pensée de ces « philosophes du progrès » permet à Hayek de délégitimer les théories constructivistes et positives des institutions et de la société, posant les bases

---

<sup>1555</sup> Ibid. p. 61.

<sup>1556</sup> Ibid. p. 66.

<sup>1557</sup> A. Gamble, *Friedrich A. Von Hayek*, cit., p. 94.

de la conception non intentionnelle - et donc non révolutionnaire - des institutions qu'il développera tout au long de son œuvre.

À la méthode scientifique et à ses diverses déclinaisons, Hayek oppose « l'individualisme méthodologique », selon lequel la société n'est intelligible qu'à partir de la composition des comportements, des opinions et des attitudes des individus car les collectifs sont déductibles des individus. « La société n'existe pas au sens factuel, la société, ce sont les individus, seules les relations interindividuelles existent »<sup>1558</sup>. Cette méthode découle d'une prise de conscience des limites de la raison et de son caractère interne aux processus interindividuels. Des phénomènes tels que le langage ou le marché, l'argent ou la moralité, ne sont pas pour Hayek, comme ils l'étaient pour Menger, des produits artificiels créés par une délibération consciente. Non seulement aucun esprit humain ne les a conçus, mais leur survie et leur fonctionnement même dépendent de l'activité d'individus qui ne sont pas du tout poussés à agir par le désir de les maintenir en vie. En tant que produits involontaires, ces ensembles sont précisément des institutions qui nous sont données et qui doivent être acceptées comme telles. L'individualisme méthodologique lui permet ainsi, d'une part, de délégitimer, en les privant de statut réel, les agrégats collectifs, et, d'autre part, d'invalider les processus collectifs visant à les construire. La défense de l'individu, de ses choix et de ses habitudes comme seule perspective possible d'investigation de la société finit donc par être la condition préalable à l'affirmation d'un ordre social et économique qui ne peut être remis en cause<sup>1559</sup>.

Le marché, au contraire, représente l'institution qui permet de mettre en valeur la division sociale du savoir. Au sein du marché, la théorie de la valeur subjective, adoptée par Hayek dans la continuité de Menger, constitue une sorte de pendant dans le domaine économique à l'individualisme méthodologique utilisé dans les études sociales. Ces méthodes, respectivement épistémologique et économique, permettent de soustraire l'ordre à sa contestation globale. Les individus sont privés de leur faculté de conception rationnelle sur la base de l'idée que les formes collectives, telles que les institutions et la société elle-même, ne sont pas le résultat d'une volonté rationnelle, mais les résultats involontaires et non intentionnels des actions humaines.

#### 4. La guerre idéologique pour le renouveau du libéralisme

La route de la servitude à laquelle le socialisme, la planification économique et l'intervention de l'État condamnent la « civilisation occidentale » doit être combattue, selon Hayek, au moyen d'une véritable guerre idéologique. Le projet hayekien est celui d'une « renaissance intellectuelle du libéralisme » visant à construire un ordre social libre.

Si l'institution de la Société du Mont Pèlerin représente le premier pas pour donner une suite concrète à la renaissance des forces libérales, la publication de *Individualism : True and False*, en 1949, initie ce processus de réaffirmation et en même temps de « réinvention » de la tradition libérale, auquel Hayek consacre tout le cours de sa production théorique<sup>1560</sup>. Dans ce texte, initialement conçu comme la première partie de *The Counter-Revolution of Science*, Hayek pose pour la première fois la distinction entre « vrai individualisme » et « faux individualisme ». Ce dernier remonte principalement

---

<sup>1558</sup> N. Iannello, *La tradizione individualistica nel pensiero di Hayek*, in 'il Politico', vol. 57, no. 4, octobre-décembre 1992, pp. 657-691, p. 661.

<sup>1559</sup> M. Ricciardi, *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, in R. Baritono, M. Ricciardi, *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, Bologna, Quaderni di Scienza & Politica, 2020, pp. 283-303.

<sup>1560</sup> Voir P. Ercolani, *Il Novecento negato: Hayek filosofo politico*, Perugia, Morlacchi, 2006.

aux philosophes du contracte, à Descartes, aux encyclopédistes, à Rousseau, aux physiocrates et à Condorcet, c'est-à-dire au « rationalisme français » qui, selon lui, offre les « sources du socialisme moderne » et la mentalité d'ingénieur analysée plus haut. Le « vrai individualisme », quant à lui, trouve son origine chez Locke (bien qu'il n'ait pas entièrement réussi à échapper au rationalisme prédominant du XVIIe siècle), Mandeville, Hume, et atteint sa forme définitive dans les œuvres de Tucker, Ferguson, Smith et Burke, puis au 19e siècle dans la philosophie politique de Tocqueville et Lord Acton. Au constructivisme rationaliste du « faux individualisme », Hayek oppose ainsi la philosophie des Lumières écossaises, et en particulier de ces auteurs, comme Hume, Smith et Ferguson, qui, critiquant le contractualisme<sup>1561</sup> et l'idée d'institutions comme produit d'un dessein délibéré, élaborent une conception évolutive et spontanée de la société et de ses institutions. Le rationalisme constructiviste et le rationalisme évolutionniste trouvent un point de friction fondamental dans le rôle et la valeur attribués à la tradition. Les constructivistes ont tendance à penser que « les croyances dont la vérité ne peut être démontrée ou les règles morales dont les fins ne sont pas connues doivent être rejetées comme des superstitions ». Les évolutionnistes ont tendance à croire au contraire que, dans les deux cas, elles pourraient être des notions précieuses pour la société, issues des expériences des générations passées et toujours utiles à la coexistence et à la poursuite du bien-être général, même si personne n'a jamais pu les prouver comme telles »<sup>1562</sup>.

## 5. Réinventer la tradition : les sources du conservatisme libéral hayekien

L'entreprise de rétablissement du libéralisme, dans une phase historique où la planification économique et la justice sociale commençaient à être acceptées et à être mises en œuvre, a demandé un important effort théorique de la part de Hayek pour élaborer le cadre de ce qu'il allait appeler la « constitution de la liberté ». Hayek réaffirme et légitime une tradition libérale en déclin, en construisant au sein d'un courant de pensée spécifique (qu'il appelle « vrai individualisme » ou « rationalisme évolutionniste ») la genèse de ces concepts – propriété, marché, ordre spontané, société complexe, évolution, tradition, droit coutumier – fondamentaux pour sa doctrine. À Mandeville, Hume et Smith, Hayek consacre une attention particulière au cours de ses œuvres, en leur dédiant respectivement *Dr Bernard Mandeville*, *The Legal and Political Philosophy of David Hume* e *Adam Smith's Message in Today's Language*. Il s'agit d'œuvres qui nous permettent de comprendre une opération importante de sa guerre idéologique: inscrire sa pensée dans une « tradition » qu'il fera coïncider avec la « civilisation ».

L'individualisme que Hayek trouve dans les Lumières écossaises et qu'il place au fondement de son libéralisme est un individualisme relationnel et méthodologique, et non un individualisme ontologique ou naturaliste. Les individus ne sont pas les individus abstraits, isolés et autosuffisants de l'état de nature, mais sont un produit social et leur rationalité même doit être conçue comme un « processus impersonnel dans lequel la contribution de chacun est testée et corrigée par les autres »<sup>1563</sup>. L'individu est, en effet, dépossédé de sa souveraineté et réduit à une fonction d'une société complexe<sup>1564</sup>. L'individualisme va de pair avec une conception du social comme un espace «

---

<sup>1561</sup> Cf. M. Geuna, *Il contratto sociale nell'Illuminismo scozzese: percorsi della ricezione e della critica di un'idea moderna*, in *Journal of Constitutional History*, 20, 2nd semester 2010, pp. 93-120.

<sup>1562</sup> V. Ottonelli, *L'ordine senza volontà. Il liberalismo di Hayek*, Torino, Giappichelli, 1995, pp. 17-18.

<sup>1563</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 58-59.

<sup>1564</sup> Voir E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

anonyme, non rationnel »<sup>1565</sup>. Le trait caractéristique de l'individualisme anglo-saxon est, selon Hayek, la croyance en la faillibilité de la raison humaine et en sa correction dans le cadre d'un processus social<sup>1566</sup>. Partant de cette conception sceptique de la raison et de la doctrine de la *common law*, les philosophes moraux britanniques, en opposition au rationalisme constructiviste, « ont créé une théorie sociale qui a fait des résultats involontaires des actions individuelles son thème central, et ont en particulier offert une théorie complète de l'ordre spontané du marché »<sup>1567</sup>. Dans ce cadre, les institutions sont considérées comme le résultat de la coopération non consciente et ont la tâche sociétale de diriger la conduite des individus.

L'analyse que fait Hayek de sa reconstruction sélective de la pensée de Mandeville, Hume, Smith et Burke met en lumière l'invention *ex post* d'une tradition libérale visant explicitement à fonder historiquement et philosophiquement - en supprimant les tensions et les contradictions - sa doctrine de l'ordre spontané<sup>1568</sup>.

Aux philosophes des Lumières écossaises, Hayek juxtapose, d'une manière qui ne va pas de soi<sup>1569</sup>, mais qui est fondamentale pour comprendre sa pensée, « leur grand contemporain » Edmund Burke. Nous soutenons ici, en fait, que c'est précisément la lecture que fait Hayek de la pensée du *Old Whig* anglais - négligée par la plupart de l'historiographie consacrée à la doctrine du philosophe autrichien - qui permet de saisir pleinement les racines du noyau conservateur du néolibéralisme de Hayek. Hayek apprécie particulièrement Burke car il reconnaît dans son œuvre un ordre traditionnel compatible avec l'ordre capitaliste. Dans ses *Thoughts on Scarcity*, Burke prend position sur le rôle de l'État et du marché<sup>1570</sup>, en reliant les lois de l'économie politique à la défense de la propriété et de la civilisation. L'ordre traditionnel et héréditaire de subordination des rangs défendu par Burke est à la fois un « ordre hiérarchique et capitaliste »<sup>1571</sup>. Pour Burke « la société capitaliste du 19ème siècle dépendait fortement de l'acceptation du statut »<sup>1572</sup> : le contrat ne le remplace pas mais le présuppose et exige par conséquent une acceptation par la classe subordonnée de la position qui lui est assignée, en vertu de la tradition. En ce sens, le capitalisme a besoin de la sanction de la tradition et de la coutume afin de garantir le maintien d'une moralité commerciale consistant en une relation d'intérêts privés et d'obligations mutuelles. La société devient ainsi un contrat entre générations qui institutionnalise dans le présent les relations et les hiérarchies établies au fil du temps. Contrairement aux philosophes écossais, pour qui la société de marché est en soi porteuse de civilisation et de progrès, pour Burke, la civilisation issue de l'ère féodale est la condition préalable des relations d'échange. Détruire la religion et la noblesse, c'est détruire les possibilités du commerce lui-même. Le problème de la Révolution française est qu'elle a fait une *tabula rasa* des coutumes, des traditions, des institutions et du droit, sous l'impulsion d'un rationalisme abstrait des Lumières et de la religion

---

<sup>1565</sup> F. A. Von Hayek, *Che cos'è il sociale? Cosa significa?*, in Id., *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, pp. 351-364.

<sup>1566</sup> F. A. Von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, cit., p. 49.

<sup>1567</sup> F. A. Von Hayek, *I risultati dell'azione umana ma non dell'umano progettare*, in *Studi di filosofia, politica ed economia*, cit., pp. 161- 174, p. 164.

<sup>1568</sup> Voir R. Hamowy, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Southern Illinois University Press, 1987.

<sup>1569</sup> Sur les ambiguïtés, convergences et divergences de la relation entre Burke et la pensée politique écossaise des Lumières, voir : D. Francesconi, *Edmund Burke et la culture politique des Lumières écossaises*, in *Journal of Constitutional History*, n° 29, 2015, p. 155-166.

<sup>1570</sup> Pour une interprétation de la conception radicalement non-interventionniste de l'Etat chez Burke, voir M. N. Rothbard : *A Note on Burke's Vindication of the Natural Society*, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, No. 1. 1958, p. 114-118.

<sup>1571</sup> C. B. Macpherson, *Burke*, cit., p. 61.

<sup>1572</sup> *Ibid.* p. 69.



sécularisée des *droits de l'homme*. Hayek reprend la critique de Burke sur la Révolution française et soutient sa « revendication de gradualisme »<sup>1573</sup>, dont la réalisation se trouve dans la *Glorieuse Révolution*. Burke propose un « réformisme conservateur », qui articule les principes de changement et de conservation, comme un outil fondamental pour la reproduction de la société hiérarchique et commerciale qu'il entend défendre. C'est précisément en s'inspirant de Burke que Hayek s'est défini, au cours de sa production théorique, d'abord comme un *Old Whig*<sup>1574</sup> et ensuite comme un « libéral burkien »<sup>1575</sup>. La pensée burkienne joue un rôle fondamental dans le noyau conservateur de la doctrine de Hayek. Tout en l'adaptant évidemment à sa phase historique, Hayek reprend l'articulation burkienne du traditionalisme avec l'économie de marché, adaptant également les règles de justice aux règles du marché. Comme Burke, Hayek reprend et valorise également la tradition de la *common law* en la jouant contre le positivisme juridique. Du conservateur britannique, Hayek tire la critique de la Révolution française et du réformisme conservateur. De même, il retrouve la « conscience vive de l'ignorance et de la faillibilité de l'homme », souvent animée par des préjugés sociaux, et sa notion de tradition comme « sédimentation coutumière »<sup>1576</sup>. Le concept burkien de tradition fournit à Hayek l'élément complémentaire de sa théorie des limites constitutives de la connaissance. Afin d'éviter l'impossible possession d'une information complète pour l'action, chaque individu est contraint non seulement de coopérer, d'échanger et de commercer, mais aussi de recourir à un ensemble de connaissances, de coutumes et de préjugés socialement accumulés qui peuvent orienter les conduites. De plus, l'autorité de la tradition sur l'avancée de l'histoire permet, chez Burke comme chez Hayek, de délégitimer toute forme de transformation radicale comme source de rupture de la continuité historique.

Globalement, comme nous l'avons vu jusqu'à présent, chez Mandeville, Hume, Smith et Burke, il retrace la genèse des piliers de sa doctrine. En reprenant la définition de Hobsbawm, on pourrait parler dans ce cas d'une « invention de la tradition » où l'association, selon des critères parfois arbitraires, de différents philosophes et de différentes écoles est difficilement séparable de la nécessité d'affirmer et de justifier « certaines valeurs et normes répétitives de comportement »<sup>1577</sup>.

De manière significative, dans le tout premier texte « programmatique » de son libéralisme, *Individualism : True or False*, qui repense la vraie théorie libérale, Hayek inclut des éléments habituellement valorisés par la tradition conservatrice, tels que la famille et la communauté. L'individualisme reconnaît la famille « comme une unité aussi légitime que l'individu », qui doit être protégée car elle est capable de « préserver pour ses membres des normes morales et matérielles différentes de celles du reste de la population ». L'individu et la famille constituent une « collectivité organique » de l'histoire qui se distingue nettement des « entités collectives à caractère agglomérant et non organique » de la pensée prolétarienne<sup>1578</sup>. Ces deux organes sociétaux sont les vecteurs des traditions et des coutumes sur lesquelles se fonde l'évolution conservatrice de l'ordre social. Ces éléments permettent de détecter un noyau conservateur qui structure et articule le libéralisme hayekien. L'opération menée par Hayek, de reconstruction et d'invention de la tradition libérale, ne peut être comprise sans la situer dans cette « guerre entre les idéologies ». En ce sens, il n'est pas tant central d'évaluer la cohérence analytique du libéralisme ou du conservatisme de Hayek ou leur degré

---

<sup>1573</sup> L. Compagna, *La genesi delle istituzioni politiche in Burke*, Rome, LUISS, 1992, p. 6.

<sup>1574</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 673.

<sup>1575</sup> F. A. Von Hayek, *Hayek su Hayek*, cit., p. 193.

<sup>1576</sup> C. Martinelli, *L'eredità di Edmund Burke nel pensiero liberale e conservatore del Novecento*, in «Giornale di Storia Costituzionale», 29/2015, pp. 187-202, p. 198.

<sup>1577</sup> E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 2002, p. 3..

<sup>1578</sup> K. Mannheim, *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Bari, Laterza, 1989, pp. 120-121.

de mélange à des fins de classifications faciles, mais plus pertinent de s'interroger sur la signification philosophico-politique de l'insertion de ce noyau conservateur au sein d'une doctrine qui revendique son propre caractère libéral. L'hypothèse est donc que c'est précisément ce noyau conservateur qui est l'instrument théorique et politique prioritaire élaboré par Hayek pour opposer au modèle socialiste de planification et de redistribution économique, un modèle de marché spontané inscrit dans une structure de normes et de traditions qui évoluent progressivement, préservant l'ordre asymétrique global de la société.

## 6. Le noyau conservateur de la doctrine néo-libérale hayekienne

Hayek a intitulé le post-scriptum de *The Constitution of Liberty* « Pourquoi je ne suis pas un conservateur »<sup>1579</sup>. Dès l'introduction du volume, il est clair que l'objectif du livre est de poursuivre, avec des armes philosophiques, juridiques et économiques, le projet entamé dès 1947 de renouvellement et de re-légitimation des « forces libérales ».

L'analyse du détachement de Hayek du conservatisme contenue dans l'épilogue de *The Constitution of Liberty* peut être un outil fondamental pour interroger la signification philosophico-politique des concepts avec lesquels Hayek structure sa doctrine libérale. Ces concepts seront mis en tension avec le noyau théorique conservateur précédemment identifié, et qui émerge très clairement dans ce volume, afin de faire ressortir les contradictions qui peuvent non seulement guider une re-signification de ces mêmes concepts, mais aussi remettre en question le détachement déclaré de Hayek du conservatisme.

Hayek définit immédiatement sa position comme libérale, déclarant que le conservatisme est une philosophie inadaptée à son époque parce qu'elle est incapable « d'offrir une alternative à la direction dans laquelle nous nous dirigeons »<sup>1580</sup>. Il expose ensuite les différences entre libéralisme et conservatisme en opposant les deux doctrines autour de cinq noyaux conceptuels antithétiques : immobilisme - mouvement ; ordre autoritaire - ordre spontané ; pouvoir coercitif et arbitraire - limitation du pouvoir ; morale substantielle - morale formelle ; hiérarchies fixes - inégalités mobiles.

### 6.1. Le dynamisme conservateur de la théorie de l'évolution

La première antithèse sur la base de laquelle le libéralisme et le conservatisme sont différenciés par Hayek est celle opposant la « doctrine du mouvement » libérale à la « doctrine de l'opposition aux changements drastiques » conservatrice. Cependant, à y regarder de plus près, le conservatisme peut difficilement être qualifié de doctrine de l'immobilisme : il est né à l'ère moderne et est donc obligé de se confronter à la pensée libérale des Lumières et du droit naturel et de se positionner de manière dialectique par rapport au mouvement dynamique de la modernité. Il en s'y adapte sans pour autant cautionner des changements radicaux dans la structure sociétale. Le conservatisme se distingue par sa défense des institutions existantes, mais aussi par sa capacité à s'accommoder de changements partiels afin de préserver les constructions fondamentales qui soutiennent et reproduisent la société<sup>1581</sup>. Le conservatisme n'est pas une idéologie du *statu quo*, ce n'est pas simplement une tentative d'arrêter un changement ou un processus historique. Il s'agit plutôt d'une idéologie qui se concentre avant tout

---

<sup>1579</sup> F. A. Von Hayek, *Perché non sono un conservatore*, in F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., pp. 659-678.

<sup>1580</sup> Ibid.

<sup>1581</sup> S. P. Huntington, *Conservatism as an Ideology*, in *The American Political Science Review*, vol. 51, no. 2, 1957, pp. 454-473, p. 455.

sur le « problème du changement : elle ne vise pas tant à l'éliminer qu'à le sécuriser »<sup>1582</sup>. L'histoire pensée comme une croissance organique rend le changement acceptable parce qu'il est mené au sein de structures stables, parce que son rythme ne dépasse pas la capacité des gens à s'y adapter, parce qu'il ne détruit pas le passé ou les institutions et pratiques existantes et, enfin, parce qu'il n'est pas conçu par l'homme. L'interprétation conservatrice du changement *organique* comme concept fondamental postulent une construction diachronique spécifique - la tradition - qui fonctionne comme une hypothèque sur le présent. Elle permet de garantir une préservation globale, bien qu'avec une mobilité de ses éléments internes, de l'ordre social.

La « doctrine du mouvement » hayékienne, c'est-à-dire le « rationalisme évolutionniste », bien que définie comme éminemment libérale, repose sur une conception de l'évolution qui tend à coïncider avec cette lecture conservatrice du changement. L'individu et sa raison sont toujours pensés comme des produits des traditions et des dynamiques sociales qui les ont constitués. La condition de l'évolution et de la liberté d'une société est donc sa continuité avec la tradition et « l'héritage culturel », c'est-à-dire avec un complexe de règles de conduite qui ont émergé d'un processus de compétition et de sélection entre différentes traditions, puis appris par imitation.

Pour Hayek, le droit est un exemple fondamental de « l'évolutionnisme conservateur » des institutions. Dans *Law, Legislation and Liberty*, Hayek distingue le *nomos* - c'est-à-dire l'ensemble des normes supérieures ou « règles de simple conduite », issues de l'ordre spontané, donc non inventées mais simplement découvertes - de la *thèse*, c'est-à-dire la disposition qui établit les lois ou les décrets. Cette opposition repropose la distinction traditionnelle entre le droit coutumier et le droit législatif. Contre le positivisme juridique, considéré comme responsable d'avoir méconnu la fonction du droit dans la formation d'un ordre abstrait en en faisant un instrument d'organisation sociale, Hayek pense le droit comme *common law*, c'est-à-dire comme le résultat d'un processus d'évolution spontanée des coutumes, en le soustrayant à l'idée d'un acte volitif à l'origine des normes<sup>1583</sup>.

Bien que Hayek affirme que le libéralisme se distingue du conservatisme par son ouverture « à la création de quelque chose de nouveau », l'intégration de la nouveauté ne peut se faire que si elle est cohérente avec « le système de valeurs » et les institutions « dans lequel nous sommes nés ». Il s'agit donc d'un évolutionnisme qui, s'appuyant sur une tradition spécifique, avance en préservant et en consolidant les institutions, les normes et les principes moraux propres à la société de marché.

## 6.2. Ordre du marché et autorité de la tradition

La deuxième antithèse utilisée par Hayek pour différencier le conservatisme et le libéralisme est celle qui postule une autorité qui gouverne, organise et sauvegarde l'ordre social d'une part, et un ordre autorégulé et spontané d'autre part. Là encore, une analyse plus approfondie des concepts d'« ordre » et d'« autorité » mobilisés dans le corpus hayékien nous permet de remettre en question la distinction claire proposée entre leur utilisation dans les sphères conservatrice et libérale, respectivement. La théorie hayékienne de l'ordre spontané constitue le cœur de son opposition théorique à toute forme de constructivisme politique, qui, en définissant a priori le rôle de chacun dans la société, établit des hiérarchies fixes. C'est en effet l'ordre spontané, c'est-à-dire un processus anonyme et impersonnel d'interactions, qui permet de dépasser les limites de la raison humaine et d'utiliser une connaissance globale dont les individus seuls ne pourraient disposer. Au cœur de la théorie de l'ordre spontané se

---

<sup>1582</sup> M. Freeden, *Ideologies and Political Theory*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 426.

<sup>1583</sup> P. P. Portinaro, *Hayek e la filosofia sociale del liberalismo*, in «Nuovi studi politici», n. 1, 1982, pp. 35-59, p. 57.

trouve l'idée que la société et ses institutions ne sont pas le résultat d'une conception humaine, mais qu'elles proviennent au contraire d'une coordination non intentionnelle d'une multiplicité d'actions menées par des individus. Pour que chaque individu puisse utiliser les informations disponibles pour atteindre ses propres objectifs, il doit être libre de toute interférence et de toute coercition. Toute société libre pour Hayek « doit avoir son propre ordre » et il y a deux formes possibles d'ordre. Le *taxis* est l'organisation, c'est-à-dire l'ordre « artificiellement construit » et dominé par une autorité verticale à laquelle les individus obéissent. Le *cosmos* est l'ordre spontané. L'absence de contrôle sur l'ordre spontané implique, pour Hayek, l'impossibilité de le modifier sans produire une interférence dans le jeu des forces à son origine. Dans le *cosmos*, une action est intentionnelle lorsqu'elle tend, bien que non consciemment, à conserver l'ordre dans lequel elle se déplace en reproduisant les comportements qui lui permettent de survivre.

Le paradigme de l'ordre spontané est pour Hayek le marché. Hayek appelle la science qui étudie l'ordre du marché « catallaxie », qui est un « ordre global » dans lequel les membres « sont incités à contribuer aux besoins des autres sans se soucier d'eux ni même les connaître »<sup>1584</sup>. Grâce au processus concurrentiel, les prix révèlent aux consommateurs quels biens et services sur le marché sont les moins chers. Celles-ci sont sujettes à des changements continus et nécessitent donc l'adaptation de l'ensemble de l'ordre des affaires aux circonstances changeantes, produisant systématiquement l'augmentation et le maintien de la richesse des uns au prix de la diminution de celle des autres. En fait, il faut « ignorer systématiquement les effets immédiats » du marché, en se fiant à un « gouvernement de probabilité » selon lequel, à long terme, tout le monde peut en profiter<sup>1585</sup>. Si le marché, pour se reproduire en tant qu'ordre, a besoin de reproduire des inégalités, ces inégalités lui préexistent et sont légitimées par lui-même : la position initiale de chaque individu dépend de la famille et il est donc « inévitable » que dans le processus de catallaxie « le point de départ et les perspectives » de chacun soient différents et « impossibles à corriger »<sup>1586</sup>. Le trait caractéristique de la catallaxie hayékienne est en effet que, se présentant comme une libre coordination, elle efface les relations de pouvoir qu'elle met en place pour produire une forme de « dépendance volontaire », qui est à la fois « servitude et échange »<sup>1587</sup>. La protection de la liberté par le marché se transforme ainsi en son « envers » : un contrôle préventif des choix au point d'exiger « une obéissance et une loyauté absolues »<sup>1588</sup>. Hayek identifie dans l'incapacité des conservateurs à saisir les forces spontanées qui animent le marché une différence avec le libéralisme. Toutefois, la prétendue autorégulation de ces forces dans le *cosmos* hayékien est démentie par la nécessité de régir cet ordre au moyen de règles présumant des principes spécifiques. Si le marché, pour fonctionner, a besoin que le droit de propriété, la responsabilité non contractuelle et les obligations soient garantis, la société dans son ensemble a besoin, pour que ses interactions ne débouchent pas sur l'anarchie, de « normes de simple conduite » qui régissent l'ordre spontané. Les normes les plus importantes sont, selon Hayek, les normes morales car elles produisent des « conventions » dont l'observation dépend de « l'ordre du monde »<sup>1589</sup>. L'attente du respect des normes est rendue possible par le fait qu'elles émanent de l'autorité. L'autorité est retirée de la sphère politique par Hayek et attribuée à des pratiques et des normes légitimées par la tradition et, nous le verrons plus loin, par la religion, qui leur confèrent

---

<sup>1584</sup> Ibid. p. 317.

<sup>1585</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 331.

<sup>1586</sup> Ibid. p. 340.

<sup>1587</sup> M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017, p. 26.

<sup>1588</sup> Ibid. p. 27.

<sup>1589</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 147.

« un manteau d'incontestabilité »<sup>1590</sup>. L'autorité, dans le système hayekien, n'est donc pas simplement supprimée, mais subit un changement par rapport à son agent : non pas un leader, un parti, une bureaucratie ou l'État, mais un ensemble de normes légitimées et rendues autoritaires par la tradition. Globalement, leur but est d'assurer une régularité du comportement humain ou une « uniformité d'action » qui permet le maintien de l'ordre qu'ils informent. L'obéissance est garantie par le contenu de l'autorité avec laquelle les règles de l'ordre hayekien sont conçues : universelles, insondables et, néanmoins, légitimes. Le caractère autoritaire de la tradition réside dans la valeur paradigmatique incontestée qu'elle assume dans la conduite de chaque individu et dans la croyance qu'elle engendre quant à la légitimité de ses contenus. Cela implique que les règles fondamentales qui, selon Hayek, ont guidé le développement de la civilisation occidentale - le respect de la propriété privée, le contrat, l'État de droit, les coutumes familiales - sont celles que doit respecter quiconque souhaite préserver le bien-être matériel de la société moderne. Loin donc d'une conception exclusivement descriptive et fonctionnelle de la tradition, Hayek lui confère une nature normative qui repose sur un « critère de conformité au marché »<sup>1591</sup>. La liberté est une fonction de l'ordre catallactique : l'ordre peut se reproduire si les individus suivent régulièrement ses normes, ce qui permet aux individus de réaliser un plan d'action cohérent. Si la liberté implique une dépendance à l'égard de forces qui ne peuvent être contrôlées, « l'uniformité volontaire est la condition du fonctionnement de la liberté »<sup>1592</sup>. Cette « discipline de liberté »<sup>1593</sup> établie par le marché est ce qui empêche l'imagination d'un plan collectif pour révolutionner son fonctionnement. C'est donc précisément sur l'uniformité volontaire aux règles du marché que repose l'ordre cosmique. Bien que l'autorité ne soit donc pas traitée dans les termes de commandement et d'organisation attribués au conservatisme, Hayek conserve le recours à l'autorité traditionnelle de la logique propriétaire pour assurer le maintien de l'ordre du marché.

### 6.3. La démocratie limitée, l'État et l'exception dictatoriale

La troisième antinomie concerne, d'une part, la légitimation conservatrice de la coercition dans le cas de buts considérés comme justes et, d'autre part, la limitation libérale du pouvoir gouvernemental. Face à la menace des concessions étatiques aux revendications populaires de gouvernement socialistes, Hayek théorise un « gouvernement des lois et non des hommes » à travers le modèle du *rule of law*. Les lois sont des règles générales, abstraites, connues et certaines, donc non appliquées rétroactivement, universelles, donc égales pour tous et établies sans tenir compte des effets différentiels de leur application. L'État de droit hayekien prévoit un système d'organes représentatifs à trois niveaux, dont l'un s'occupe de la référence semi-permanente, c'est-à-dire de la constitution, et ne doit agir qu'à intervalles longs. Un autre est chargé d'améliorer progressivement les règles générales de simple conduite. Un troisième s'occupe de la gestion quotidienne du gouvernement, c'est-à-dire de l'administration des ressources<sup>1594</sup>. Il existe trois principes fondamentaux auxquels les lois doivent se référer : la liberté contractuelle, l'inviolabilité de la propriété, la réparation des torts infligés, c'est-à-dire le « contenu essentiel de tout système de droit privé »<sup>1595</sup>. Les règles générales

<sup>1590</sup> W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, cit., p. 102.

<sup>1591</sup> Ibid.

<sup>1592</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 147.

<sup>1593</sup> M. Ricciardi, *The Discipline of Freedom. High Modernism and the Crisis of Liberalism*, in M. Cioli, P. Schiera, M. Ricciardi (a cura di.), *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World War to Totalitarianism*, Frankfurt am Main, Campus, 2019, pp., 107-127, p. 116.

<sup>1594</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 412.

<sup>1595</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, cit. p. 252-253.

sont donc avant tout des règles qui définissent la « sphère personnelle protégée » en la préservant des interférences. La propriété, les contrats obligatoires et la concurrence sont donc les infrastructures de la liberté qui doivent être défendues tant au niveau politique qu'économique.

Sur le plan institutionnel, l'*État de droit* - dont les racines se trouvent dans divers contextes géographiques et politiques, du constitutionnalisme aux États-Unis au *Rechtsstaat* allemand - prévoit, selon Hayek, une distinction claire entre l'assemblée législative et l'assemblée gouvernementale. Le pouvoir législatif doit créer des lois conformément à des principes généraux et un organe distinct, l'exécutif, doit appliquer les lois. Pour Hayek, la démocratie n'est rien de plus qu'« une convention qui sert à éviter le mal », une « méthode ou procédure pour certaines décisions politiques et non une qualité ou un objectif substantiel de ces décisions ». Les principaux problèmes posés par la démocratie contemporaine et, en particulier, par ses dégénérescences socialistes, sont pour Hayek la souveraineté populaire et l'excès de pouvoir dont dispose la majorité.

La souveraineté du peuple est comprise par Hayek comme une « superstition constructiviste », comme « promouvant la volonté du peuple au rang de source unique de légitimité de l'action des gouvernants »<sup>1596</sup>. La cible polémique est donc le « pouvoir absolu » que la majorité devrait détenir sur la minorité par l'influence directe qu'elle exerce sur les gouvernants. Au cœur de la critique de la souveraineté populaire se trouve donc la tentative, qui réactive et rend manifeste le noyau conservateur de la pensée de Hayek, de nier « que des formes d'action collective puissent changer l'ordre du système »<sup>1597</sup>.

Afin d'éviter cette involution de la démocratie et de préserver son idéal originel, il est nécessaire, selon Hayek, de lui donner un nouveau nom qui se concentre sur la limitation fixée par les lois du droit privé. Si la démocratie est devenue l'emblème du pouvoir absolu du peuple, la « démarchie » désigne « l'idéal d'une loi égale pour tous », ce qui équivaut en fait à la « limitation de la volonté du peuple par les règles du droit privé »<sup>1598</sup>. Les règles de droit privé préexistent à la constitution. Il s'agit, comme nous l'avons déjà vu, de règles habituelles, qui ne sont pas produites par un pouvoir constituant. Hayek envisage un « modèle de constitution idéale » dont la clause fondamentale « devrait être qu'en temps normal, en dehors de *certaines exigences clairement définies*, les hommes ne peuvent être empêchés de faire ce qu'ils veulent ou contraints à faire certaines choses que conformément à des règles de simple conduite destinées à protéger la liberté individuelle »<sup>1599</sup>. Les *exigences clairement définies* qui légitiment l'exception à la clause sont précisés par Hayek en ces termes :

le principe de base d'une société libre, bien qu'essentiel au cours du fonctionnement normal d'une telle société, devrait être temporairement suspendu lorsque le maintien à long terme de cet ordre est menacé. [...] Il peut se produire des circonstances temporaires où la préservation de l'ordre général devient le but commun fondamental et où, par conséquent, l'ordre spontané, à l'échelle locale ou nationale, doit pour un temps se transformer en organisation.

Lorsque l'ordre social et économique est menacé, tant la coercition que l'organisation et finalement la dictature sont, pour une période déterminée, légitimées. Ainsi, bien que Hayek attribue aux seuls conservateurs le soutien de gouvernements autoritaires et coercitifs, sa souverainisation des lois se

---

<sup>1596</sup> P. Dardot, C. Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas*, cit. p. 49.

<sup>1597</sup> M. Ricciardi, *La fin de l'ordre démocratique*, cit. p. 286.

<sup>1598</sup> P. Dardot, C. Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas*, cit. p. 57.

<sup>1599</sup> Ibid. p. 483.

combine avec un autoritarisme exceptionnaliste. Non seulement Hayek a envoyé *The Constitution of Liberty* au dictateur portugais Salazar dans l'espoir que sa proposition de « nouveaux principes constitutionnels puisse l'aider dans ses efforts pour concevoir une constitution protégée des abus de la démocratie »<sup>1600</sup>, mais il a aussi soutenu le dictateur chilien Augusto Pinochet. En novembre 1977, Hayek est invité par le recteur de l'Universidad Técnica Federico Santa Maria à donner des conférences et à recevoir un prix honorifique au Chili. Interviewé par le magazine *El Mercurio*, Hayek s'est dit surpris par l'état de développement de l'économie chilienne et sa libéralisation, louant la volonté du gouvernement de diriger le pays sans être la proie des demandes et des attentes politiques populaires. Dans un article publié dans *Politische Studien*, Hayek soutient que le régime Pinochet est injustement soumis à une campagne de propagande internationale particulièrement négative qui, comme dans le cas de l'Afrique du Sud, a déformé la vérité et contribué à des boycotts et autres sanctions sur une base arbitraire. En mars 1980, Jorge Cauas, président de la Banque de Santiago, invite Hayek à revenir au Chili pour la création d'un centre dédié à l'étude de la philosophie politique, de l'économie politique et des affaires publiques, dont il fera un président d'honneur. Acceptant l'invitation, Hayek retourne au Chili en avril 1981. Les récits les plus connus de ce second voyage sont les interviews qu'il a accordées au journal *El Mercurio*. Dans le premier<sup>1601</sup>, après avoir exprimé une série d'opinions favorables sur les gouvernements de Ronald Reagan et de Margaret Thatcher, il est interrogé sur les dictatures. Revenant sur les positions déjà exprimées à la suite de son premier voyage au Chili, Hayek répète qu'ils peuvent être des « systèmes nécessaires pour une période de transition », qui, comme dans le cas du Chili, peuvent servir de pont entre un gouvernement dictatorial et un gouvernement libéral. Un exemple qu'il donne est celui de l'Argentine, où, lors de ses visites, il a été déçu par le manque d'initiative politique des généraux de l'École militaire après la chute de Juan Peron<sup>1602</sup>.

L'expédient de l'exception transitoire n'est pas en mesure de justifier la conception contradictoire de la coercition, délégitimée comme une entrave à l'exercice de la liberté politique, mais légitimée comme un instrument de réaffirmation de la liberté économique. L'exceptionnalisme autoritaire signale ainsi une difficulté, sinon un véritable court-circuit, du discours hayekien qui, pour éradiquer certaines formes institutionnelles constructivistes, se retrouve à prescrire de manière coercitive la liberté. La dictature suspend non seulement la démocratie et la liberté individuelle - la préservant, tout au plus, sous sa forme économique - mais aussi ce mécanisme spontané, évolutif et traditionaliste sur lequel Hayek avait jusqu'alors fondé et justifié les « institutions de la liberté ». Le recours au régime dictatorial, qui implique la violation de la forme juridique par la pratique exécutive<sup>1603</sup>, indique le point de fracture et d'échec de la constitution de la liberté hayékienne, dont la défense exige de faire levier sur les éléments du conservatisme que Hayek avait toujours rejetés : la verticalité du commandement et de l'autorité, le gouvernement des hommes et non des lois, la dépendance à l'égard d'une volonté arbitraire, la négation totale de la liberté de choix.

---

<sup>1600</sup> Cit. dans P. Dardot, C. Laval, P. Sauvêtre, H. Guéguen, *Le choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme*, cit., p. 103.

<sup>1601</sup> Certains extraits peuvent être lus à ce lien : <https://puntodevistaeconomico.com/2016/12/21/extracts-from-an-interview-with-friedrich-von-hayek-el-mercurio-chile-1981/> ; d'autres se trouvent en B. Caldwell, J. L. Montes, *Friedrich Hayek and His Visits to Chile*.

<sup>1602</sup> Cf. T. Undurraga, *Neoliberalism in Argentina and Chile: common antecedents, divergent paths*, «Revista de Sociologia e Política», vol. 23, n. 55, 2015, pp. 11–34.

<sup>1603</sup> C. Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il mulino, 1996, p. 576.

#### 6.4. La discipline morale de l'ordre propriétaire

La quatrième antinomie est celle relative à la conception de la moralité du conservatisme et du libéralisme, définie par Hayek, dans le premier cas, en termes essentialistes et finalistes, dans le second cas, en termes formels, “impersonnels” et a-téléologiques. Pour Hayek, les normes morales sont les plus importantes car, bien que moins contraignantes que la loi, elles produisent une régularité et donc une prévisibilité du comportement individuel. Hayek affirme que pour le libéral, « les idéaux moraux ou religieux ne peuvent constituer un objet de coercition », et il s'intéresse ici à la question du rapport entre la morale et la religion, de la fonction qu'elles jouent dans l'ordre cosmique et de leur caractère supposé simplement formel.

Dans *The Fatal Conceit*, la dernière œuvre majeure de Hayek, il propose une réflexion inédite sur la relation entre la religion, la tradition et les normes de simple conduite. Après les concessions faites à la dictature transitoire, ce texte représente l'occasion pour Hayek de réaffirmer la force et la pertinence de la tradition morale au-delà de tout acte contingent de la volonté. Hayek montre ici un conflit intime dans l'être humain entre deux attitudes antithétiques qui a informé « l'histoire de la civilisation ». D'une part, il existe des attitudes « archaïques », « primitives » et « tribales », menées par des individus qui ont appris à se servir les uns des autres et à poursuivre des objectifs communs, et héritées, selon Hayek, du rationalisme, de l'empirisme, de l'hédonisme et du socialisme. D'autre part, il y a une interaction entre un grand nombre de personnes engagées, pacifiquement bien que de manière compétitive, dans la poursuite de différents objectifs en collaboration avec des milliers d'autres, dans le respect des institutions évoluées au cours de l'histoire. L'observation des normes morales dans un ordre étendu a réussi, selon Hayek, à persister face aux instincts solidaires et aux positions contraires au régime de normes existant. Cette persistance a été possible non seulement parce que le processus évolutif sélectionne les groupes qui se comportent de manière à survivre dans la Grande Société, mais aussi parce que les coutumes et les “totems et tabous, ou les croyances magiques ou religieuses” contribuent à faciliter la reproduction de cet ordre<sup>1604</sup>. Cela signifie que l'obéissance à des normes de conduite insondables et pas entièrement compréhensibles est garantie par la tradition qu'elles incarnent, mais aussi par la croyance religieuse, conçue par Hayek précisément comme le « gardien de la tradition ». Ainsi, il existe un lien historique entre la religion et les valeurs qui ont façonné et promu notre civilisation, comme le prouve le fait que seules les religions « qui défendent la propriété et la famille » ont survécu<sup>1605</sup>. Hayek ne s'étend pas sur l'existence de Dieu, ni sur le contenu de la religion, mais fait de la croyance religieuse un autre opérateur idéologique pertinent de la catallaxie. Comme on vient de le montrer, le conflit entre les instincts moraux ataviques et les règles morales doit être résolu en faveur de ces dernières : la solidarité et l'altruisme doivent être subordonnés à la poursuite de l'intérêt personnel et de la compétition. Grâce aux arguments de l'évolution, de la tradition et de la civilisation, un ordre économique et moral spécifique est justifié : l'ordre du marché. La tradition a en effet transmis une « morale relative au sexe et à la famille », mais aussi « des traditions morales telles que la propriété privée, l'épargne, l'échange, l'honnêteté, la véracité, le contrat »<sup>1606</sup>. L'agent du marché, en tant que sujet moral, est « l'homme prudent, le bon mari et le bon commerçant qui se soucie de l'avenir de sa famille et de son entreprise en accumulant du capital »<sup>1607</sup>. Ainsi, plutôt que de penser un ordre

---

<sup>1604</sup> Ibid. p. 136.

<sup>1605</sup> Ibid. p. 137.

<sup>1606</sup> F. A. Von Hayek, *The Fatal Conceit*, cit., p. 66-67.

<sup>1607</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 544.



capable de rassembler des croyances divergentes, Hayek défend, au nom de la liberté et de la tradition, une morale propriétaire et individualiste contre l'atavisme égalitaire attribué aussi bien aux tribus archaïques qu'au socialisme.

### 6.5. La réflexion sur les inégalités : différences, hiérarchies et marché

La dernière antithèse identifiée dans le post-scriptum tourne autour de la conception de la hiérarchie, qui, selon Hayek, est conçue par les conservateurs comme fixe et préservée par l'autorité, alors que pour les libéraux, elle est conçue comme une « inégalité mobile » inéliminable entre les individus. Bien que Hayek prenne soin de condamner les différences de *status* en tant que « places assignées que chaque individu occupe dans la société » en vertu d'un privilège, il n'hésite pas à nier « que tous les hommes sont égaux » car, dès le départ, leur position est déterminée par des institutions telles que « la famille, la propriété, l'héritage et l'éducation »<sup>1608</sup>. La famille fournit un capital social et culturel, symbolique et matériel, qui positionne les individus de manière asymétrique dans la société et leur offre des perspectives différentes. En tant qu'institution favorisant la transmission des traditions et des biens, la famille est, dans l'ordre hayekien, le levier fondamental de la reproduction sociétale. La famille est valorisée par Hayek, au même titre que la communauté, comme un organisme qui, grâce à la collaboration volontaire, peut offrir ce que l'on demande habituellement à l'action coercitive de l'État<sup>1609</sup>, c'est-à-dire des services privés qui remplacent l'État-providence, empêchant son intervention niveleuse.

L'ordre de la société est en effet fondé sur « la frustration constante et involontaire de certains efforts, qui sont donc découragés par l'échec »<sup>1610</sup>. Le marché est donc fondé sur des asymétries et produit des inégalités, qui doivent toutefois être acceptées comme des règles du jeu et considérées comme le résultat de l'exercice de la liberté. En effet, selon Hayek, les différences individuelles ne nécessitent pas un traitement différent afin de garantir une position égale des individus dans la société, car cela entraînerait une « contrainte discriminatoire supplémentaire »<sup>1611</sup>. En effet, la revendication d'une « égalité de fait » finit par porter atteinte à l'égalité en droit, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, à la seule véritable forme d'égalité : c'est en ce sens que, pour Hayek, « la justice sociale menace la Grande Société »<sup>1612</sup>. C'est, selon Hayek, la bureaucratie qui crée des hiérarchies et le socialisme qui apporte « un nouvel ordre de classe, arbitraire et plus rigide que le précédent » car, en éliminant la concurrence, il prive les individus de la liberté économique et définit *a priori* le revenu, le salaire, le rôle et la position que chacun doit avoir dans la société. La menace la plus dangereuse pour l'État de droit est représentée pour Hayek par les syndicats de travailleurs. En tant que sujet collectif, épistémologiquement nié par Hayek, porteur de revendications égalitaires, le syndicat constitue une menace forte pour l'ordre marchand et est en effet présenté comme un agent de « coercition contre tous les principes de la liberté du droit »<sup>1613</sup>. Un autre instrument important destiné à limiter la possibilité d'intervention de l'État en matière de redistribution et, plus généralement, à limiter la souveraineté nationale, est le fédéralisme. Si l'on veut éviter les pressions perturbatrices produites par les politiques protectionnistes des États, une fédération stable doit disposer d'un marché commun sans

---

<sup>1608</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 187.

<sup>1609</sup> Ibid. p. 68.

<sup>1610</sup> Ibid. p. 188.

<sup>1611</sup> Ibid. p. 184.

<sup>1612</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 337.

<sup>1613</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 482.

entraves aux interactions économiques et à la circulation transfrontalière<sup>1614</sup>. La constitutionnalisation de l'ordre économique mondial par le biais de la forme fédérale viserait ainsi à soustraire la gestion autonome des politiques économiques et sociales à la politique nationale et à ses instruments de planification.

Bien que Hayek ne théorise pas les hiérarchies naturelles et fixes et ne théorise dans le marché que des relations de coordination et non de subordination, il se retrouve alors à reconnaître d'une part les inégalités produites traditionnellement par les institutions de la famille et de l'héritage, et d'autre part celles produites par la souveraineté de la loi et la « dure discipline du marché ».

La comparaison développée jusqu'ici entre le libéralisme défendu dans le post-scriptum de *The Constitution of Liberty* et celui élaboré dans les trois principaux ouvrages de la maturité de Hayek - *The Constitution of Liberty*, *Law, Legislation and Liberty* et *The Fatal Conceit* - a permis de faire apparaître les contradictions internes de la doctrine de Hayek. Ces contradictions permettent de déplacer l'usage dualiste et dichotomique des catégories de libéralisme et de conservatisme et de mettre en lumière leurs points de convergence et d'articulation. Il a ainsi été possible de montrer comment l'appareil conceptuel conservateur est utilisé par Hayek comme un opérateur idéologique de l'ordre du marché. En effet, il permet aux mêmes principes - en premier lieu la propriété - qui servent à fonder l'ordre du marché et la discipline de la liberté contre le régime de l'égalité, de s'affirmer comme des valeurs traditionnelles sédimentées dans le temps et éprouvées par la sélection. La prescription hayekienne fondamentale de l'obéissance volontaire à l'ordre spontané du marché et de la moralité inscrit donc le dynamisme de la Grande Société dans le périmètre de normes traditionnelles spécifiques qui garantissent son endurance dans le temps. La liberté doit se développer dans le respect de la discipline, l'innovation dans le respect de l'héritage, l'évolution dans le respect de la stabilité, la coordination dans le respect de l'autorité, la démocratie dans le respect de la constitution économique.

---

<sup>1614</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 63.

### Chapitre 3

#### Irving Kristol et le néoconservatisme américain. Institutionnaliser l'ordre du marché en période de turbulence

À partir du début des années 1960, l'ordre marchand aux États-Unis a subi une nouvelle crise de légitimité. Le *liberal consensus* avait perdu sa cohésion et, à la fin des années 1950, des désaccords internes ont conduit à sa rupture. Alors que les revendications de la *New Left* et les protestations contre la guerre du Vietnam avaient créé des frictions de plus en plus irrémédiables dans le camp libéral, les mouvements féministes, des noirs, des étudiants et des homosexuels, explosés dans ces années-là, ont fait sauter son universalisme consensualiste, mettant en évidence les hiérarchies sur lesquelles il s'était construit. Le marché, la culture de consommation, les inégalités marquées par le genre et la race commencent ainsi à être radicalement remis en question<sup>1615</sup>. Les institutions chargées d'assurer l'ordre social - la famille, la tradition, la communauté, la moralité, la religion - font l'objet de vives critiques, appelant à nouveau à repenser et à redéfinir les principes qui peuvent régir la société.

Si en Europe, ceux qui, dès les années 1940, avaient entrepris de restaurer la tradition libérale - en évitant de reproduire les erreurs du *laissez-faire* et du keynésianisme - s'étaient rebaptisés néolibéraux, aux États-Unis, les défenseurs des institutions libérales traditionnelles, contraints de s'éloigner du *liberalism* en raison de ses dérives interventionnistes, ont pris le nom de néoconservateurs. Le néoconservatisme est né aux États-Unis dans cette phase de transition, où l'irruption imprévue de la *New Left* a déplacé les catégories politiques de "libéralisme" et de "conservatisme" et conduit à la redéfinition des alignements politiques. Les néoconservateurs partent de l'hypothèse que le marché, en cette époque turbulente, ne peut pas se légitimer de manière indépendante, mais a besoin, pour se reproduire, des institutions conservatrices qui sont attaquées. Mises et Hayek, qui sont arrivés à Chicago respectivement en 1940 et 1950, étaient considérés comme des conservateurs à ce stade, mais définis comme *libertaires* en vertu d'une approche prétendument indifférent aux valeurs et institutions extra-économiques. C'est en effet à cette hauteur que s'affirme l'interprétation, encore répandue aujourd'hui dans une grande partie de l'historiographie, du néolibéralisme comme une théorie du marché, compris comme une entité autorégulatrice dans laquelle les individus agissent exclusivement sur la base de la rationalité économique. Cette lecture n'est pas démentie par les néoconservateurs - et en particulier par leur *god father*, Irving Kristol - qui attribuent à l'économisme et au libertarisme des néolibéraux l'incapacité de se doter de principes éthiques capables de justifier l'ordre du marché et de limiter les tensions insubordonnées qui traversent la société américaine. Tentant de dépasser les limites attribuées au néolibéralisme, le néoconservatisme américain interroge alors les conditions politiques, morales et religieuses de l'ordre marchand afin de rétablir le principe d'autorité contesté qui préside à sa reproduction.

---

<sup>1615</sup> Pour un aperçu des transformations et des mouvements qui ont balayé les États-Unis dans les années 1960, voir : R. P. Carlisle, J. G. Golson (a cura di), *America in revolt during the 1960s and 1970s*, Santa Barbara, Calif, ABC-CLIO, 2008; J. R. Greene, *America in the sixties*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 2010; H. Brick, C. Phelps, *Radicals in America: the U.S. Left since the Second World War*, New York, NY, Cambridge University Press, 2015.

Reconnaissant dans le problème politique dont le néoconservatisme est issu, dans sa demande d'ordre et dans sa « politique de la limite » les mêmes traits identifiés au cœur du moment conservateur du néolibéralisme, ce chapitre se propose d'analyser, à travers les écrits d'Irving Kristol, la doctrine néoconservatrice de la « première phase »<sup>1616</sup> et d'interroger ses convergences et divergences avec le noyau politique conservateur du néolibéralisme. Bien que Kristol critique conjointement Hayek et Friedman, ici cette comparaison sera faite en priorité avec la pensée de Hayek. Ce choix n'implique pas l'homogénéisation des théories des deux néolibéraux, dont les nettes différences sont en effet reconnues, en particulier - dans le cadre de cette recherche - en ce qui concerne la réticence de Friedman à recourir explicitement au conservatisme. Elle nous permet plutôt de comparer l'analyse du conservatisme de marché spécifique élaboré par Kristol avec les résultats du chapitre précédent consacré à Hayek.

Ainsi, malgré leur spécificité, le néolibéralisme et le néoconservatisme sont ici interprétés comme des réponses à une crise de l'ordre social, intéressées à restaurer l'ordre hiérarchique du marché par son institutionnalisation. Ce chapitre, utilisant les analyses exposées dans le précédent concernant la conception de Hayek de la moralité, de la religion et de la famille, ne souscrit pas à l'interprétation libertaire de Hayek et questionne la nature conservatrice que Kristol accorde à sa pensée pour se distinguer du néolibéralisme. En ce sens, si l'hypothèse avancée est qu'il est possible de lire le premier néoconservatisme (de la période entre le milieu des années 1960 et le début des années 1980) comme la manifestation américaine du moment conservateur du néolibéralisme, les dissemblances entre les deux doctrines sont plutôt saisies dans les différentes déclinaisons de concepts conservateurs qu'elles utilisent.

## 1. Les origines libérales du néo-conservatisme de Kristol

Irving Kristol est né en 1920 à New York, fils d'émigrants juifs d'Europe centrale. Il est diplômé du lycée pour garçons de Brooklyn et commence ses études au City College de New York. Il y rejoint la Ligue socialiste des jeunes trotskistes et entre dans le circuit des *New York intellectuals*<sup>1617</sup>, qui intègrent la critique littéraire au marxisme et au socialisme, tout en rejetant le socialisme soviétique comme modèle politique. Il rejoint l'alcôve n° 1, où se réunit la gauche antistalinienne de l'université, et où il rencontre nombre des futurs néoconservateurs. Après la guerre, Kristol s'installe en Angleterre, où sa femme Gertrude Himmelfarb fréquente l'université de Cambridge, et où il connaît Michael Oakeshott, le plus éminent penseur conservateur britannique de l'époque. À partir du milieu des années 1940, il a commencé à travailler pour le magazine anticommuniste *Commentary*, qu'il a ensuite édité, et entre 1953 et 1958, il a édité le magazine antistalinien *Encounter*. Entre les années 1940 et 1950, Kristol adopte une nouvelle doctrine politique libérale, le *coldwar liberalism* : progressiste en politique intérieure, donc favorable à l'interventionnisme étatique promu par F. D. Roosevelt avec le *New Deal* en réponse à la Grande Dépression, mais radicalement anticommuniste en politique étrangère. Dans un article intitulé "*Civil Liberties, 1952 - A Study in Confusion*" publié en mars 1952 dans le *Commentary*, Kristol attaque durement les libéraux qui, face à la superposition de communistes et libéraux par le « vulgaire démagogue » McCarthy,<sup>1618</sup> ont choisi de protéger le

---

<sup>1616</sup> Pour la division des trois époques du néoconservatisme, voir J. Vaïsse, *Néoconservatism. The Biography of a Movement*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

<sup>1617</sup> A. M. Wald, *The New York intellectuals: the rise and decline of the anti-Stalinist left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987.

<sup>1618</sup> I. Kristol, *Civil Liberties, 1952 - A Study in Confusion*, in *The Commentary*, mars 1952, pp. 228-236, p. 229.

communisme pour défendre le *liberalism* et ses libertés civiles. En effet, ils semblent être convaincus, selon Kristol, que le communisme est un courant politique en continuité avec le libéralisme et le socialisme, mais plus radical et enclin au fanatisme. L'accusation des libéraux par Kristol produit des fissures dans le *liberal consensus*. Mais le véritable départ de Kristol du camp libéral se produit dans les années 1960, avec l'ouverture et la prise en charge progressive des revendications issues des mouvements de protestation contre la guerre du Vietnam, des contre-cultures et de la *New Left*. De nombreux intellectuels juifs ex-trotskyistes de New York rejettent la nouveauté politique de la *New Left*, soulignant la fracture qu'elle insinue dans les institutions américaines et dénonçant ses élans libertaires, son relativisme éthique, son hédonisme, son égalitarisme et son « ingénierie socio-économique ». Dans cette phase, la liberté se transforme, selon Kristol, en égalité et en licence, sapant l'ordre social et ses institutions, de la famille à la communauté et à l'État. En effet, les mouvements qui traversent la société ces années-là dénoncent la nature raciste, patriarcale et propriétaire des institutions américaines, exigeant leur radicale transformation ou aspirant à en construire de nouvelles, autogérées, comme c'est le cas des écoles, cantines et autres institutions dirigées par les militants du *Black Power*.

La réaction véhémement à la radicalisation du libéralisme, de la *New Left* et de la *war on Poverty* Johnsonienne marque l'origine et la première phase du néoconservatisme. Le terme est d'abord utilisé de manière polémique par ses détracteurs. Kristol, l'un des rares à se réapproprier le terme, qualifie les « néoconservateurs » de « vieux libéraux »<sup>1619</sup>, ou plutôt de « *liberals mugged by reality* », c'est-à-dire déçus par l'échec de l'utopie scientiste du libéralisme contemporain, plus attachés à l'égalité et moins à la liberté, plus enclins au nivellement par le bas qu'à l'élévation progressive des conditions de chacun.

Il y a donc, à l'origine du néo-conservatisme, une bataille qui se joue dans l'arène libérale et qui se déroule « dans le domaine de l'idéologie politique »<sup>1620</sup>, au sein de laquelle le néoconservatisme s'affirme, selon les termes de Kristol, comme une « persuasion »<sup>1621</sup>, une « façon de penser », un « courant culturel sous-jacent qui fait surface par intermittence »<sup>1622</sup>. Afin de contester l'hégémonie *liberal*, les néoconservateurs, comme les néolibéraux européens, déclarent un retour « aux sources originelles de la vision libérale » visant à « corriger la version déformée de celle-ci qui est devenue l'orthodoxie »<sup>1623</sup>. L'occupation du champ sémantique libéral par la *New Left* oblige cependant à une reconstruction paradoxale de l'ordre libéral à travers des outils conceptuels conservateurs. Ce virage conservateur est motivé par l'urgence de contenir le désordre social, d'empêcher le nivellement et, surtout, de gouverner les poussées centrifuges de la liberté.

Le problème fondamental auquel les néoconservateurs entendent s'attaquer est celui de la « crise de légitimité »<sup>1624</sup> vécue dans les années 1960 par l'ordre du marché et la morale « bourgeoise » qui le justifie. Le néoconservatisme se propose alors comme une « sortie à la crise de l'ordre libéral », se présentant comme un « libéralisme qui ne renonce pas »<sup>1625</sup> mais qui, précisément pour cette raison,

<sup>1619</sup> I. Kristol, *On Corporate Capitalism*, dans Id., *Reflections of a Neoconservative*, cit., pp. 202-218, p. 209.

<sup>1620</sup> J. Vaïsse, *Néoconservatisme*, cit., p. 6.

<sup>1621</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed - Perhaps the Only - "Neoconservative"*, in Id., *Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead*, New York, Basic Books, 1983, pp. 73-77, p. 75.

<sup>1622</sup> I. Kristol, *The Neoconservative Persuasion*, in id., *The Neoconservative Persuasion, Selected Essays, 1942-2009*, New York, Basic Books, 2011, p. 190-194, p. 190.

<sup>1623</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed - Perhaps the Only - 'Neoconservative'*, cit. p. 75.

<sup>1624</sup> P. Gold, *Take Back the Right. How the Neocons and the Religious Right have betrayed the Conservative Movement*, New York, Carroll & Graff Publishers, 2004, p. 246.

<sup>1625</sup> Ibid.

doit se restructurer. Tout en préservant les piliers de l'ordre libéral - propriété, marché, liberté individuelle - il s'agit au contraire d'enraciner l'*homo oeconomicus* dans une communauté qui, à travers certaines coutumes et valeurs, oriente sa liberté et la circonscrit dans l'ordre social institutionnalisé<sup>1626</sup>. La préservation de la continuité de la tradition culturelle<sup>1627</sup> devient ainsi une clé fondamentale pour fixer des limites aux impulsions transformatrices et ramener l'hétérodoxie *libérale* dans les clôtures stables de la « civilisation libérale »<sup>1628</sup>. La nécessité d'un appareil réglementaire traditionnel et moral pour fixer les limites de la liberté de conduite individuelle est un problème politique qui est apparu dans les chapitres précédents - bien que décliné en fonction de contextes historiques et géographiques différents - au cœur de la pensée de Röpke et Hayek.

## 2. Le libéralisme et le libertarisme de Hayek et Friedman et la réponse néo-conservatrice

Au cœur du capitalisme se trouvent, pour Kristol, trois promesses : l'amélioration progressive des conditions de vie de tous les citoyens, l'expansion des libertés et la satisfaction de l'instinct humain d'auto-perfectionnement par une vie vertueuse au sein d'une société juste. Si, au fil du temps, le système capitaliste a garanti le bien-être matériel et la liberté individuelle, cette dernière promesse « a été subvertie par la dynamique même du capitalisme, conduisant les jeunes à remettre en question sa légitimité »<sup>1629</sup>. À l'origine, explique Kristol, le capitalisme prétendait être un ordre juste parce qu'il démantelait un système fondé sur les rangs, dans lequel la propriété et la richesse dépendaient de privilèges arbitraires, pour le remplacer par un système de distribution des biens sur la base du mérite, de la capacité et de la vertu. À l'époque, une éthique protestante était en vigueur, qui considérait la richesse et le pouvoir individuels comme des résultats de la vertu bourgeoise, c'est-à-dire l'éthique du travail, de la frugalité, de la sobriété et de la piété. Cette éthique s'est progressivement dissoute au sein d'une « société libre et démocratique » où le désir de réussite a perdu tout lien avec la moralité. La perte du lien avec la moralité se voit très clairement, selon Kristol, chez Hayek et Friedman, tous deux à Chicago dans les années 1950 et 1960. Dans cette période, l'école de Chicago constitue l'un des épicentres théoriques les plus influents pour le développement transatlantique des politiques néolibérales<sup>1630</sup>. Elle est considérée comme une référence non seulement sur le plan économique, mais aussi sur le plan politique, en raison de son opposition farouche à l'étatisme et de sa ferme défense du marché libre. Mises arrive aux États-Unis en 1940 en tant qu'exilé politique et obtient un poste au National Bureau of Economic Research. Hayek arrive quelques années plus tard et devient professeur de *Social Thought* à l'université de Chicago en 1950. Tous deux ont un poids important dans le mouvement libéral anti-*New Deal*<sup>1631</sup>, c'est-à-dire, en fait, dans le spectre politique conservateur. En 1944, trois ouvrages de Mises et Hayek ont été publiés et lus comme porteuses

---

<sup>1626</sup> M. Gerson, *The Neoconservative Vision. From the Cold War to the Culture Wars*, Laham-New York-Oxford, Madison Books, 1997, p. 9.

<sup>1627</sup> Voir T. Mandi, *Ideology and Tradition : An Epistemological View of Neoconservatism*, in *World Political Science Review*, vol. 10, no. 1, 2014, pp. 147-162.

<sup>1628</sup> M. Cento, *Il governo delle differenze: Daniel Bell, la Great Society e il «populismo borghese»*, in «Scienza&Politica», vol. XXXI, n. 61, 2019, pp. 35-55, p. 39..

<sup>1629</sup> I. Kristol, “*When Virtue Loses All Her Loveliness*” - *Some Reflections on Capitalism and “The Free Society”*, in Id, *On the Democratic Idea of America*, New York, Harper and Row, 1972, pp. 90-106, p. 94.

<sup>1630</sup> Voir D. Stedman Jones, *Masters of the Universe : Hayek, Friedman and the Birth of Neoliberal Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 85-100.

<sup>1631</sup> A. Donno, *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*, Firenze, Le lettere, 2004, p. 106.

<sup>1631</sup> Ibid., p. 109.

d'un radical anti-statalisme : *The Road to Serfdom, Bureaucracy and Omnipotent Government. Road to Serfdom.*, interprétée comme une condamnation sans appel de toute forme d'intervention de l'État, devient une sorte de « manifeste du conservatisme »<sup>1632</sup> et Hayek admet qu'aux États-Unis, il n'aurait pas eu d'objection à être qualifié de conservateur, puisque là-bas le conservatisme est synonyme de défense de la « tradition libérale classique sur laquelle le système politique américain a été construit »<sup>1633</sup>. Contrairement à Hayek, Mises nomme explicitement la politique du *New Deal*, en en faisant la cause de la destruction de l'économie de marché et de la tentative de réguler la propriété privée par le gouvernement. Classés dans la « tradition économique conservatrice »<sup>1634</sup> en raison des transformations du paradigme libéral américain, Hayek et Mises commencent à être qualifiés de *libertaires*<sup>1635</sup> et à être aplatis sur « l'ultra-individualisme et l'anti-étatisme »<sup>1636</sup>. Cela facilite une interprétation répandue, surtout parmi les conservateurs, des deux théoriciens de l'école autrichienne en continuité substantielle avec les autres économistes de l'école de Chicago, défenseurs acharnés de l'économie de marché et promoteurs de la marchandisation des sphères extra-économiques telles que celles du droit, de la famille, du *welfare* et de la sexualité. Avec George Stiegler, Friedman est le principal pilier de la deuxième école de Chicago. L'échec du dirigisme du *New Deal* est un point essentiel pour Friedman dans *Capitalism and Freedom*, publié en 1962 (c'est-à-dire peu avant l'entrée en fonction de Lyndon Johnson). Friedman continue d'attribuer des fonctions spécifiques au gouvernement, en particulier celle d'« arbitre » chargé de faire respecter les « règles du jeu » du marché<sup>1637</sup>. En fait, le champ d'intervention de l'État est réduit de manière drastique : la sécurité sociale doit être entièrement privatisée, les tarifs commerciaux supprimés et l'enseignement primaire et secondaire rendu accessible par le biais de chèques. Le système de chèques suppose des obligations à investir dans les services scolaires - visant à réduire les coûts, à augmenter les rendements et à garantir une meilleure éducation à ceux qui étaient mal servis par l'enseignement public (encore plus après la déségrégation des écoles). D'une part, Friedman considère que le principal problème de l'organisation sociale est d'« empêcher les mauvaises personnes de faire le mal et de permettre aux bonnes personnes de faire le bien » et identifie comme un « problème éthique vraiment important »<sup>1638</sup> celui de comprendre ce que l'individu fait de sa liberté. D'autre part, il ne pense pas que la « société libre » puisse juger la conduite des individus, sauf selon les critères fournis par le marché. Cette dernière tend à devenir le mécanisme qui guide les actions des individus en faisant des indices tels que la productivité, l'efficacité et la rentabilité, les principes directeurs pour choisir, même dans les sphères extra-économiques. Pour autant, le cadre économique de Friedman ne renonce pas à la formation d'une « personnalité conservatrice » : la condamnation de l'inflation des demandes monétaires due aux *rising expectations* qui ont explosé au moment de la *Great Society* a pour corollaire la promotion d'un individu qui sait contenir ses pulsions en dépensant sur le marché pour obtenir ce qu'il veut plutôt que de le réclamer à l'État. De même, la proposition de Friedman d'un impôt négatif sur le revenu dans le cadre du *Family Assistance Plan* de Nixon, visant à générer un

---

<sup>1632</sup> Ibid. p. 109.

<sup>1633</sup> F. Hayek, *La società libera*, cit., p. 660.

<sup>1634</sup> C. W. Dunn, J. D. Woodard, *The Conservative Tradition in America*, Laham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 129.

<sup>1635</sup> A. Donno, *In nome della libertà*, cit., p. 115.

<sup>1636</sup> S. Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, cit. p. 372.

<sup>1637</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 35.

<sup>1638</sup> Ibid. p. 12.

flux monétaire de l'État vers les contribuables en dessous du seuil de revenu minimum, a l'objectif pédagogique d'encourager les pauvres à se comporter comme des acteurs responsables dans le marché.

La façon dont Kristol lit les œuvres de Hayek et Friedman met en évidence et condamne la nature « libertaire » et « libérale radicale » de leur pensée. Il attribue à Hayek le mérite d'avoir contribué à façonner le conservatisme américain de l'après-guerre en mobilisant et en unissant les opinions anti-étatiques existantes. Tout en reconnaissant les différences entre Hayek et Friedman, c'est-à-dire « entre l'individualisme libéral du 18ème siècle de l'un et l'individualisme radical du 19ème siècle de l'autre », Kristol souligne l'attaque commune contre la notion socialiste de planification économique centralisée et d'économie administrée de manière centralisée. Cependant, bien qu'il affirme ne pas avoir lu *The Road to Serfdom*, Kristol trouve non seulement irréaliste de considérer les États-Unis, où le socialisme n'a jamais été majoritaire, « sur la route du servitude », mais aussi problématique de superposer immédiatement l'intervention de l'État à la privation totale de liberté<sup>1639</sup>. Dans *The Counter Revolution of Science*, avec son histoire critique du scientisme, Hayek avait expliqué les origines idéologiques de l'ingénierie sociale du XIXe siècle, offrant, selon Kristol, « une contribution majeure à l'histoire des idées »<sup>1640</sup>. Malgré la critique hayekienne du scientisme, la théorie de la connaissance structurellement limitée et la critique de l'utilitarisme, très importantes pour Kristol, les « néo-autrichiens » restent, à son avis, liés à une vision rationaliste de l'univers. Leur individualisme méthodologique stipule que « l'homme agit intentionnellement, apprend de cette action, et toute disparité entre l'intention et le résultat résulte d'une erreur de connaissance »<sup>1641</sup>. C'est donc une faille épistémologique, et non une erreur morale, qui produit des effets indésirables. Hayek et Mises finiraient, selon lui, par esquisser comme modèle idéal « un monde peuplé d'individus rationalistes-utilitaires, dont la poursuite des intérêts ne serait pas perturbée par l'État ou l'Église », donc, pour Kristol, « un monde anarchique (ou libertaire) qui est, à sa manière, une vision rationaliste-utopique »<sup>1642</sup>. Si même Kristol émet des réserves - comme nous le verrons - sur le concept de justice sociale, l'effacement du critère du mérite par Hayek conduit, selon lui, à une reddition au relativisme éthique. Bien qu'il se soit « comporté comme un *Whig burkéen* dans sa critique du scientisme », c'est-à-dire qu'il ait « reconnu la sagesse supérieure de la tradition et des institutions traditionnelles », Hayek tombe, selon Kristol, dans le « mythe de l'auto-réalisation »<sup>1643</sup> poussé à l'extrême par Friedman. La pulsion de chaque individu à se réaliser ne trouve un espace qu'au sein d'une société qui encourage la liberté individuelle. Toute interférence avec cette pulsion est donc illégitime. Le résultat de cette « défense sans limite de la liberté individuelle, de la liberté d'entreprise et de la société libre », pour Kristol, est la suppression des limites aux tendances libertaires. Ni Hayek ni Friedman ne considèrent que « le soi que l'individu réalise dans les conditions du capitalisme libéral peut utiliser sa liberté pour subvertir l'ordre de la société ». L'objection de la *New Left* à la *pensée économique* doit, pour Kristol, être prise au sérieux. C'est-à-dire qu'une guerre culturelle doit être menée pour affirmer une conception ordonnée de la liberté. D'une part, l'« hérésie *liberal* » consiste pour Kristol précisément à réduire la moralité à la liberté : « tout ce qui est bon qui est libre ». De l'autre, la « société libre » défendue par les néolibéraux produit des richesses, mais aussi une « anarchie morale et politique ».

---

<sup>1639</sup> I. Kristol, *Capitalism, Socialism, and Nihilism*, dans Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 92-105, p. 92.

<sup>1640</sup> Ibid. p. 93.

<sup>1641</sup> Ibid. p. 188.

<sup>1642</sup> Ibid. p. 192-193.

<sup>1643</sup> I. Kristol, *Capitalism, Socialism, and Nihilism*, cit., p. 103.



Par conséquent, le « libertarisme » de Hayek et Friedman ne fournit pas les bases culturelles et institutionnelles nécessaires à la construction d'une « société ordonnée dans la liberté »<sup>1644</sup>.

Ces considérations, principalement rassemblées dans le texte *Capitalism, socialism et nihilism* et traduites dans la revue ordolibérale *Ordo*, ont été prononcées par Kristol lors du 25e anniversaire de la Société du Mont-Pèlerin, célébré à Montreux en 1972. Tout en reconnaissant la victoire du néolibéralisme sur le collectivisme, Kristol souligne dans ce contexte que le remplacement de la tradition philosophique morale par l'utilitarisme et l'hédonisme de marché et le confinement de la religion dans la sphère privée avaient privé le néolibéralisme de ses sources de légitimité. Bien que l'intervention de Kristol soit polémique, elle révèle sa tentative de s'affirmer dans l'espace néolibéral et de produire un dialogue fondé sur un objectif commun : celui de préserver le marché et l'ordre social qu'il produit.

C'est sur la revendication du terme conservateur, dans l'intention déclarée de restaurer la véritable tradition libérale, que se joue la différence, mais aussi le point de tangence avec le néolibéralisme et son noyau conservateur. C'est précisément dans l'abandon du camp politique libéral que s'affirme la nécessité d'un « conservatisme intelligent et sophistiqué », qui sache corriger « les excès occasionnels de l'idéologie libérale »<sup>1645</sup>. Sur cette « surplus conservateur », Kristol a construit son néoconservatisme dans le but de dépasser les limites néo-libérales, tout en se distançant d'une identification avec le conservatisme dominant aux États-Unis. En 1976 et 1979, Kristol a publié deux courts essais - respectivement *What is a 'Neoconservative' ?* et *Confessions of a True, Self-Confessed, Perhaps the Only, 'Neoconservative'* - dont l'intention est d'énucléer les éléments caractérisant le néoconservatisme. En particulier, dans *What is a "Neoconservative"?* la comparaison avec les néolibéraux et les conservateurs est évidente, autant pour établir un dialogue que pour souligner les différences. Tout d'abord, il est souligné que les néoconservateurs ne sont pas hostiles à l'idée du *welfare* en général - comme le sont les néolibéraux - mais au modèle créé par Lyndon B. Johnson. Le néoconservatisme « a un grand respect pour la capacité du marché à répondre efficacement aux réalités économiques tout en préservant un degré maximal de liberté individuelle »<sup>1646</sup>. La domination de l'économie de marché est cependant considérée comme « une condition nécessaire mais non suffisante pour une société libérale »<sup>1647</sup> : c'est pourquoi le néoconservatisme aspire à façonner un « capitalisme libéral intellectuellement et moralement revigoré »<sup>1648</sup>. Le marché, qui doit être ouvert au commerce mondial, garantit la croissance économique – essentielle à la stabilité politique et sociale car elle atténue les conflits de classe – et répond le plus efficacement « aux exigences économiques tout en préservant le plus haut degré de liberté individuelle »<sup>1649</sup>. Toutefois, pour éviter que cette liberté ne se transforme en licence et que les contre-cultures ne prennent le dessus, « le néoconservatisme tend à être respectueux des valeurs et des institutions traditionnelles : la religion, la famille, la «*high culture* de la civilisation occidentale »<sup>1650</sup>. Le néoconservatisme affirme également « l'idée américaine traditionnelle d'égalité, mais rejette l'égalitarisme ». Les éléments décrits par Kristol pour caractériser le néoconservatisme et le distinguer de l'alternative néolibérale, bien que ne coïncidant pas immédiatement, sont proches à ce que nous avons appelé le « noyau

---

<sup>1644</sup> G. Buttà, *Irving Kristol*, cit., p. 56.

<sup>1645</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed - Perhaps the Only - "Neoconservative"*, cit. p. 73.

<sup>1646</sup> I. Kristol, *What is a "Neoconservative"?* cit., p. 149.

<sup>1647</sup> I. Kristol, *Rationalism in Economics*, cit., p. 193.

<sup>1648</sup> I. Kristol, *Confessions of a True, Self-Confessed - Perhaps the Only - "Neoconservative"*, cit., p. 77.

<sup>1649</sup> I. Kristol, *What is a 'Neoconservative'*, cit., p. 149.

<sup>1650</sup> Ibid.

conservateur du néolibéralisme ». De manière significative, en fait, Kristol conclut le court essai «*What is a “Neoconservative”?*»:

Si le spectre politique se déplaçait vers la droite et que demain nous devenions “néolibéraux”, je pourrais l'accepter aussi. En fait, je ne serais pas trop surpris si cela arrivait<sup>1651</sup> .

### **3. Le débat conservateur entre traditionalisme, fusionnisme et apologie du marché. La réponse conservatrice au désordre social**

En tant que « libéral déçu par la réalité », Kristol est conscient qu'il doit se mesurer avec la tradition conservatrice<sup>1652</sup> afin d'éviter la dissolution du vieux libéralisme. Dans ces années-là, le conservatisme américain prend un nouvel élan, se nourrissant de l'apport de différentes traditions intellectuelles et politiques : l'anti-étatisme néo-libéral de Mises, Hayek et Friedman, qui s'opposent aux dépenses publiques définies selon les principes keynésiens ; le conservatisme traditionaliste de Russel Kirk et Eric Voegelin, hostile à la civilisation moderne et à son progrès technologique ; et le conservatisme anticommuniste de Frank Meyer et James Burnham<sup>1653</sup> .

Avec le volume *The Conservative Mind*<sup>1654</sup> , Kirk est le principal architecte américain du redressement de Burke dans les années 1950<sup>1655</sup> . Le conservatisme est, selon Kirk, un « regard constant sur l'ordre social » qui préserve la « croyance en un ordre transcendant, en une continuité sociale, en des choses établies par l'usage depuis des temps immémoriaux »<sup>1656</sup> . Pour Kirk, le canon conservateur présente six caractéristiques essentielles : la croyance dans l'ordre transcendant ; l'acceptation du mystère de la vie traditionnelle par opposition au conformisme, à l'égalitarisme et à l'utilitarisme ; la reconnaissance de l'ordre social hiérarchique ; l'interdépendance des libertés civiles et de la propriété et la conviction que le nivellement économique ne correspond pas au progrès ; la reconnaissance de la prudence comme valeur politique suprême ; et la confiance dans la coutume et la tradition, qui doivent être respectées même dans le processus d'innovation, en faisant des “réformes” et non des “transformations”. Bien que Kristol ne voie en lui qu'un traditionaliste nostalgique d'un temps passé, Kirk fait la même critique de Hayek et Mises que Kristol. Il apprécie leur dénonciation de l'intervention de l'État dans l'économie, de l'ingénierie sociale et de la planification, mais rejette les conséquences de leur approche sur le plan éthique. Kristol, cependant, voit le « conservatisme moderne » de Kirk comme « inutile face aux problèmes posés par la société industrielle dynamique »<sup>1657</sup> parce qu'il est incapable de se réajuster dans l'avancement de l'histoire, et reste au contraire nostalgiquement attaché à un passé idéalisé comme un « âge d'or ».

---

<sup>1651</sup> Ibid.

<sup>1652</sup> Voir G. Borgognone, *The American Right. Dall'isolazionismo ai neocons*, Bari, Laterza, 2004 ; J. Burns, *In Search of a Usable Past: Conservative Thought in America*, in «Modern Intellectual History», vol. 7, fasc. 2, agosto 2010, pp. 479-494.

<sup>1653</sup> Voir L. J. Gifford, D. K. Williams (a cura di), *The right side of the sixties: reexamining conservatism's decade of transformation*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.

<sup>1654</sup> R. Kirk, *The conservative mind : from Burke to Eliot* (1953), Washington, D.C. Regnery Pub, 2001.

<sup>1655</sup> Cf. D. Maciag, *Edmund Burke in America: the contested career of the father of modern conservatism*, electronic resource, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

<sup>1656</sup> R. Kirk, “What is conservatism ?”, in Id., *The Essential Russell Kirk. Selected Essays*, cit., pp. 74-105, p. 74.

<sup>1657</sup> I. Kristol, *Old Truths and The New Conservatism*, in *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 140-147, p. 143.

En 1955, avec la création de la *National Review*, Buckley tente de réunir le traditionalisme burkien, l'économie de marché et l'anticommunisme. En 1955, le magazine a entrepris de rassembler et de donner une voix au mécontentement généré par les politiques du *New Deal* en tentant de défier le protagonisme et la domination *liberal* de l'opinion publique par la modernisation et la popularisation du conservatisme. Kristol - qui, à ce stade, n'a pas encore totalement défini son néoconservatisme - prend ses distances par rapport aux positions de Buckley, les jugeant trop extrêmes et aveugles à la fois à la foi absolue du magazine dans la libre entreprise et à son opposition sans nuances aux politiques du *New Deal*<sup>1658</sup>. Kristol partage la défense par Buckley des principes fondamentaux du conservatisme - « liberté, individualisme, sens de la communauté et de la famille, vision spirituelle de la vie »<sup>1659</sup> - et approuve l'idée d'un magazine conservateur qui pourrait combiner la pensée de Burke avec celle de Tocqueville, rendant cette tradition accessible au discours public. Il aspire cependant à une revue qui ne vise pas à s'opposer au libéralisme dans son ensemble, comme a tenté de le faire la *National Review*, mais à combattre sa dérive égalitariste en le ramenant dans le courant de sa tradition originelle<sup>1660</sup>.

Une autre tentative de rassembler les différentes âmes du mouvement conservateur américain vient de Frank Meyer. Ancien marxiste, un temps proche des *libéraux* de Truman, il est ensuite devenu conservateur dans le but d'unir ses forces contre l'étatisme et le collectivisme de la philosophie du *welfarisme*. Pour Meyer, après l'affirmation des *liberals* et de l'État fort qu'ils prônent, être conservateur signifie « s'opposer au faux libéralisme » et rester fidèle aux traditions établies par la Constitution américaine, attaquée depuis l'élection de Roosevelt<sup>1661</sup>. Le conservatisme ne peut cependant se contenter d'évoquer un âge d'or, car les circonstances qui le remettent en cause sont précisément celles qui produisent une rupture radicale avec le passé, contre laquelle il s'agit de modérer l'ampleur de ses changements. Meyer préconise une approche « fusionniste » qui combine le libéralisme et le conservatisme dans un front commun contre le *liberalism* collectiviste, le relativisme des valeurs et le déclin du sens des responsabilités qu'il a engendré.

Kristol, en fait, prend ses distances par rapport à toutes ces positions, bien que nombre des différences qu'il a soulignées dans les années qui ont suivi se soient affaiblies. Sans nier l'existence d'écarts, ni homogénéiser les différences entre tous les acteurs du débat conservateur, il est possible de déceler, au-delà de ce que Justin Vaïsse a appelé le « narcissisme des petites différences »<sup>1662</sup>, une réaction commune, de la part des défenseurs de l'ordre capitaliste, aux transformations apportées par le *liberalism* rooseveltien puis, à partir des années 1960, par la *New Left*. Ainsi, la conviction partagée est que pour défendre la liberté individuelle et le marché, on ne peut à ce stade ne pas recourir à des outils conceptuels conservateurs.

Enfin, il est important de noter que, malgré sa critique du conservatisme de Kirk, Kristol utilise et actualise également la pensée de Burke. En particulier, il trouve chez Burke les fondements d'une « morale civique de la limite » qui est pour lui fondamentale : les hommes peuvent disposer de la « liberté civique », selon Burke, dans la mesure où ils savent réfréner leurs appétits et où leur amour de

---

<sup>1658</sup> J. Vaïsse, *Le néoconservatisme*, cit., p. 39.

<sup>1659</sup> A. Donno, *Au nom de la liberté*, cit., p. 243.

<sup>1660</sup> I. Kristol, *American Conservatism. 1945-1995*, dans Id., *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 171-181, p. 173.

<sup>1661</sup> F. S. Meyer, *A Rebel in Search of a Tradition*, dans G. L. Schneider, *Conservatism in America since 1930*, cit., pp. 122-129, p. 123.

<sup>1662</sup> J. Vaïsse, *Le néoconservatisme*, cit., p. 19.

la justice et de la sobriété l'emporte respectivement sur leur cupidité et leur vanité<sup>1663</sup>. Burke est d'ailleurs pris comme modèle par Kristol car, d'une part, il associe la défense de l'économie de marché à une lecture conservatrice de la société et, d'autre part, la propriété à la famille et aux « institutions correctement ordonnées de la société civile ». L'importance de Burke réside, pour Kristol, dans sa capacité à expliquer, en tant que théoricien politique laïque, la signification intellectuelle d'une « orthodoxie religieuse »<sup>1664</sup>, c'est-à-dire le respect de la tradition. Cette dernière, en tant que produit de la sagesse des ancêtres, devrait, selon Kristol, être réactivée et diriger la gouvernance de la société actuelle. La tradition est, en effet, la source de légitimation des préjugés, qui sont - pour Burke comme pour Kristol - des outils qui aident les individus à prendre des décisions rapides selon des paradigmes vertueux établis au fil du temps.

#### 4. L'éthique bourgeoise du bien commun. Aux origines de l'éthique du capitalisme

L'économisme attribué à Hayek et Friedman et leur manque d'attention aux infrastructures politiques, morales, sociales et religieuses qui rendent possible le fonctionnement du marché sont, selon Kristol, le résultat d'un long processus dans l'histoire du capitalisme. Ses théoriciens, « mus par l'*hybris* », ont progressivement transformé l'économie en une « science rationaliste » qui s'est désintéressée de la réconciliation de l'*ethos* et de la religion avec la civilisation commerciale<sup>1665</sup>. L'absence de ce lien, potentiellement capable de faire accepter et respecter l'ordre capitaliste, l'a exposé à la critique, particulièrement radicale au moment même où le néolibéralisme a commencé à s'imposer. Deux problèmes, l'un de nature plus proprement théorique, l'autre dicté par les transformations contemporaines du capitalisme américain, posent à Kristol l'urgence de « réinsérer une éthique dans le cycle de l'accumulation »<sup>1666</sup> : la domination progressive du scientisme dans la théorie économique d'une part, et la montée du *corporate capitalism* d'autre part.

La nécessité théorique et pratique d'offrir une légitimation éthique du capitalisme qui satisfasse le besoin des individus de donner un sens à l'ordre matériel dans lequel ils agissent, conduit Kristol à retracer les origines doctrinales du capitalisme américain en localisant dans les œuvres d'Adam Smith - pris en analyse non seulement comme économiste politique, mais aussi comme philosophe moral - les origines de son éthique.

Smith aurait offert une justification morale « simple mais puissante » des transitions commerciales réglementées par le marché : « la poursuite individuelle de l'intérêt personnel sur le marché produit des conséquences involontaires qui sont bénéfiques pour tous »<sup>1667</sup>. L'*homo oeconomicus* de Smith n'a jamais été destiné, selon Kristol, à avoir une valeur épistémique dans toutes les sphères sociales, mais seulement sur le marché. Smith, en fait, n'aurait pas célébré « l'intérêt personnel en tant que motif humain », mais aurait « simplement indiqué son utilité pour une population désireuse d'améliorer ses conditions »<sup>1668</sup>. Smith se réfère en fait à l'école sentimentale du XVIIIe siècle, pour laquelle la liberté « n'est pas séparée des vertus morales traditionnelles, mais y est toujours enracinée » et les « affections bienveillantes » sont considérées comme aussi naturelles pour l'homme que les

---

<sup>1663</sup> I. Kristol, *High, Low and Modern : Some Thoughts in Popular Culture and Popular Government*, in Id., *The Neoconservative Persuasion*, cit., pp. 104-116, p. 111.

<sup>1664</sup> Ibid. p. 304.

<sup>1665</sup> I. Kristol, *Rationalism in Economics*, dans *Reflections of a Neoconservative*, pp. 177-193 (1980).

<sup>1666</sup> M. Cento, *The Government of Differences : Daniel Bell, the Great Society and 'Bourgeois Populism'*, cit. p. 40.

<sup>1667</sup> Ibid.

<sup>1668</sup> Ibid.

appétits égoïstes<sup>1669</sup>. Le véritable moteur de l'action humaine est, dans la *Théorie des sentiments moraux*, l'approbation : le spectateur impartial symbolise, en effet, l'introjection de l'approbation ou de la désapprobation de la communauté à l'égard d'une conduite. L'individualisme est ici, pour Kristol, « bourgeois » dans le sens où il « ne vise pas seulement le bonheur individuel, mais la création d'une communauté bourgeoise plus humaine et plus élevée, avec des sentiments de fraternité et de loyauté »<sup>1670</sup>. En d'autres termes, l'individu est libre d'améliorer ses conditions et de participer à un « mode de vie bourgeois », dont l'éthique et les institutions sont considérées comme allant de soi par tous<sup>1671</sup>. Kristol situe dans ce moment historique l'émergence d'une « persuasion bourgeoise », qui marque le passage « de la communauté à l'individu comme sujet d'enquête morale et philosophique »<sup>1672</sup>. La lecture anglo-écossaise et, en particulier, smithienne de ce passage ne supprime pas la communauté en tant que référence et aspiration vertueuse, mais « place la vertu au second plan par rapport à la liberté »<sup>1673</sup>. Les « pères du libéralisme et du conservatisme du 19e siècle », c'est-à-dire Smith et Burke - souligne Kristol d'une manière similaire à Hayek - ont concilié « l'esprit commercial et son accent sur la liberté individuelle, avec les institutions et les habitudes traditionnelles, adoptées dans le comportement individuel »<sup>1674</sup>. En effet, la société libérale-bourgeoise a été fondée sur un consensus religieux, politique et moral « faible », issu du scepticisme quant à la possibilité de savoir exactement ce qu'est le bien commun et de « la conviction que les autorités ne devraient pas essayer de le définir, sauf de manière minimale »<sup>1675</sup>. C'est précisément cette nature faible du consensus propre à la société capitaliste qui, en laissant une place à la moralité et à la religion dans la sphère privée sans en faire l'infrastructure normative du public, a fini pour rendre l'ordre libéral plus instable et plus vulnérable aux tensions qui sont apparues en son sein.

Le prototype d'éthique sur lequel le capitalisme s'est appuyé pour s'établir est entièrement immanent, émergeant directement du marché et de la communauté dans laquelle les individus interagissent. Malgré la critique du rationalisme économiciste néo-libéral et de ses excès dans toutes les sphères de l'existence, l'éthique que Kristol récupère émerge de la dynamique générée par le marché et se plie aux besoins du marché lui-même, c'est-à-dire à la discipline des individus qui doivent y entrer. Plutôt qu'une axiologie éternelle et immuable, Kristol entend réaffirmer un « capitalisme des valeurs »<sup>1676</sup> qui démontre clairement qu'il est capable de produire le bien-être de tous, en laissant les individus libres de poursuivre leurs propres intérêts et en assurant la croissance économique de ceux qui ont des biens. Tout en reconnaissant la nécessité pour les individus d'accéder à des dimensions extra-économiques qui donnent un sens à leur existence, Kristol finit donc par reposer le marché comme seul horizon de satisfaction, tout en faisant de l'éthique un dispositif de légitimation indispensable.

## 5. Culture et contre-cultures : un affrontement autour des fondements de la société de marché

La culture est l'ensemble des institutions sociales, politiques et économiques, des activités artistiques et scientifiques et des manifestations spirituelles et religieuses qui caractérisent la vie d'une société

<sup>1669</sup> Voir G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea : Adamo Smith*, Bari, Laterza, 1957; A. Zanini, *Adam Smith : economia, morale, diritto*, Milano, Mondadori, 1997.

<sup>1670</sup> I. Kristol, *Adam Smith and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 159.

<sup>1671</sup> Ibid., cit., p. 160.

<sup>1672</sup> Ibid. p. 148.

<sup>1673</sup> Ibid. p. 150.

<sup>1674</sup> Ibid.

<sup>1675</sup> I. Kristol, *What is Social Justice?*, Id., *Two Cheers for Capitalism*, pp.188-193, p. 191.

<sup>1676</sup> A. K. Nardini, *Neoservatorismo americano. Ascesa e sviluppi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, p. 128.

donnée à un moment historique donné. Ce que Kristol, en écho à Lionel Robbins, appelle la « *adversary culture* » remet radicalement en question cet ensemble de plans qui composent la culture américaine : elle est, explique Kristol, « hostile à la société bourgeoise et à l'humanisme séculaire » et se caractérise par un sentiment « d'aliénation et d'indignation » à l'égard de l'« orthodoxie »<sup>1677</sup>. Pour écarter la souveraineté de l'« homme commun », c'est-à-dire de l'individu qui ressent immédiatement comme siennes les coutumes et les habitudes « bourgeoises », la contre-culture et la *New Left* doivent enterrer l'*homo oeconomicus* car c'est précisément sur le marché que cette souveraineté s'établit. Si le néolibéralisme, selon lui, ne fait que neutraliser et subsumer les pulsions libertaires issues des mouvements en les valorisant sur le marché, pour Kristol il s'agit au contraire de réagir à ces pulsions en leur opposant ce qu'elles contestent. Le rejet du principe d'autorité comme principe cristallisant les hiérarchies remet en cause son fondement social et économique - patriarcat, racisme, capitalisme - et c'est précisément ce fondement que le néoconservatisme entend consolider et défendre.

Les bases de la *adversary culture* ont été posés, note Kristol, avec l'apparition d'une « impulsion non bourgeoise dans la classe moyenne » au XIXe siècle : le romantisme est apparu comme une « sortie esthétique » au monde bourgeois. Dans un premier temps, cette « avant-garde moderniste est restée élitiste » : d'une part, elle a rejeté la société bourgeoise sans la changer, d'autre part, en prenant ses distances avec l'ordre bourgeois, elle est restée également éloignée de la culture populaire. Dans ce même élitisme, selon Kristol, est tombé aussi le socialisme qui, avec son utopisme rationaliste, a tenté plus concrètement d'investir les fondements matériels de l'ordre bourgeois. Le tournant, qui a fait des contre-cultures une véritable menace, a été pour Kristol l'intégration au sein de la société bourgeoise du « rationalisme utopique », c'est-à-dire du socialisme, et du « romantisme utopique », c'est-à-dire de la *bohème* et de son esprit romantique. La *adversary culture* a donc été cooptée par le « capitalisme libéral contemporain », qui a tenté de neutraliser son potentiel de transformation en la transformant en marchandise. Cela a été possible, tout d'abord, parce que la richesse croissante produite par le capitalisme a également permis de financer l'« art anti-bourgeois » et donc de le contrôler. Ensuite, parce que la « civilisation de l'entreprise », qui « délégitime dans une large mesure les croyances et les goûts traditionnels », a tenté de subsumer, en la pliant aux besoins du marché, la « défense du nouveau contre l'ancien »<sup>1678</sup> propagée sur le plan économique par le socialisme et sur le plan culturel par les contre-cultures artistiques. Enfin, parce que l'accès des masses à l'éducation a ouvert un espace - l'espace académique - où le modernisme pouvait circuler. C'est dans ce contexte, montre Kristol en reprenant l'essai de Lionel Trilling, *Beyond Culture*<sup>1679</sup>, la vulgarisation du modernisme s'est rapidement transformée en « contre-culture de masse » chez les étudiants. D'une part - dans la doctrine *liberal* - l'Etat et le marché ont été bouleversés par la *revolution of rising expectations*, ne parvenant pas à fixer des limites aux demandes individuelles. D'autre part, dans la doctrine néolibérale, la logique égalitaire a été sévèrement niée, tout en faisant des concessions à la logique libertaire. Dans les deux cas, l'hédonisme culturel a été légitimé comme le moteur de la multiplication de la consommation. La valorisation capitaliste de l'expérimentation culturelle a, selon Kristol, conduit à l'érosion des idées reçues et de la tradition. Par conséquent, afin de préserver le fonctionnement du marché de toute entrave politique ou sociale, la société bourgeoise doit être dotée d'une identité morale capable de contrer activement la contre-culture, son nihilisme, son opposition à la tradition, à

---

<sup>1677</sup> I. Kristol, *Countercultures*, dans Id., *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, cit., p. 136-147.

<sup>1678</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 118.

<sup>1679</sup> L. Trilling, *Beyond Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

la famille et à la religion. Pour Kristol, la pertinence de la religion réside dans sa fonction sociale plutôt que dans l'urgence de la foi. La religion est invoquée de manière instrumentale en tant qu'opérateur d'ordre : elle a la même fonction que la morale et la tradition, mais possède un pouvoir normatif plus convaincant sur le plan historique. Bien que Kristol fasse de la réactivation de la religion un trait distinctif essentiel de son conservatisme par rapport à la doctrine néolibérale de Hayek et Friedman, à y regarder de plus près, ses arguments sont tout à fait cohérents avec ceux utilisés par Hayek dans *The Fatal Conceit* pour faire de la religion un opérateur idéologique de catallaxie. La religion est utilisée par tous les deux comme l'élément le plus autoritaire du noyau conceptuel conservateur afin de consolider l'ordre du marché.

## **6. Autorité de la science, autoritarisme des institutions universitaires : contestations et réactions**

Dès le début des années 1960, les universités ont commencé à être critiquées par les étudiants en tant que bastions de l'orthodoxie humaniste et laïque et en tant qu'institutions bureaucratiques verticales gérées avec des logiques autoritaires. Les étudiants exigeaient de faire des universités - en vertu de la fonction sociale qu'elles remplissaient - le centre d'enracinement de la *New Left* et le catalyseur de la transformation de l'ordre social existant. C'est dans ce contexte qu'est né, quelques mois plus tard, le *Free Speech Movement*, qui a fait de la liberté d'expression contre l'autoritarisme académique le point de départ d'une critique plus large de l'organisation du système universitaire, considéré comme une « usine de production de connaissances et de techniciens nécessaires au fonctionnement des différentes bureaucraties de la société »<sup>1680</sup>. Cette attaque contre l'autorité des institutions éducatives - non seulement l'université, mais aussi la famille, la communauté, le système juridique, l'Église - a commencé à abîmer, note Kristol, les structures qui avaient été la source de l'ordre et de la liberté en Occident pendant des siècles. Il reconnaît que de nombreux étudiants « se rebellent contre l'ordre social et moral bourgeois dans son ensemble » et utilisent l'université comme « simple point de départ »<sup>1681</sup>. Les nationalistes noirs, les féministes radicales, les gays, les lesbiennes, les minorités ethniques diffusent le multiculturalisme dans les écoles, « une idéologie dont le programme éducatif est subordonné au programme politique, qui est anti-américain et anti-occidental »<sup>1682</sup>. Au cours de ces années, une bataille a été menée pour réviser les canons de l'historiographie traditionnelle, fondée jusqu'alors sur une idée d'identité nationale et de mémoire historique partagée, à laquelle s'opposait une histoire culturelle et sociale qui voulait faire ressortir les différences ethniques, de genre et de race<sup>1683</sup>. Le véritable problème, cependant, est pour Kristol l'absence d'une « orthodoxie » académique - scientifique, mais aussi bureaucratique et administrative - à imposer avec autorité. C'est pourquoi Kristol va jusqu'à proposer une stratégie différente pour endiguer les effets du mouvement étudiant, en utilisant des arguments néo-libéraux qui font du marché l'instrument pour réimposer la logique de l'autorité contestée, de la compétitivité et de l'éthique de la responsabilité. Les dépenses de l'État en matière d'éducation publique devraient, selon lui, être gelées et l'augmentation du budget qui en résulte devrait être utilisée pour accorder des prêts aux étudiants qui le méritent. Les étudiants auraient ainsi « la liberté d'acheter le type d'éducation qu'ils souhaitent »<sup>1684</sup>. Des universités plus “traditionalistes” pourraient toutefois être préservées, où est enseignée obligatoirement la philosophie

---

<sup>1680</sup> M. Tolomelli, *Il Sessantotto. Una breve storia*, Rome, Carocci, 2008, p. 50.

<sup>1681</sup> I. Kristol, *Toward the Restructuring of the University*, in *On the Democratic Idea*, pp. 107-126, p. 116.

<sup>1682</sup> I. Kristol, *The Tragedy of the Multiculturalism*, dans Id., *Neococonservatism*, cit., pp. 50- 53, p. 52.

<sup>1683</sup> M. L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Bari, 2005, p. 31.

<sup>1684</sup> I. Kristol, *Toward the Restructuring of the University*, cit., p. 122.

politique classique, nécessaire pour identifier, comme l'a déclaré Leo Strauss, le meilleur ordre éthico-politique fondé sur le droit naturel. A y regarder de plus près, ce modèle n'est pas très éloigné de ceux proposés par Friedman et Hayek au début des années 1960. Comme déjà mentionné, Friedman a proposé un mécanisme de financement de l'éducation par le biais de bons d'achat. Dans *The Constitution of Liberty*, écrit et publié aux États-Unis au début des années 1960, Hayek reprend explicitement le modèle proposé par Friedman et y ajoute la « nécessité de normes de valeurs communes » pour assurer une « existence pacifique commune »<sup>1685</sup>. Si Kristol a en tête un modèle plus explicitement hiérarchique et porteur de valeurs traditionnelles, Hayek ne renonce pas à articuler un système académique compétitif avec un cadre susceptible de fournir des valeurs communes, garantes de l'ordre et de l'équilibre social. Dans l'ensemble, si pour Kristol le marché a besoin de structures extra-économiques pour fonctionner comme un ordre, le marché est à son tour fondamental pour ces structures parce qu'il impose une éthique de la responsabilité. L'éthique et le marché apparaissent alors comme les deux piliers se renforçant mutuellement de l'ordre que Kristol entend restaurer.

## **7. Le mouvement de libération des femmes et la famille comme rempart de l'ordre moral et économique**

La libération sexuelle, et en particulier la libération des femmes du destin de mères et d'épouses qui leur a été historiquement assigné, est pour les néoconservateurs l'un des facteurs les plus dangereux de la *adversary culture* car, selon les termes de James Q. Wilson, il sape la famille en tant qu'institution centrale de l'orthodoxie de la société bourgeoise<sup>1686</sup>. La remise en question de la domesticité et de la mystique de la féminité, était un geste au potentiel destructeur, pour Kristol, car il impliquait la remise en cause plus générale du modèle démocratique américain, consolidé dans les années 1950 et fondé sur la croyance en la liberté individuelle et l'aversion pour toute forme de radicalisme. L'avancée du mouvement féministe a conduit, en 1965, à la reconnaissance de la liberté sexuelle comme un droit constitutionnel, à l'abrogation de la loi qui stigmatisait les enfants nés hors mariage et de la loi qui entravait le divorce. De la famille à l'université, à la société dans son ensemble, l'ordre patriarcal a été radicalement remis en question en recourant au divorce, à la contraception ou en créant de nouveaux espaces - les *women's studies* - pour la réinterprétation et la transmission du savoir féministe.

Selon Kristol, les femmes ont été historiquement les plus « loyales à l'ordre domestique bourgeois » et à ses produits culturels et commerciaux. Le détournement « anti-bourgeois » de la sensibilité des femmes produit par le féminisme radical est pour Kristol un « événement culturel très significatif »<sup>1687</sup> qui montre clairement comment l'insubordination féminine ouvre une fracture profonde dans la structure de l'ordre social capitaliste. Le problème pour Kristol n'est pas la domination masculine - c'est-à-dire une infrastructure sexuelle qui régule et organise la société - ni un conflit originel et constitutif entre les sexes, mais un problème moral, qui montre son visage le plus brutal sur le plan sexuel. La libération sexuelle, dit-lui, a mis en lumière les dégradations et les abus subis par les femmes dans l'acte sexuel. La pornographie est, pour Kristol, le phénomène extrême où l'on peut voir la déshumanisation des femmes aux mains des hommes et la dégradation de leur féminité. La pornographie représente cependant un problème politique bien plus grave que l'oppression des

---

<sup>1685</sup> F. A. Von Hayek, *La società libera*, cit., p. 635.

<sup>1686</sup> J. Q. Wilson, *The Moral Sense*, New York, The Free Press, 1993, p. 240-244.

<sup>1687</sup> I. Kristol, *The Adversary Culture of Intellectuals*, cit., p. 117.



femmes car, avec son nihilisme, elle subvertit la société et ses institutions et c'est pourquoi elle doit être censurée. La liberté ne peut être réduite à la simple licence ou au libertinage, car il s'agit, selon lui, d'une liberté dégradante. Lorsque les femmes la revendiquent, il ne faut donc pas les prendre trop au sérieux, mais plutôt les surveiller et les protéger. La solution au problème de l'égalité sexuelle posé par les femmes doit être trouvée dans un code moral déductible du bon sens et des sentiments moraux<sup>1688</sup>. Reprenant les arguments de l'historienne Gertrude Himmelfarb (sa femme), Kristol identifie un code moral - d'origine masculine - comme le meilleur instrument pour atténuer l'oppression des femmes.

Ce qui inquiète vraiment Kristol, c'est que « le véritable but de la libération des femmes soit le rejet de la famille comme institution centrale de la société humaine »<sup>1689</sup>. Pour Kristol, la famille représente la « citadelle de l'orthodoxie »<sup>1690</sup> et l'institution qui enseigne la vertu de l'abnégation. La famille n'est pas fondée sur l'amour mais sur des « sentiments impersonnels », qui conduisent à respecter l'autorité parentale « par pitié pour ceux qui nous ont donné la vie ». Cependant, il ne s'agit pas seulement d'une structure sociétale dans laquelle se reproduisent les relations verticales, mais d'une « institution économique vitale dans notre société »<sup>1691</sup>, privée de sa fonction économique par un système de protection sociale de plus en plus massif, qui prive le *chef de famille* de sa fonction de *bread winner* et tend ainsi à en faire un homme superflu.

Bien que Kristol accuse Hayek et Friedman d'être totalement indifférents au maintien des institutions sociales et morales traditionnelles, ils considèrent tous la famille comme la cellule primaire de la société. C'est précisément à travers les considérations néolibérales du mouvement des femmes et de la famille que l'on peut clairement discerner une conception hiérarchique et patriarcale de l'ordre sociétal, partagée avec les néoconservateurs. En particulier, sont très pertinents les cas de Murray Rothbard, élève de Mises, éminent représentant du capitalisme libertaire entre les années 1960 et 1980 et auteur d'un court essai intitulé *The Great Women's Liberation Issue : Setting it Straight*, et de Gary Becker, membre éminent de l'école de Chicago et auteur d'un essai publié en 1981 intitulé *A Treatise on the Family*. Le libertarisme de Rothbard et l'économisme de Becker s'appuient, pour fonctionner, sur un ordre patriarcal qui justifie la subordination des femmes respectivement en vertu d'un ordre naturel et par l'argument de l'efficacité économique liée à la spécialisation du travail domestique. Rothbard nie fermement un principe systématique d'oppression des femmes qui serait mêlé au capitalisme depuis des siècles : au contraire, il y aurait des choix individuels, dont les femmes seraient responsables. La révolution capitaliste du XVIIIe siècle aurait « libéré les femmes en leur permettant de choisir la position qu'elles occupent » : le fait que nombre d'entre elles restent aujourd'hui dans la sphère domestique indique que la mystique féminine, ainsi que le mariage, sont un choix, « et non un effet culturel »<sup>1692</sup>. Mais pour rétablir les hiérarchies, Rothbard a recours à la biologie et au droit naturel. Pour lui, il existe en effet un ordre naturel intrinsèquement asymétrique qui préexiste à la raison et ne peut être que découvert, sans pouvoir être modifié. L'ordre du marché est « la manifestation pratique de cette structure » et contre lui, le mouvement des femmes et plus généralement les mouvements démocratiques de la *New Left* agissent « littéralement contre la nature

---

<sup>1688</sup> Voir A. Lepistö, *Family Values as Moral Intuitions : Neoconservatives and the War over the Family*, in *The Rise of Common-Sense Conservatism : The American Right and the Reinvention of the Scottish Enlightenment*, pp. 69- 104.

<sup>1689</sup> I. Kristol, *Countercultures*, cit., p. 143.

<sup>1690</sup> Ibid. p. 142.

<sup>1691</sup> I. Kristol, *Welfare : The Best of Intentions, the Worst of Results*, dans Id., *Neoconservatism*, cit., pp. 43-49, p. 49.

<sup>1692</sup> Ibid. p. 161.

» car ils forment des individus qui agissent contre « l'ordre naturel du marché »<sup>1693</sup>. En revanche, dans *A Treatise on the Family*, Gary Becker, en recourant à une approche économique, défend, avec des formules mathématiques, la nécessité de préserver la famille et les relations hiérarchiques qui y sont institutionnalisées. Pour faire face aux problèmes auxquels la famille est confrontée, Becker propose un modèle économique fondé sur la théorie de l'avantage comparatif, selon laquelle « les ressources des membres d'une famille (ou de toute autre organisation) devraient être affectées à différentes activités en fonction de leur efficacité comparative ou relative »<sup>1694</sup>. En vertu des différences biologiques entre les sexes et des différentes prédispositions, Becker justifie la division sexuelle du travail comme une plus grande efficacité du capital humain. Bien que le prouvant par des formules mathématiques et non par des jugements moraux explicites, derrière le critère d'efficacité se cache un type de jugement moral et politique qui finit par faire du modèle familial patriarcal, institutionnalisé par le mariage, un paradigme normatif dont la violation implique des pertes sur le marché. Suivant cette même logique, Becker condamne - en montrant leur inefficacité - les familles et les enfants homosexuels qui, confus quant à leur genre et rôle, finissent par être des investissements ratés. Les familles composées uniquement d'hommes ou de femmes, affirme Becker, sont moins efficaces précisément parce qu'elles ne peuvent pas profiter de la différence d'avantage comparatif entre les sexes. Non seulement Becker naturalise certaines injonctions patriarcales - la division sexuelle du travail, la maternité, la correspondance entre sexe et genre, l'hétérosexualité, le mariage - en occultant leur nature historiquement et socialement déterminée, mais il fait aussi du marché, de ses récompenses et de ses punitions une hypothèque sur la violation de ces modèles. Ainsi, c'est précisément dans la défense de la famille et de sa structure patriarcale que l'on voit clairement une convergence des néolibéraux et des néoconservateurs : tous deux reconnaissent dans l'attaque de la famille par les femmes la clé de la crise de l'ordre social, et tous deux cherchent à préserver l'ordre sexué sur lequel repose la société de marché.

## 8. Le *welfare* conservateur

La critique de Kristol à l'égard du système américain de protection sociale a pris forme dans le débat lancé dans les pages de *The Public Interest* dès ses premiers numéros. Trois idées fondamentales soutiennent la critique néoconservatrice de la *Great Society* et de la : l'État ne peut pas reconstruire la société ; l'État crée des attentes qu'il ne peut pas satisfaire, alimentant un malentendu entre l'égalité des possibilités et l'égalité des revenus ; l'obstacle fondamental au succès de l'intervention de l'État est culturel, c'est-à-dire fondamentalement moral<sup>1695</sup>. Le principal problème est, en fait, que les politiques d'aide sociale prennent en charge les tâches avant gérées par des structures traditionnelles telles que la famille, l'Église ou la communauté. De cette manière, l'État provoque la dissolution de ces structures et de l'ordre moral qu'elles défendent. Selon Kristol, la *War on Poverty* a produit les réformes la plus désastreuses de son temps, principalement parce qu'elle a produit des « divisions au sein du peuple américain »<sup>1696</sup> sur la base d'une sélection arbitraire entre ceux qui sont pauvres et ceux qui ne le sont pas. En commençant à faire des concessions, l'État-providence aurait engendré, même dans la classe ouvrière des attentes croissantes en termes d'égalité, de revenus et de privilèges.

---

<sup>1693</sup> M. Ricciardi, *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, cit., p. 291.

<sup>1694</sup> Ibid. p. 35.

<sup>1695</sup> J. Vaïsse, *Néoconservatism*, cit., p. 55.

<sup>1696</sup> I. Kristol, *Social Reform : gains and losses*, in Id., *Two Cheers for Capitalism*, cit., pp. 233-238, p. 236.

Yout ça n'a fait qu'intensifier les inégalités entre les différentes catégories de la classe ouvrière elle-même - divisée par des mesures sociales distinctes - et par rapport à ceux qui ne travaillent pas<sup>1697</sup>. Les émeutes dans les bidonvilles auraient explosé précisément au moment de l'augmentation de l'aide sociale. Selon lui, le *welfare* johnsonienne a été un fondamental support matériel du désordre social et moral. Il déconstruit le modèle familial patriarcal, cellule fondamentale de l'ordre sociétal. Il encourage le retrait du père des responsabilités familiales – c'est-à-dire le devoir de travailler, qui pour la femme, en revanche, n'est qu'une possibilité<sup>1698</sup> – il dissout le sens du respect, il facilite les divorces et la formation de foyers dirigés par des femmes. Les systèmes de protection sociale qui « garantissent trop » finissent, selon Kristol, par créer une « culture de la pauvreté »<sup>1699</sup>. Cela est particulièrement évident - déclare Kristol, faisant écho au célèbre rapport publié en 1965 par Daniel Patrick Moynihan, *The Negro Family : The Case for National Action* - dans les familles noires pauvres. Effaçant, comme le lui reprochent les *liberals*, le problème structurel du racisme et de l'inégalité, Moynihan attribue le retard des Noirs dans l'obtention de leurs droits à l'instabilité de leurs structures familiales. Pour les néoconservateurs, les femmes noires sont l'emblème du parasitisme qui appelle une transformation radicale de l'administration de l'aide sociale : en ces années où les femmes noires sont en première ligne dans les luttes pour les droits civiles puis dans le *Black Power*, elles sont réduites au rôle de *welfare queens* ou de “ *black welfare mothers* ”<sup>1700</sup> qui profitent des aides de l'État sans rien donner en retour. Alors que la dépendance privée vis-à-vis des maris était presque souhaitée, la dépendance des femmes vis-à-vis des fonds publics était stigmatisée. L'impératif néoconservateur (ainsi que néolibéral) de se rendre « indépendant et autosuffisant » par rapport aux subventions passe par l'autonomisation des hommes, contraints de travailler, mais est nié quand il s'agit des femmes.

En demandant ce qu'une société capitaliste libérale peut faire pour s'immuniser contre les critiques anticapitalistes, Kristol identifie comme solution possible des mesures de protection sociale qui maintiennent un degré maximal de liberté individuelle. Pour contenir le conflit, la demande de protection sociale peut être satisfaite par « un mélange de régimes d'assurance volontaires et obligatoires » - assurance vieillesse, assurance invalidité, assurance chômage, assurance médicale - compatibles avec une société libérale-capitaliste<sup>1701</sup>. Le « *welfare* conservateur » proposé par Kristol, en effet, ne contredit pas les principes du marché, ne produit pas de dépendance, mais encourage l'autonomie et la capacité d'investir en sauvegardant une part des liquidités disponibles pour chacun. Chacun peut ainsi investir dans sa propre assurance sociale en faisant déduire des impôts la part investie. Le *welfare* conservateur, contrairement au modèle Johnsonien, ne menace pas la famille patriarcale : il préserve sa fonction en tant que structure qui assure de manière privée la reproduction matérielle des individus et les positions sexuelles qu'ils occupent dans la société. Comme nous l'avons vu jusqu'à là, en effet, malgré les critiques de l'économisme adressées à Hayek et Friedman, en réalité, même Kristol finit par soutenir un modèle de *welfare* et un concept de « justice sociale » entièrement subordonnés au marché et à sa logique. Le *welfare* doit corroborer les vertus conservatrices de chaque individu et lui apprendre à épargner, à investir, à produire ; la justice sociale est définie par la productivité de chaque individu : on reçoit la récompense du profit généré sur le marché.

<sup>1697</sup> I. Kristol, *About Equality*, cit., p. 180.

<sup>1698</sup> I. Kristol, *Life Without Father*, dans Id., *Neconservatism*, cit., pp. 67-71, p. 68.

<sup>1699</sup> I. Kristol, *The Poverty of Redistribution*, in Id., *Two Cheers for Capitalism*, cit., pp. 239-243, p. 242.

<sup>1700</sup> N. Fraser, L. Gordon, *A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the US Welfare State*, in *Fortunes of Feminism*, Brooklyn, NY, Verso Books, 2013, pp. 83 -110, p. 103.

<sup>1701</sup> Ibid. p. 308.

## 9. La vertu républicaine et les limites de la démocratie

Face aux nouvelles expériences de démocratie participative et directe sur les campus universitaires et à la critique de sa version représentative, Kristol dénonce un processus de transformation idéologique du concept de démocratie, qui s'est réduit à une « foi », c'est-à-dire une attente de libération prête à violer toute contrainte sociale. Une foi aveugle dans la démocratie permettrait, selon Kristol, de supprimer les précautions auxiliaires et les infrastructures juridiques conçues pendant la *founding era*, tout en ignorant les problèmes qu'elle génère systématiquement. Afin de réaffirmer les vertus conservatrices, l'éthique du travail et la philosophie des limites que l'esprit démocratique contemporain tend à effacer, Kristol les justifie en trouvant leur origine politique dans une conception historique différente de la démocratie. À cette fin, il propose une relecture de la Révolution américaine et présente la pensée politique des Pères fondateurs et les *Federalist Papers* comme les prémisses théorico-politiques de la démocratie républicaine qui devrait soutenir la société de marché d'aujourd'hui. En reconstituant les sources du modèle démocratique qu'il entend restaurer, Kristol reprend la distinction arendtienne entre les révolutions américaine et française, définissant la première comme une « révolution », la seconde comme une « rébellion ». L'esprit de rébellion, selon Kristol, est un rejet désespéré de l'existant et une aspiration désespérée à une utopie, animée par un élan aveugle qui balaie tout ce qui existait auparavant. Au contraire, la révolution est un « phénomène politique » qui vise à corriger l'organisation de la société. La révolution américaine était, selon Kristol, une révolution ordonnée et réfléchie : l'enthousiasme était tempéré par la prudence, par des calculs minutieux des moyens et des fins<sup>1702</sup>.

La Révolution et la Déclaration d'indépendance ont été, pour Kristol comme pour les conservateurs américains, un moment clé de l'histoire du pays car elles ont affirmé une forme républicaine de gouvernement. Le peuple était donc éduqué à s'autogouverner à travers les « vertus républicaines traditionnelles de maîtrise de soi, d'autonomie et de souci désintéressé du bien public »<sup>1703</sup>. Pour jouir des fruits de l'autonomie, il est nécessaire que la « masse », c'est-à-dire un ensemble d'individus dépourvus de pouvoir et soumis au contrôle de quelques-uns, se transforme en « peuple ». Si la Déclaration « marque l'apparition sur la scène politique du peuple souverain »<sup>1704</sup>, ce peuple est qualifié par Kristol de communauté de citoyens partageant des coutumes<sup>1705</sup>. Un peuple pacifié, donc, et rendu cohérent dans ses pratiques sociales par un projet de valeurs partagées, à savoir le projet républicain. La *founding era* constitue, dans une certaine mesure, un modèle normatif de la « communauté politique originelle »<sup>1706</sup> dans lequel les tensions de la société ne sont pas destructrices, mais rivalisent dans un équilibre coopératif qui rend possible la société commerciale. Restaurer la tradition politique américaine « du Mayflower à la Déclaration d'indépendance et à la Constitution » n'est pas pour Kristol un simple acte nostalgique de restauration du passé, mais plutôt un geste à placer dans la « guerre des idéologies du XXe siècle »<sup>1707</sup>. Face à la démocratie directe agitée par les étudiants, au relativisme des valeurs et à la contestation des institutions libérales, la référence aux *Pères fondateurs* montre que seul un « peuple discipliné peut créer une communauté politique dans

---

<sup>1702</sup> Ibid., 85.

<sup>1703</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 81.

<sup>1704</sup> T. Bonazzi, *La rivoluzione americana*, Bologna, Il Mulino, 2018, p. 79.

<sup>1705</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 89.

<sup>1706</sup> A. K. Nardini, *Il neoconservatorismo americano*, cit., p. 140.

<sup>1707</sup> I. Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution*, cit., p. 89.

laquelle la liberté ordonnée favorisera à la fois la prospérité économique et la participation politique »<sup>1708</sup>. Le paradigme fourni par la fondation américaine permet à Kristol de définir une différence - valable pour la politique contemporaine - entre démocratie et république. La démocratie, avec sa « permissivité » constitutive, transforme les hommes et les femmes en « consommateurs » en les appelant à participer à la création de biens publics par la consommation. La démocratie promet l'égalité, même au-dessus de la liberté. Au contraire, l'égalité protégée par la république est l'égalité formelle devant la loi, pas l'égalité des conditions car les talents, les mérites, la chance établissent légitimement des asymétries au sein de la société. La république gouverne par le « consentement rationnel » du peuple, et non par la volonté du peuple. Dans une république, il n'y a pas de démagogues, mais seulement « des hommes d'État, des hommes sobres et réfléchis, engagés dans un échange constant avec les citoyens »<sup>1709</sup>. Les hiérarchies ne sont pas naturelles, mais découlent de la capacité à commercialiser ses talents. Nier la légitimité de ces inégalités impliquerait un déni de la liberté, qui est garantie par une croissance économique régie par le marché.

Bien que les sources et les traditions théoriques de référence soient différentes - pour Hayek le constitutionnalisme et pour Kristol le républicanisme - il émerge dans les deux cas une tension visant à limiter les formes de participation démocratique. Les deux traditions sont utilisées pour éduquer les individus à respecter dans un cas les normes, dans l'autre les vertus républicaines, au sein et non contre l'ordre sociétal.

En conclusion, on a vu dans ce chapitre comment le néo-conservatisme est apparu dans les années 1960 aux États-Unis en réaction à l'attaque subie par les institutions chargées de sauvegarder l'ordre du marché. Bien que Kristol prenne soin de se différencier du néolibéralisme, le caractère (neo) conservateur de sa pensée a montré une proximité politique substantielle avec ce que nous avons appelé le « noyau conservateur » de la doctrine néolibérale, clairement discerné dans la pensée de Röpke et Hayek. L'éthique que Kristol entend restaurer reste, en effet, attachée aux vertus « bourgeoises » issues du marché, qui demeure le centre de gravité de l'ordre social et le but ultime des valeurs morales invoquées. Tout en critiquant la lecture économiste de Hayek de la justice sociale et du *welfare*, Kristol finit également par subordonner ces deux éléments à la dynamique et aux exigences du marché. Autour de la réactivation de l'institution patriarcale de la famille a été identifié le point de plus grande convergence entre les deux doctrines, qui ne veulent pas laisser le féminisme dissoudre l'institution sociétale et économique la plus importante pour le fonctionnement du marché. Enfin, la réinterprétation du concept de démocratie par Kristol, même si elle fait appel à des sources et des traditions spécifiquement américaines, s'accorde avec l'intention néolibérale de limiter, ou plutôt d'obstruer, les espaces et les instruments disponibles pour le renversement collectif de l'ordre établi.

Ainsi, tout en maintenant les différences entre les deux doctrines – notamment en soulignant leur insertion dans des traditions conceptuelles et des débats intellectuels qui ne coïncident pas toujours, –, il a été possible ici d'esquisser un « moment » distinct, dialoguant et partiellement intégré dans le développement à l'échelle mondiale de la doctrine néolibérale. Dans ce cadre, cette surplus conservateur revendiquée par Kristol, se présente comme une arme dans la bataille idéologique pour affirmer et rendre incontestable l'ordre du marché.

---

<sup>1708</sup> Ibid.

<sup>1709</sup> Ibid.

## Chapitre 4

### Le néolibéralisme à l'épreuve de la dictature argentine. Alvaro Alsogaray, José Alfredo Martínez de Hoz et Ricardo Zinn

Plusieurs chercheurs situent les premières réformes structurelles néolibérales en Argentine pendant la dernière dictature (1976-1983)<sup>1710</sup>. Indépendamment des politiques économiques mises en œuvre (qui se sont en fait révélées être, comme nous le verrons, un « mélange de recettes néolibérales, conservatrices et étatistes »<sup>1711</sup>), la rencontre théorique et institutionnelle entre le néolibéralisme et la dictature en Argentine - beaucoup moins étudiée que dans le cas chilien - a motivé l'analyse génétique de l'affirmation de la doctrine néolibérale dans ce pays. Interprétée comme un levier de la reproduction sociale de l'ordre néolibéral, la dictature pose en fait deux ordres de problèmes. La première concerne ce que Thomas Biebricher a appelé la « problématique néolibérale »<sup>1712</sup>, c'est-à-dire les conditions politiques et sociales du fonctionnement du marché, dont la dictature montre à la fois l'absence d'autosuffisance dans sa propre régulation et la nécessité d'un soutien politique pour faire respecter son ordre. La seconde pose, au contraire, une question fondamentale sur la façon dont le concept néolibéral de liberté est conçu et transformé. L'articulation argentine entre le néolibéralisme et l'autoritarisme dictatorial trouve, en effet, dans l'institutionnalisation de la violence le point aveugle contre lequel s'effondre la liberté individuelle, fondement tout l'ordre néolibéral.

Le néolibéralisme a commencé à se diffuser dans le pays avant la dernière dictature. Les idées de Mises et Hayek ont été introduites en Argentine dès les années 1940 par Federico Pinedo, un intellectuel issu des élites du pays qui était entré en contact avec eux lors d'un voyage de jeunesse en Europe. C'est à partir de l'époque de la *Revolución Libertadora*, le coup d'État mené par le général Aramburu en 1955 pour destituer Juan Domingo Perón, que les œuvres de certains théoriciens européens du néolibéralisme ont commencé à être traduites, que les premiers *think tanks* ont été créés et qu'un certain nombre de volumes et d'articles écrits par des intellectuels néolibéraux argentins ont été publiés. En 1957, est créé le Foro de la Libera Empresa, qui invite Wilhelm Röpke et Albert Hunold dans le pays pour exposer leur doctrine. Une autre institution qui a œuvré à la diffusion de la pensée de l'école autrichienne en Argentine est le Centro de Difusión de la Economía Libre (CDEL). En 1965, Álvaro Alsogaray fonde l'Institut de l'économie sociale de marché, dont Ludwig Erhard et Jacques Rueff sont membres honoraires. Entre le milieu des années 1950 et le début des années 1970, la doctrine néolibérale s'est donc répandue dans des niches liées aux centres de pouvoir et de formation économique. Il conserve un caractère polémique qui prétend d'opposer l'économie de marché et les hiérarchies subverties par le péronisme, au socialisme, au protectionnisme économique, à la planification et à l'interventionnisme de l'État<sup>1713</sup>. Ce chapitre vise à étudier la naissance et le développement du néolibéralisme en Argentine entre la *Revolución Libertadora* et la dernière dictature, c'est-à-dire pendant la période où la doctrine néolibérale a pris forme, sans pour autant être une politique gouvernementale hégémonique.

---

<sup>1710</sup> J. Schvarzer, *La política económica de Martínez de Hoz*, Buenos Aires, Ediciones Hyspamérica, 1986 ; E. Basualdo, *Estudios de historia económica Argentina desde mediados del Siglo XX a la actualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006 ; D. Azpiazu, M. Schorr, *Hecho en Argentina. Industria y economía, 1976-2007*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

<sup>1711</sup> M. Novaro, *La dittatura argentina (1976-1983)*, Rome, Carrocci, 2015, p. 26.

<sup>1712</sup> T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, cit., p. 2.

<sup>1713</sup> V. Haidar, ¿Gobernar a través de la libertad ? *Escrutando las heterogeneidades de la gubernamentalidad neoliberal en los discursos de Álvaro Alsogaray (Argentina, 1955-1973)*, in *Contracorriente*, vol. 12. n° 2, hiver 2015, p. 1-41, p. 11.

## 1. Les spécificités du néolibéralisme argentin

Étudier la genèse et l'affirmation du néolibéralisme en Argentine nécessite, tout d'abord, d'en saisir les spécificités. En premier lieu, il faut donc noter que la bataille idéologique mondiale, inaugurée par Hayek en 1944 avec *The Road to Serfdom* et dirigée, en Europe, contre le socialisme et l'État-providence, aux États-Unis contre le *liberalism* et la *New Left*, a ici pour principale cible polémique le péronisme (ou justicialisme) et le *desarrollismo* (développementisme). Tous les deux sont considérés, en raison de leur dirigisme et de leur étatisme, en tant qu'antichambre du totalitarisme et classés dans la catégorie péjorative de « populisme ». Une deuxième particularité importante du néolibéralisme argentin est sa relation inséparable, au moins à ses origines, avec le libéral-conservatisme caractéristique de l'histoire politique locale et avec le passé glorieux de l'Argentine dans les années 1880. Le libéral-conservatisme se distingue du conservatisme par l'absence d'une perspective organiciste ou théologique sur la nation. Elle se fonde au contraire sur l'idéologie libérale classique et sur l'idée que la société est composée d'individus dotés de droits (avant tout, le droit à la propriété privée), non pas disposés selon une hiérarchie statique ou naturelle, mais coordonnés par des échanges volontaires, c'est-à-dire par le marché<sup>1714</sup>. Juan Bautista Alberdi est le principal inspirateur de la Constitution de 1853 (fortement influencée par la Constitution des États-Unis) et le théoricien le plus systématique du libéralisme en Argentine. Dans le républicanisme des pères fondateurs de l'Argentine, ce qu'on appelle la « *generación del '80* », le gouvernement républicain est identifié à l'État de droit et à la division des pouvoirs. Il s'agit d'un républicanisme tout à fait compatible avec le libéralisme, porteur d'une liberté négative comprise non pas tant comme la non-ingérence, mais comme l'indépendance à l'égard du pouvoir arbitraire. La référence au libéral-conservatisme<sup>1715</sup> de la *generación del '80* par les intellectuels néolibéraux est souvent utilisée pour souligner la nécessité de restaurer la Constitution de 1853, avant les amendements de Perón, qui imposait des limites claires au gouvernement démocratique et encourageait la liberté de commerce et d'entreprise. Le lien avec le libéral-conservatisme est donc en partie génétique (c'est de cette tradition intellectuelle que sont issus les néolibéraux traditionnels argentins), en partie stratégique (la référence à l'« âge d'or » dans lequel il s'est affirmé est utilisée pour contraster les « déviations » péronistes et restaurer cette doctrine, avec les modifications indiquées par le « libéralisme moderne », c'est-à-dire le néolibéralisme européen).

Un troisième élément qui doit être pris en compte dans l'analyse de la doctrine néolibérale en Argentine est l'instabilité institutionnelle spécifique produite par les interventions militaires. De 1930 à 1976, il y a eu, en fait, six coups d'État successifs. Contrairement aux théoriciens européens comme Hayek, qui considèrent le régime dictatorial comme une exception temporaire et concernant des cas extrêmes (et pour la plupart non occidentaux), en Argentine, le phénomène dictatorial pose un problème incontournable pour le néolibéralisme, à savoir celui de l'articulation d'un « système basé sur la liberté » qui s'identifie aux concepts de progrès, de développement, de démocratie et de droits, avec un ordre qui nie la liberté à la racine et qui, par conséquent, inverse le sens des institutions qui la régulent. La centralité assumée par la solution dictatoriale est également donnée par un quatrième

---

<sup>1714</sup> S. D. Morresi, M. Vicente, *Los rostros del liberalismo-conservador : polémicas en torno de la gestión de Martínez de Hoz en el Ministerio de la Economía procesista*, in D. Lvovich (ed.), *Políticas públicas, tradiciones políticas y sociabilidades entre 1960 y 1980. Desafíos en el abordaje del pasado reciente en la Argentina*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020, pp. 171-204, p. 174.

<sup>1715</sup>

élément distinctif de la doctrine néolibérale argentine, à savoir la nature “ hybride “ de ses théoriciens, qui ne sont jamais de simples intellectuels, mais aussi des fonctionnaires de l'État, des économistes, des banquiers, des entrepreneurs, qui se mesurent quotidiennement aux problèmes auxquels leur doctrine tente d'apporter une réponse. Le résultat est donc une théorie au caractère éminemment pragmatique, visant immédiatement à interpréter les phénomènes politiques et économiques de l'histoire argentine et à lui donner une direction.

## **2. Le néolibéralisme orthodoxe. Álvaro Alsogaray et l'économie sociale de marché entre démocratie forte et dictature**

Álvaro Alsogaray constitue une figure incontournable pour retracer la genèse et le développement de la doctrine néolibérale en Argentine. C'est un intellectuel et un homme politique qui traverse l'histoire politique de l'Argentine depuis les débuts du péronisme (1943-1955) jusqu'au gouvernement néolibéral de Carlos Menem (1989-1999) avec pour objectif inébranlable d'orienter la société et l'économie du pays selon les principes de la théorie néolibérale. Alsogaray est l'un des principaux spécialistes argentins des théoriciens néolibéraux européens et est pris ici comme l'exemple le plus significatif de la première forme de néolibéralisme analysée : le « néolibéralisme orthodoxe », défini comme tel non seulement parce qu'il est le plus proche des modèles théoriques occidentaux qu'il utilise comme référence, mais aussi parce que c'est celui qui est le moins transformé par la rencontre avec d'autres doctrines, comme le nationalisme, l'étatisme militaire ou le conservatisme.

La lecture de *The Road to Serfdom* et la critique de Mises de l'État collectiviste guident Alsogaray dans son opposition acharnée au dirigisme et à la planification péroniste. Alsogaray est un fervent admirateur du « miracle allemand » et de son architecte, Ludwig Erhard, mais il s'inspire également à d'autres théoriciens de l'ordolibéralisme allemand, notamment Wilhelm Röpke et Alfred Müller Armack. C'est toutefois dans l'économiste néolibéral français Jacques Rueff qu'il reconnaît la principale influence sur ses positions économiques et politiques.

### **2.1. La menace totalitaire et la peur des masses : péronisme et *désarrollismo* dans la lecture d'Alsogaray**

Dans son dernier texte, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, Alsogaray affirme que la lecture du plus célèbre ouvrage de Hayek, *The Road to Serfdom*, lui avait offert, en 1945, une clé fondamentale pour saisir les risques politiques que courait l'Argentine et pour définir le régime économique et social qui permettrait de les contenir. Si Hayek avait été le premier à mettre en garde contre le risque totalitaire, le même avertissement a été lancé en Argentine par Röpke. Invité en 1960 à donner une série de cinq conférences, il avait commencé ses interventions par une attaque de l'économie collectiviste et les avait conclues par un appel à se préparer à la défense du « monde libre »<sup>1716</sup>. Dans cette perspective, Alsogaray identifie dans l'histoire de l'Argentine un processus involutif qui a conduit de l'apogée du libéralisme, atteint entre 1853 et la promulgation de la Constitution, à l'instauration du gouvernement de Juan Domingo Perón en 1946, du, c'est-à-dire un régime qui « en plus de dix ans a conduit au totalitarisme »<sup>1717</sup>. Reprenant les arguments hayekiens, Alsogaray considère que le socialisme, le communisme, ainsi que le péronisme, à cause de leur organisation

---

<sup>1716</sup> W. Röpke, *Economía libre en una sociedad libre*, Buenos Aires, Foro de la Libre Empresa, 1960.

<sup>1717</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, Planeta, Buenos Aires, 1993, p. 10.



économique étatique, dirigiste et planificatrice, constituent des régimes totalitaires qui privent les individus de leur libre initiative.

Le coup d'État réalisé en 1943 par divers groupes militaires a porté le colonel Perón à la tête du ministère du travail, qui a pris une série de mesures - augmentation des salaires, syndicalisation généralisée, conventions collectives, pensions, compensations - visant à prévenir le conflit de classe, à impliquer les syndicats, à intégrer la classe ouvrière dans une relation harmonieuse avec le patronat qui garantirait une augmentation de la production et de la consommation. Élu en 1945, Perón a fait de l'État le principal moteur du développement économique de l'Argentine. La transformation de la base matérielle de la société et, par conséquent, des relations sociales qui la traversent, rend le péronisme et les masses qu'il mobilise dangereux aux yeux d'Alsogaray. En 1949, une réforme constitutionnelle est introduite par Perón qui modifie la version de 1853 (constamment invoquée comme modèle par les néolibéraux) permettant au président d'exercer deux mandats successifs et introduisant, avec l'article 37, les droits des travailleurs, de la famille et des personnes âgées. Lorsque Perón, après son second mandat, a été démis de ses fonctions par un coup d'État militaire, Alsogaray a salué l'autoproclamée *Revolución Libertadora* comme un acte de courage du « peuple argentin » qui a permis de « respirer » et de « restaurer la liberté » après un « régime dictatorial qui avait étouffé toutes les libertés pendant des années »<sup>1718</sup>. Pour Alsogaray, le péronisme avait en effet conduit à une « collectivisation et une massification progressive de la société »<sup>1719</sup> et était, pour cette raison, « coupable de la décadence de l'Argentine et de la détérioration matérielle et morale des conditions de vie de ses habitants »<sup>1720</sup>.

En Argentine, tout comme aux États-Unis, le plus grand danger réside, selon lui, dans les positions hybrides de ces intellectuels et politiciens qui se déclarent libéraux « lorsqu'il s'agit de la liberté de pensée et des droits des citoyens, mais qui acceptent et défendent des méthodes coercitives lorsqu'il s'agit de problèmes économiques ». Proposant un diagnostic qui combine la critique röpkienne du protagonisme des masses et la polémique hayekienne contre la social-démocratie, Alsogaray accuse ce « faux libéralisme » d'avoir légitimé de nombreux mouvements et partis politiques promoteurs de « l'inflation et de la massification technocratique de la société », c'est-à-dire « les maux de notre temps »<sup>1721</sup>. Ces courants économique-politiques « influencés par la nouvelle économie keynésienne », ainsi que le *desarrolismo*, qui exige en fait une planification globale, constituent pour l'ingénieur une troisième voie irréalisable. L'avenir de la civilisation, affirme Alsogaray en citant Rueff, « dépend de l'utilisation de la monnaie et de l'inflation »<sup>1722</sup>. L'inflation est, selon lui, toujours associée à la démagogie, à la dégradation de la société et à l'immoralité politique. Pour l'éviter il est nécessaire de ne pas se complaire dans les troisièmes voies et de poursuivre la seule alternative possible à la voie de la servitude collectiviste : une perspective libérale renouvelée.

Dans la critique de la société de masse et des pathologies qui en découlent - de l'inflation et de l'immoralité correspondante des individus paresseux et improductifs aux troubles sociaux - un trait conservateur de la pensée d'Alsogaray apparaît très clairement. Dans le rejet de la masse en tant que sujet politique, il y a, en fait, d'une part une terreur pour le type d'institutions qu'elle peut créer et pour le pouvoir qu'elle peut acquérir, et d'autre part l'incapacité de la soumettre à la discipline du marché.

---

<sup>1718</sup> Ibid., p. 29.

<sup>1719</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 66.

<sup>1720</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit. cit. p.

<sup>1721</sup> Ibid.

<sup>1722</sup> Ibid. p. 83.

## 2.2 Economie sociale de marché et évolutionnisme institutionnel : les influences de Röpke et Hayek sur la conception du marché d'Alsogaray

Le libéralisme moderne ou néolibéralisme<sup>1723</sup> proposé par Alsogaray s'inspire, surtout dans ses premiers textes - *Bases para la acción política futura* (1968) et *Política y economía en Latinoamérica* (1969) - du modèle ordolibéral, dont il reprend l'articulation entre l'économie sociale de marché et l'État fort (qu'Alsogaray traduit par « démocratie forte »). Dans la dernière phase de sa production théorique, notamment dans *Experiencias de 50 años de política y economía en Argentina*, il se rapproche plutôt de la doctrine hayekienne en ce qui concerne la conception évolutionniste de l'ordre du marché, les normes de juste conduite et la démocratie limitée. Globalement, la lecture que fait Alsogaray de l'ordre socio-économique, des institutions politiques et des fondements moraux sur lesquels repose la vie sociale a une dette intellectuelle envers Friedrich von Hayek, Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armak, Ludwig Erhard, Jacques Rueff et Luigi Einaudi. Les pivots autour desquels s'articule le plan de relance de l'économie et de la société argentines présenté par Alsogaray sont l'économie sociale de marché et la « démocratie forte ». Pour Alsogaray, « la première tâche de quiconque aspire à réaliser une véritable économie sociale de marché est de juguler l'inflation et d'imposer l'ordre sur les désordres existantes »<sup>1724</sup>. Cet ordre est assuré, avant tout, par « l'application, aussi rigoureuse que possible, des mécanismes du marché ». Pour que le marché fonctionne efficacement, il est nécessaire de garantir le « droit naturel » de la propriété privée, la stabilité de la monnaie, la concurrence et la prévention de l'inflation. Le marché, cependant, ne se contente pas de réguler la sphère économique mais « se situe au centre de la structure sociale » et constitue une forme de « planification de la société ». En effet, il « détermine la position de chaque individu dans la société sur la base de sa capacité à satisfaire les besoins de ses membres ». L'économie sociale de marché peut être définie comme « sociale », selon Alsogaray, car elle établit un lien entre l'individu et la société de marché en lui faisant accepter l'ordre et les obligations qui en découlent et en lui garantissant certains droits en retour. Le marché est pensé par Alsogaray comme le garant d'une « solide discipline sociale » : si l'effort demandé impose « des inconvénients ou des sacrifices temporaires », ceux-ci « ne doivent absolument pas être rejetés »<sup>1725</sup> car ils sont indispensables à l'efficacité de l'ordre dans son ensemble. Toutefois, lorsque l'adaptation individuelle aux exigences du marché ne se fait pas spontanément, l'État doit intervenir. Se référant à la distinction faite par Röpke entre interventions conformes et non conformes, Alsogaray place parmi les premières celles qui visent à défendre et à consolider les lois du marché. Les interventions non conformes, en revanche, sont celles qui visent à résoudre les problèmes économiques en suspendant les lois du marché et en adoptant des mesures telles que le contrôle des prix et des salaires, les restrictions à la concurrence ou les lois sur les loyers<sup>1726</sup>. L'un des éléments qui justifie l'intervention de l'État est la nécessité d'entraver la propagation de la dissidence de masse à l'égard des politiques néolibérales et de remédier aux effets perturbateurs du marché concurrentiel. L'État doit, en ce sens, soutenir - exactement selon le modèle röpkien - « les petites et moyennes entreprises pour empêcher la massification de la société et préserver les droits individuels »<sup>1727</sup>. Il faut offrir aux masses de travailleurs insatisfaits du travail

---

<sup>1723</sup> A. C. Alsogaray, *Alsogaray, Bases para la acción política futura*, cit., p. 7.

<sup>1724</sup> Ibid., cit., p. 26.

<sup>1725</sup> Ibid., cit., p. 25.

<sup>1726</sup> Voir P. Guido, *Coordenadas intelectuales de Álvaro Alsogaray*, in « Procesos de Mercado : Revista Europea de Economía Política », Vol. VIII, No. 1, 2011, pp. 209-252.

<sup>1727</sup> Ibid. p. 41.

dans les grandes industries le modèle de la petite propriété et de la communauté, garantissant des relations familiales qui donnent aux individus une stabilité dans un ordre traditionnel. En ce sens, pour Alsogaray, il faut défendre le principe de « subsidiarité », selon lequel il faut promouvoir la centralité des « organisations intermédiaires », en leur assignant la tâche de pourvoir au bien-être des individus. Alsogaray, spécialiste de Röpke, va jusqu'à souligner dans son dernier texte la compatibilité de la doctrine néolibérale avec la doctrine sociale de l'Église catholique, en affirmant qu'en aucun cas le libéralisme qu'il défend ne soutient une « position anticléricale, antireligieuse et anti-traditionnelle »<sup>1728</sup>. La reprise fidèle de la doctrine ordolibérale de l'économie sociale de marché et de la lecture correspondante de l'État est substituée dans le dernier texte d'Alsogaray par la théorie institutionnelle évolutionniste et anti-constructiviste de Hayek. L'économie de marché est, en effet, un mécanisme qui s'est configuré spontanément « dans la progression des sociétés humaines vers des ordres toujours plus étendus »<sup>1729</sup> et c'est précisément en tant que formation spontanée qu'elle ne peut être modifiée. Le noyau conservateur de la pensée néo-libérale d'Alsogaray peut être saisi dans son opposition à la société de masse moralement dégradée menée par les leaders populistes, à laquelle il oppose une société régulée par le marché, mais amalgamée par des structures intermédiaires et communautaires qui en lissent les effets et modèrent l'insatisfaction de ses membres. La proximité avec la doctrine sociale de l'Église est due à la reconnaissance commune de la nécessité de combiner l'économie de marché avec un cadre juridique, moral et spirituel qui renforce le lien entre les individus et la société de marché, facilitant l'acceptation des charges qui en découlent. Si le rôle central de l'État dans la fourniture et la protection de l'infrastructure et des mécanismes du marché semble diminuer progressivement, ce qui ne diminue en rien et tend même à s'exacerber, c'est le caractère politiquement autoritaire de l'État lui-même.

### 2.3. Démocratie forte et dictature

Un pilier fondamental de l'économie sociale de marché et un instrument central pour gouverner l'insubordination sociale est pour Alsogaray, comme pour les ordolibéraux, la « démocratie forte ». Cette dernière est une démocratie capable d'imposer des limites tant à l'action du gouvernement qu'à celle des masses. Elle doit « garantir, dans la mesure du possible, la stabilité politique et les principes d'ordre, de hiérarchie, d'autorité, de décision et d'exécutabilité »<sup>1730</sup>. Bien que, par conséquent, les hiérarchies – comme il le précise en établissant une distinction avec le conservatisme – ne doivent pas être fixes ou naturalisées, une démocratie efficace doit être capable de maintenir un ordre hiérarchique dans lequel l'autorité est respectée. Pour l'ingénieur, en outre, les syndicats constituent un obstacle majeur au fonctionnement de la concurrence en tant que dispositifs de défense des « intérêts sectoriels qui recherchent de manière coercitive des profits indus au détriment du bien-être général »<sup>1731</sup>. Le problème politique posé par les syndicats au cours de ces années exige de repenser globalement les mécanismes institutionnels. Il faut, en effet, contenir non seulement l'action des travailleurs organisés, mais surtout la « démagogie » de l'État, en fixant des limites aux concessions qu'il peut faire. La démocratie démagogique doit donc être opposée, selon le paradigme libéral-conservateur adopté par Alsogaray, à la démocratie représentative, libérale et républicaine, pilier de la tradition occidentale et chrétienne. L'objectif à atteindre, dans ce sens, « ne peut être que le retour

---

<sup>1728</sup> A. C. Alsogaray, *Experiencias de 50 años de política y economía argentina*, cit. p. 265.

<sup>1729</sup> Ibid., cit. p. 263.

<sup>1730</sup> A. C. Alsogaray, *Política y economía en Latinoamérica*, cit., p. 23.

<sup>1731</sup> A. C. Alsogaray, *Alsogaray, Bases para la acción política futura*, cit., p. 73.

à un régime démocratique compatible avec les pratiques civiques traditionnelles et la constitution nationale » de 1853 . La référence à la constitution « originelle » du pays sert à établir un modèle démocratique, validé par la tradition, capable de limiter la participation et les revendications des masses et, par conséquent, de préserver l'ordre social sur une base stable. La dictature est délégitimée par Alsogaray lorsqu'elle est comprise comme une hypertrophie législative qui vise à planifier et réglementer toutes les sphères de la vie (comme cela est imputé au régime socialiste), ou lorsque la « planification et l'autoritarisme » des « dictatures nationalistes de droite » finissent par maintenir « des formes conservatrices de monopole avec des préjugés nationalistes d'autarcie économique et des programmes de développement financés par l'inflation »<sup>1732</sup> . La dictature est donc sévèrement critiquée lorsqu'elle implique la centralisation du pouvoir économique, mais elle est autorisée lorsque la capacité démocratique à garantir le respect des principes d'« ordre, de hiérarchie et d'autorité » est compromis. La référence à la République romaine où la dictature était une magistrature extraordinaire, mais prévue par le système constitutionnel, permet de distinguer la dictature invoquée, inscrite dans un cadre qui la contemple et la justifie, de la dictature totalitaire et démagogique péroniste. Dans les mêmes termes que Hayek (dont l'influence est évidente ici), la dictature, sous une forme transitoire et exceptionnaliste, est justifiée afin d'imposer l'ordre du marché. Malgré la tentative de constitutionnalisation de la dictature, puisqu'il s'agit d'un « commandement politique direct, exercé en dehors du cadre des règlements ou des garanties légales »<sup>1733</sup> , la contradiction avec les fondements de la démocratie libérale, représentative et républicaine défendue par Alsogaray reste évidente. L'admission théorique de l'exception dictatoriale se reflète dans la justification par Alsogaray du coup d'État de 1955, du coup d'État des Forces armées de 1966 et des actions brutalement répressives de ces dernières pendant la dictature de Videla. Bien que Alsogaray semble avoir été considéré par la junta militaire de la dernière dictature comme l'un des possibles ministres de l'économie, sa position par rapport au dernier régime civico-militaire est controversée. Malgré les hésitations, une fois le coup d'État réalisé, Alsogaray déclare qu'il s'agissait « d'un saut dans le vide, face auquel il n'y a plus rien à faire que de tirer le meilleur parti de l'expérience »<sup>1734</sup> . Là encore, la dictature doit être l'occasion d'appliquer, sans ambages, l'économie de marché, sous le signe de l'austérité et de la réduction des dépenses publiques. Alors qu'initialement Alsogaray reconnaissait dans les premières mesures du Ministre de l'économie, Martínez de Hoz, « une solution libérale basée sur l'économie de marché », peu à peu Alsogaray a commencé à faire des critiques<sup>1735</sup> , prévoyant une crise causée par l'interventionnisme économique. L'opportunité qui s'était ouverte le 24 mars 1976 pour mettre en œuvre les réformes fondamentales que le pays attendait a été gâchée, selon Alsogaray, au profit de la réintroduction d'un système étatiste. S'il est très critique à l'égard du plan économique mis en œuvre par Martínez de Hoz, allant jusqu'à nier qu'il s'agissait d'un projet libéral, il exprime son soutien, avant et pendant le *Proceso de Reorganización Nacional*, à la soi-disant « lutte antisubversive » menée par les Forces armées. Bien que les Forces armées aient commis des erreurs - tout d'abord en ne prévoyant pas la gravité de l'agitation sociale et en se retrouvant ainsi à recourir à une violence brutale et désorganisée - il est nécessaire pour Alsogaray de les reconnaître publiquement comme une institution fondamentale pour protéger le pays contre la menace constante que représente la gauche

<sup>1732</sup> A. C. Alsogaray, *Alsogaray, Bases para la acción política futura*, cit., p. 55.

<sup>1733</sup> M. L. Lanzillo, entry *Dictatorship*, in C. Galli, R. Esposito (eds.), *Encyclopédie de la pensée politique*, cit. p. 236.

<sup>1734</sup> Ibid. p. 95.

<sup>1735</sup> Pour une analyse de la critique par Alsogaray et d'autres néolibéraux de la gestion économique du PRN par Martínez de Hoz, voir : M. A. Vicente, « ¿TÚ TAMBIÉN, BRUTO ? ». *Críticas liberales a un modelo liberal : el plan de Martínez de Hoz según Alsogaray, Benegas Lynch y García Belsunce en La Prensa (1976-1981)*, in 'Questión', vol. 1, no. 32, 2011, pp.1-14.

totalitaire. Il faut faire comprendre qu'entre 1976 et 1983, ils avaient généralement agi correctement, dans un cadre constitutionnel, même si certains de leurs membres avaient commis des crimes contre l'humanité. L'admission de l'exception dictatoriale comme instrument "constitutionnalisé" de l'ordre néolibéral montre l'insuffisance disciplinaire de la démocratie limitée et du marché. La *guerra sucia*, et plus généralement la dictature, est, à la différence du régime totalitaire, une réponse constitutionnellement légitimée et politiquement justifiée car elle vise à éliminer la violence politique qui fait obstacle à l'ordre qu'elle cherche à rétablir. Pour l'État et les forces armées, un « droit à la violence » est donc revendiqué<sup>1736</sup> afin de sauvegarder l'immunité collective contre le germe de la subversion et d'affirmer en même temps un ordre économique et politique précis.

### **3. Le néolibéralisme pragmatique. Martínez de Hoz, la financiarisation de l'économie et la négociation avec les militaires**

L'analyse de la pensée de José Alfredo Martínez de Hoz, Ministre de l'économie du régime dictatorial de Videla, nous permet d'identifier un deuxième type de discours néolibéral circulant en Argentine dans les années 1970, que l'on peut qualifier de « néolibéralisme pragmatique ». Le caractère « pragmatique » est donné par le ciblage immédiat des politiques gouvernementales, mais aussi par l'utilisation stratégique du pouvoir disciplinaire par le régime dictatorial, qui détermine sa disposition à adopter une approche graduelle de la transformation néolibérale de l'économie du pays. L'examen des principes théoriques à la base des politiques mises en œuvre ultérieurement par Martínez de Hoz nous permet donc de comprendre comment le néolibéralisme argentin s'est effectivement mesuré à l'hypothèse dictatoriale et comment il a modifié certains traits « néolibéraux orthodoxes ».

L'*equipo económico* qui forme le Ministère de l'économie sous la direction de Martínez de Hoz est composé d'intellectuels néolibéraux « traditionnels » et de « technocrates », c'est-à-dire de jeunes économistes souvent formés dans les universités américaines de Harvard, Chicago ou MIT. La convergence au sein du régime des économistes néolibéraux et militaires, qui suivent traditions politiques et économiques très différentes, est due à un besoin commun de rétablir l'ordre et d'utiliser un État autoritaire à cette fin. Pour Martínez de Hoz, l'ordre est produit par la réorganisation du système économique à travers les mécanismes qui régulent le marché, c'est-à-dire la concurrence et les prix. Pour produire l'adaptation des individus à cet ordre et, donc, pour inciter à l'effort, à l'initiative, à l'investissement et à la consommation, il est nécessaire de stimuler la liberté individuelle tout en la régulant. La liberté d'entreprendre promue par le marché doit, pour Martínez de Hoz, se faire de manière responsable et dans le respect de la « structure sociale hiérarchique ». Dans le cas des militaires également, l'ordre implique une structure hiérarchique, établie toutefois par un mandat autoritaire de répression de toute forme de dissidence. Dans les deux cas, la production de l'ordre exige la suppression des sujets collectifs et l'imposition d'une discipline individuelle. Ce que montre la doctrine de Martínez de Hoz, c'est que pour que l'ordre marchand s'impose au système péroniste, les privatisations, la décentralisation de l'État, la modernisation du secteur public ne suffisent pas. Ce qu'il faut, au contraire, c'est un supplément d'autorité qui rende incontestables cet ordre et les « sacrifices » qu'il exige. Si les concepts conservateurs comme l'ordre, la responsabilité, la hiérarchie et la discipline sont pour Martínez de Hoz complémentaires à la liberté promise par le marché, l'autoritarisme est ce qui garantit leur réalisation. Le pragmatisme néolibéral de Martínez de Hoz montre, d'une part, le manque d'autosuffisance du marché pour reproduire son propre ordre et la

---

<sup>1736</sup> F. Tomasello, *La violenza. Saggio sulle frontiere del politico*, Rome, Manifestolibri, 2015, p. 15.

nécessité conséquente d'une infrastructure coercitive, et d'autre part, l'acceptation d'opérations, voulues par les militaires, qui retardent ou entravent son propre développement.

Dans *Bases para una Argentina moderna. 1976-80*, écrit à la fin de son mandat, Martínez de Hoz offre à la fois un compte rendu du plan économique mis en œuvre et sa justification théorique. Tout au long de l'essai de Martínez de Hoz, l'idée d'un « remède économique » qui pourrait remédier à une « crise d'une extrême gravité » grâce à une « restructuration » entraînant des transformations profondes et structurelles, est récurrente. Le nouveau modèle doit restaurer un pays en crise. De l'après-guerre à 1976, l'économie argentine a été traversée, selon le ministre de l'économie, par deux tendances principales : d'une part, la nationalisation de l'économie et des fonctions du secteur privé, et d'autre part, la fermeture du marché au commerce international motivée par une aspiration autarcique et par une industrialisation extensive conséquente. Ces tendances ont entraîné à la fois une augmentation des dépenses publiques et de l'inflation, et le blocage du mécanisme des prix. En empêchant la concurrence de fonctionner, la nationalisation et l'isolement économique ont, selon Martínez de Hoz, « entravé le processus de modernisation »<sup>1737</sup>. Pour cela, les deux piliers sur lesquels reposent les principales lignes d'action du programme économique annoncé le 2 avril 1976 sont : « la fonction subsidiaire de l'État et l'ouverture de l'économie »<sup>1738</sup>. S'y ajoutent le fédéralisme économique et politique, la libéralisation des marchés et la souveraineté des consommateurs. En d'autres termes, l'État n'est pas, pour Martínez de Hoz, un simple gardien de nuit du marché, mais a la charge de « déterminer l'orientation générale de l'économie à travers les instruments de la politique économique et financière », tout en laissant le secteur privé se charger de l'activité productive. L'orientation donnée doit être la même pour tout le pays, mais l'application doit être déléguée, afin de décentraliser la gestion de l'État, aux provinces et aux régions. Pour Martínez de Hoz, l'une des clés pour renverser le « paternalisme de l'État » est la prise en charge par les communautés du coût de la protection individuelle ou sectorielle. Selon le même principe, les entreprises d'État devraient être transférées au secteur privé et les services publics à des entités privées ou aux provinces et municipalités. Le consommateur doit bénéficier d'un système d'éducation et d'orientation qui puisse accroître sa liberté en lui permettant de prendre individuellement des décisions non seulement sur le marché, mais aussi « en matière de santé, d'éducation, d'art ». Pour parvenir à un véritable changement de mentalité, il est nécessaire, pour Martínez de Hoz, de supprimer le syndicat ou la classe ouvrière en tant que sujet collectif, et de transformer l'individu en consommateur ou en investisseur<sup>1739</sup>. Il s'agit donc de faire prendre à chacun l'habitude de l'épargne, du calcul, de la hiérarchisation et de la responsabilité dans la consommation. Réduire l'individu à un consommateur permet également de calculer, selon le paradigme monétariste, les comportements et donc de contrôler beaucoup plus les individus. L'habitude d'épargner et d'investir est également stimulée par la réforme financière promue par Martínez de Hoz et élaborée par Adolfo Diz. Associant l'ouverture commerciale à la libéralisation du marché financier et à la contraction monétaire, la réforme vise à exploiter les liquidités internationales pour attirer les capitaux dans le pays en éliminant trois problèmes caractéristiques du secteur financier argentin. En premier lieu l'absence de capitaux étrangers, deuxièmes des taux d'intérêt inférieurs au taux d'inflation fixés par l'État pour aider les entreprises et, finalement, la prédominance de la banque publique dans la définition des priorités économiques. Le régime de change connu sous le nom de « *tablita* », imposé à la fin de 1978, fixe le prix du dollar et aligne

---

<sup>1737</sup> Ibid. p. 23.

<sup>1738</sup> Ibid. p. 30.

<sup>1739</sup> D. Fridman, *La creación de los consumidores en la última dictadura argentina*, in 'Revista Apuntes de investigación del CECYP', vol. 12, no. 14, pp. 71-92, p. 82.

l'inflation locale sur l'inflation internationale par la détermination préalable de certains prix et par des incitations. Les fluctuations et les échecs financiers (fuite des capitaux, inflation persistante et dettes énormes) sont le résultat de mesures contradictoires dues à une négociation constante avec les militaires. En outre, comme Martínez de Hoz le reconnaît lui-même dans la conclusion de son livre, « les forces armées ont indiqué la nécessité d'un changement et, par leur action, ont offert la possibilité de le réaliser »<sup>1740</sup>. D'une part, l'autoritarisme devient la stratégie néolibérale<sup>1741</sup> pour imposer l'ordre, la structure hiérarchique et la responsabilité que Martínez de Hoz considère comme des conditions nécessaires à la libéralisation du marché. D'autre part, l'incontournable médiation avec les militaires, appartenant à une tradition politique nationaliste, corporatiste, étatiste et industrialiste, oblige le Ministre de l'Économie à mettre en œuvre des mesures souvent incohérentes et éloignées des principes annoncés jusqu'ici. Sans ce lien d'autorité inaliénable avec les Forces armées, il est impossible d'expliquer l'incompatibilité de certaines mesures avec les principes orthodoxes énoncés par Martínez de Hoz. Cela a conduit à la coexistence paradoxale de dures réformes du travail, du marché et des finances avec un *Ministero del Planeamiento* qui, même si juste pour une courte période (entre 1976 et 1977), a planifié un *Proyecto Nacional*, sévèrement critiqué par les néolibéraux comme Benegas Lynch et Alsogaray.

Au-delà des résultats concrets des politiques économiques mises en œuvre par Martínez de Hoz, le cadre théorique qu'il a employé nous permet d'identifier un néolibéralisme différent de celui, intransigeant, d'Alsogaray. Cette différence peut être saisie non pas dans la centralité et la fonction attribuées au marché - en fait fortement partagées - mais plutôt dans la relation avec le pouvoir institutionnel. Alsogaray reconnaît que l'économie de marché a besoin d'un État fort pour assurer son fonctionnement et admet, théoriquement et pratiquement, la possibilité d'une dictature de commissaires pour l'imposer. Il pense cependant l'État autoritaire comme un levier au service du marché et le délégitime lorsque le marché même cesse d'être son principe directeur. Martínez de Hoz teste son projet de transformation néolibérale de l'économie argentine dans le cadre institutionnel dictatorial, considérant évidemment le pouvoir politique de ce dernier comme la condition de possibilité pour introduire ses mesures. Il s'agit donc d'un néolibéralisme pragmatique qui n'intègre pas immédiatement le conservatisme dans son discours, mais qui assume la charge de guérir les pathologies dont souffre l'économie argentine en reconnaissant la nécessité d'articuler la liberté du marché avec l'ordre, la hiérarchie, la discipline et la responsabilité. L'insuffisance de la logique de la concurrence pour y parvenir nécessite le recours stratégique à un pouvoir dictatorial qui sait supprimer les dissidences politiques et sociales. Dans ce cas, l'autoritarisme n'est pas simplement un instrument exceptionnel et transitoire, mais le cadre sans lequel le néolibéralisme argentin ne peut sortir de sa marginalité. Sans la violence il n'a pas la force nécessaire pour supplanter les paradigmes politiques opposés : le péronisme, *avant tout*, et le socialisme. Le besoin partagé de rétablir l'ordre et d'écarter la démocratie de masse de l'horizon politique explique donc le recours de Martínez de Hoz à une structure qui nécessite, parfois, de médiatiser ou de corrompre les principes qui informent son projet économique néolibéral.

### **3. L'intégration d'éléments néolibéraux par le libéral-conservatisme. Sanchez Sañudo, le Grupo Azcuéna et Ricardo Zinn**

---

<sup>1740</sup> J. A. Martínez de Hoz, *Bases para una Argentina moderna, 1976-1981*, cit., p. 244.

<sup>1741</sup> I. Bruff *The Rise of Authoritarian Neoliberalism*, in *Rethinking Marxism : A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 26, no 1, 2014, p. 113-129.

La dernière voie par laquelle le néolibéralisme s'est affirmé en Argentine dans les années 1970, en particulier pendant la dernière dictature, est le libéral-conservatisme, une catégorie utilisée par plusieurs auteurs pour définir « l'idéologie du *Proceso de Reorganización Nacional* »<sup>1742</sup>. Certaines définitions de Mariano Grondona, l'un des intellectuels libéral-conservateurs qui ont contribué à l'élaboration des fondements idéologiques du *Proceso*<sup>1743</sup>, sont emblématiques pour comprendre la nature du libéral-conservatisme. Pour Grondona, le conservatisme « ne s'oppose pas au changement », mais à sa conception « progressiste », à son avis « barbare parce qu'elle ignore les vertus et les possibilités du système qu'elle détruit ». Le conservatisme, par contre, « entend changer à partir de l'existant et non contre l'existant » et c'est pourquoi, selon lui, l'évolution « obtient de meilleurs résultats que la révolution car elle accumule les résultats de ce qui existe déjà au lieu d'effacer et de recommencer à zéro »<sup>1744</sup>.

Pour le néolibéralisme argentin, le recours à la dictature prouve la non autosuffisance du marché dans la reproduction de ses conditions politiques de développement. Pour le libéral-conservatisme, en revanche, la dictature constitue une infrastructure autoritaire qui, en vertu de sa constitutionnalisation (qui la distingue du totalitarisme et de la tyrannie), peut être pensée et légitimée non pas comme un « supplément » mais comme une partie intégrante de son système théorique. Néanmoins, tant dans le libéral-conservatisme que dans le néolibéralisme, la dictature marque une contradiction irrémédiable avec le noyau politique libéral des deux doctrines et met en lumière leurs incohérences. Or, l'élément clé qui établit la distance et la différence entre le libéral-conservatisme argentin et le néolibéralisme dans cette phase, c'est-à-dire les années 70, est que dans le premier l'économie de marché est intégrée non pas comme un catalyseur de l'organisation et de la structuration de la société, mais comme une composante nécessaire à la reconstruction de la république. La subsomption par la doctrine libérale-conservatrice de certains éléments économiques néolibéraux est pertinente ici car elle pose la question des facteurs qui rendent possible la convergence du néolibéralisme avec le conservatisme et la dictature et, par conséquent, interroge la nature politique du modèle néolibéral en question. La diffusion du libéral-conservatisme est d'ailleurs si répandue à l'époque dictatoriale qu'il serait problématique de ne pas en tenir compte dans l'analyse de la montée du néolibéralisme au cours de ces années.

L'opération d'intégration par le libéral-conservatisme des politiques néolibérales s'est déroulée selon deux trajectoires : l'une de nature constitutionnelle, particulièrement reconnaissable dans les travaux de Carlo A. Sanchez Sañudo, qui utilise l'école de Vienne pour réaffirmer l'ordre constitutionnel défini en 1853. L'autre, plus étroitement liée au moment dictatorial et visible dans le *Grupo Azcuénaga* et en particulier dans l'œuvre de Ricardo Zinn, qui reprend les éléments économiques du néolibéralisme et, en suivant la doctrine de Martínez de Hoz, légitime la limitation de l'intervention de l'État, la réaffirmation du droit à la propriété et à la liberté d'entreprise, la transformation du marché en agent de distribution des ressources et l'intensification des inégalités sociales.

---

<sup>1742</sup> Voir notamment S. D. Morresi, *El liberalismo conservador y la ideología del Proceso de Reorganización Nacional*, in « Sociohistórica / Cuadernos del CISH », no. 27, primer semestre, 2010, pp. 103-135, p. 105.

<sup>1743</sup> M. Vicente, *De la refundación al ocaso : Los intelectuales liberalconservadores ante la última dictadura*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación ; Posadas : Universidad Nacional de Misiones ; Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2015, pp. 64-65.

<sup>1744</sup> M. Grondona, *Liberales : donde estan ?* (juillet 1979), in *La construcción de la democracia*, Buenos Aires, Eudeba, 1983, pp. 348-357, p. 313.



#### 4.1. Sanchez Sañudo et le *groupe Azcuénaga*. Les usages constitutionnalistes et conservateurs du néolibéralisme

Au cours de la dernière dictature, Sanchez Sañudo n'a occupé aucune fonction et n'a pas promu explicitement les idées, les mesures et le travail de la junte. Cependant, sa contribution est pertinente car, contrairement aux autres libéral-conservateurs, il répond par le constitutionnalisme à l'exigence d'ordre posée par la dictature. En fait, son utilisation de la doctrine néolibérale, en particulier la doctrine hayekienne, a pour but d'indiquer dans la restauration de l'ordre constitutionnel défini en 1853 et confirmé par le cadre théorique du prix Nobel autrichien, l'horizon d'intervention du *Proceso*. Les articles de Sanchez Sañudo sur le quotidien *La Prensa* ont pour objectif de « récupérer et préserver la République et son gouvernement limité et de restaurer l'ordre social de liberté qui a été établi par la Constitution de 1853 »<sup>1745</sup>. Il joue spécifiquement le concept de la République contre celui de la démocratie pour éviter ses dérives socialistes ou populistes et préserver au contraire son caractère « libéral et représentatif ». En 1977, peu avant l'arrivée de Hayek à Buenos Aires, Sanchez Sañudo publie plusieurs articles qui lisent (comme l'avait déjà fait Alsogaray) *The Road to Serfdom* comme un texte qui explique les dangers vers lesquels l'Argentine se dirigeait avec le premier gouvernement péroniste et surtout avec son retour entre 1973 et 1976. La singularité de Sanchez Sañudo est de retrouver dans la Constitution de 1853 la première expression de la conception de liberté du marché et des mécanismes spontanés dans lesquels elle s'exprime, qui a été ensuite théorisée par Hayek et Mises. L'œuvre de Hayek est en fait, pour lui, « la version du 20ème siècle des idées d'Alberdi »<sup>1746</sup> et le *Sistema Económico y Rentístico* d'Alberdi ne présente aucune divergence avec la théorie subjective de la valeur, qui apparaît vingt ans plus tard avec Menger et Böhm Bawerk<sup>1747</sup>. Ainsi, de manière significative, le constitutionnalisme économique esquissé tant par les ordolibéraux que par Hayek ne représente pas, pour Sanchez Sañudo, le catalyseur de la transformation de l'ordre économique argentin, mais plutôt la simple preuve de la nécessité de restaurer un ordre qui était déjà là. Le caractère spécifiquement conservateur de cet ordre constitutionnel est démontré par la conviction de Sanchez Sañudo que le « système institutionnel de liberté » qu'il propose n'est rien d'autre que la réalisation politique d'un « idéal chrétien » car il « transfère de la sphère de la religion à celle de la politique, la liberté, la dignité humaine et l'égalité devant Dieu et la loi »<sup>1748</sup>. Le système juridique, économique et institutionnel défini par la Constitution de 1853 et validé par les théoriciens du néolibéralisme est celui qui devrait être adopté lors du dialogue politique initié par le régime dictatorial en 1980 avec les intellectuels proches du gouvernement. Dans ce cas, donc, la doctrine néo-libérale est utilisée pour son caractère constitutionnel, mais dans le seul but de rétablir un ordre désormais supprimé.

Le *Grupo Azcuénaga* est un cercle d'intellectuels, d'entrepreneurs, de banquiers et de militaires réunis depuis 1955 autour de Jaime Perriau. Le groupe, qui s'est distingué par son influence sur les idées du régime de Videla, propose dans l'ensemble la lecture « décadentiste » de l'histoire argentine des dernières décennies. S'inspirant fortement de la lecture de la société de masse d'Ortega y Gasset,

---

<sup>1745</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, Buenos Aires, Escuela de Educación Económica y Filosofía de la Libertad, 1981.

<sup>1746</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *El orden social de Alberdi y el de Hayek : sus enseñanzas actuales*, dans Id. *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit., pp. 248-250.

<sup>1747</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *Alberdi y la reorganización nacional*, dans Id. *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit. p. 316.

<sup>1748</sup> C. A. Sanchez Sañudo, *El verdadero orden social de la libertad*, dans Id. *Que es y que no es la democracia o para que la democracia no destruya la libertad*, cit. p. 29.

identifie la participation des masses à la politique comme le principal facteur de cette décadence. La vision libérale-conservatrice du groupe dénonce les effets que « le siècle de l'homme commun », c'est-à-dire de « l'homme de masse », a apporté à la société argentine, à savoir la dissolution des piliers de l'ordre social : l'individu, la liberté, la tradition et le leadership des élites. À ce modèle pathologique s'oppose une conception élitiste du progrès historique: l'élite a le pouvoir de « concevoir et diriger l'histoire » et de faire évoluer le reste de la société dans la direction prédéterminée. Ce que le groupe propose est clairement une restauration conservatrice de l'ordre social, dont les forces armées et non le marché sont responsables. Cependant, la nécessité d'éradiquer les sources du désordre social - les syndicats, la *guerilla*, le péronisme, le communisme - qui entravent ce projet de refondation conduit le groupe à identifier le besoin constitutif d'ordre du néolibéralisme et ses instruments économiques disciplinaires comme un allié fondamental. En effet, il ne s'agit pas seulement de refonder l'ethos de la société argentine, mais aussi de restructurer l'économie et ses rapports sociaux. C'est en effet au sein de ce groupe que le plan économique de Martínez de Hoz a été initialement discuté, et c'est précisément en raison de leur capacité à fragmenter, à mettre en concurrence et à responsabiliser les travailleurs que les différents *ajustes* mis en œuvre par le Ministère de l'économie ont été approuvés.

#### **4.2. Refonder la République à travers le *Proceso*. Ricardo Zinn et les contradictions du néolibéralisme autoritaire**

L'analyse de la pensée de Ricardo Zinn nous permet de profiler plus précisément la troisième modalité par laquelle le néolibéralisme s'est progressivement affirmé en Argentine, à savoir par l'absorption de certains de ses éléments économiques par la pensée libérale-conservatrice. Avec l'arrivée du régime dictatorial, l'appartenance au *grupo Azcuénaga* facilite l'entrée de Zinn au Ministère de l'Économie, où il devient conseiller de Martínez de Hoz et collabore à la mise en œuvre de son plan économique. Zinn est l'auteur d'un ouvrage programmatique, *La segunda fundación de la Republica*, publié quelques mois après le coup d'État de 1976 et lu dans tous les milieux proches du régime. Il offre une synthèse parfaite du libéral-conservatisme qui soutient le *Proceso de Reconstrucción Nacional*. Il repropose l'analyse décadentiste de l'histoire politique argentine qui a rendu le coup d'État nécessaire, situe le pays dans un conflit interne et international contre le communisme et le collectivisme, et appelle à un choix responsable entre « la liberté dans un monde occidental, chrétien et capitaliste ou l'esclavage dans un monde athée et marxiste »<sup>1749</sup>. Il invoque donc une seconde fondation de la République, après celle de 1853, accompagnée d'un nouveau processus constitutionnel et d'un nouveau gouvernement et qui, d'un point de vue politique, doit garantir la liberté politique, les droits, la justice sociale et la démocratie, et d'un point de vue économique la propriété privée, l'initiative individuelle et l'esprit d'entreprise. L'agent de cette transformation doit être le gouvernement militaire, chargé, en premier lieu, de « dépuré » le pays de la guérilla, de restaurer les valeurs chrétiennes et occidentales propres à la tradition argentine, et d'appliquer une série de mesures économiques qui modernisent le pays et suppriment les bases de la prolifération du péronisme.

Dans ce paradigme, ce que Zinn appelle le « capitalisme libéral » suit de près le néolibéralisme de Martínez de Hoz. L'esprit d'entreprise et l'initiative individuelle sont les clés du progrès, rendus possibles par le démantèlement de l'appareil bureaucratique et interventionniste de l'État, qui est

---

<sup>1749</sup> R. Zinn, *La segunda fundacion de la Republica*, Buenos Aires, Pleamar, 1976, pp. 102-103.

également contraint de devenir compétitif par l'ouverture de l'économie locale au marché mondial. Ici aussi, les individus doivent se considérer comme des consommateurs responsables et s'efforcer constamment d'améliorer leurs performances. La pensée libérale-conservatrice de Zinn est pertinente pour la définition des différentes formes sous lesquelles le néolibéralisme s'ouvre un chemin en Argentine car, sans homogénéiser les deux doctrines, elle permet de mettre en lumière les concepts qui rendent possible leur intersection stratégique.

#### **4.3. Populisme, démagogie et guerre communiste : Zinn et l'histoire de la décadence argentine**

Comme la plupart des intellectuels qui soutiennent le *Proceso*, Zinn adopte également une lecture décadentiste de l'histoire argentine de la première décennie du XXe siècle. De 1943 à 1946 commence, selon lui, l'« ère démagogique et populiste », dans laquelle le gouvernement péroniste « dilapide pendant dix ans les ressources nationales dans une orgie quotidienne de démagogie ». La « démagogie enivre le raisonnement et submerge les individus dans des émotions superficielles », transformant le peuple en une « masse abjecte »<sup>1750</sup>. Le véritable coupable de la déviation des masses, cependant, est le démagogue, que Zinn appelle un « tyran » en vertu de sa relation totalement instrumentale avec le peuple. Les effets politiques de la direction démagogique du pays sont clairement visibles en 1973, avec la succession de présidents justicialistes, de Cámpora à López Rega. Le problème fondamental relevé par Zinn est le risque de politisation des masses, rendues vulnérables par leur perte de liberté et de valeurs transcendantes et, par conséquent, facilement mobilisables. L'humanisme athée qui caractérise la société argentine de ces années-là contribue à priver les individus d'un horizon d'avenir. Le désordre interne, assuré par la société de masse et les gouvernements populistes, permet d'ignorer ou de sous-estimer la guerre menée par le communisme. La sémantique de l'urgence et de la guerre permet à Zinn de démontrer l'exigence d'une intervention militaire pour refonder un ordre et offrir une alternative au « fatalisme socialiste » et secouer une société qui se prête à « accepter docilement un avenir inexorable ».

#### **4.4. Zinn et le régime de la liberté**

Après avoir conclu son analyse de la décadence de l'Argentine et de la guerre anticommuniste à laquelle le pays est confronté, Zinn décrit le « chemin de la liberté » que le *Proceso* est chargé d'ouvrir. La nouvelle république doit être fondée sur une conception spécifique de la liberté, que Zinn dérive d'une part de l'existence de Dieu, et d'autre part ramène à la tradition libérale américaine. La liberté, dans sa forme « absolue, infinie et parfaite », est celle qui émane de l'acte inaugural de Dieu qui « comprend, veut et crée ». L'homme, par contre, est enfermé dans un corps terrestre, dans une intelligence limitée, dans une volonté claudicante et pourtant il est libre « parce qu'il participe, bien qu'imparfaitement, à l'absence absolue de nécessité qu'est Dieu »<sup>1751</sup>. La liberté d'expression, en relation avec la variable de la peur politique, est l'indicateur qui définit la différence entre démocratie et autoritarisme, liberté et manque de liberté. Curieusement, Zinn cite les « arrestations massives, la torture, les camps de concentration et la surveillance permanente des citoyens » comme les mesures arbitraires et illégales qui, dans toutes les tyrannies, empêchent toute opposition, mais sans mentionner les méthodes antissubversives employées par les forces armées. Pour Zinn, l'économie est

---

<sup>1750</sup> Ibid. p. 43.

<sup>1751</sup> R. Zinn, *La segunda fundación de la Republica*, cit., p. 160.

« la mesure et le générateur de la liberté », non seulement parce qu'elle crée des richesses matérielles, mais aussi parce qu'elle ouvre des possibilités d'initiative individuelle. Ce qui distingue une économie « capitaliste libérale » des régimes économiques dirigistes et étatistes antérieurs, c'est précisément l'espace qu'elle laisse à l'esprit d'entreprise individuel et à la propriété privée. Selon lui, *Proceso* doit considérer les entrepreneurs comme des alliés de premier ordre en raison du rôle qu'ils jouent pour assurer le bien-être du pays. Souffrant directement des effets de la récession, les entrepreneurs sont ceux qui s'engagent le plus en faveur des intérêts économiques et financiers qui font la richesse et la stabilité de la nation. Les entrepreneurs sont, en fait, un facteur de transformation fondamental pour le gouvernement militaire : ils sont les leviers qui poussent à ouvrir de nouvelles entreprises, de nouveaux marchés, mais aussi à défendre les intérêts locaux. Dans ce cadre, l'entreprise assume également un rôle pédagogique : non seulement elle crée et intègre des compétences scientifiques et de gestion, mais elle apprend aux individus à investir de manière rentable et à être plus conscients de l'importance de l'épargne. Contre le modèle du consommateur à la fois avide et inconscient, il faut valoriser un modèle du consommateur non seulement rationnel et calculateur, guidé par ses préférences subjectives et libre de toute aide publique, mais aussi responsable. L'individu ne doit donc pas seulement être réduit à un « agent investisseur atomisé »<sup>1752</sup> (un trait sans doute fondamental pour dépolitiser les individus et les intégrer au marché et à sa logique), mais aussi à une cellule d'un ordre qui ne doit pas être violé. Conformément aux deux principes fondamentaux qui régissent le *Proceso* - la réduction de l'intervention de l'État et l'ouverture de l'économie - Zinn défend une version minimale de l'État-providence et articule la « souveraineté nationale », un concept clé de l'histoire économique et politique de l'Argentine, avec la nécessité de s'intégrer au marché mondial. Le système de sécurité sociale ne doit garantir que les prestations minimales qui assurent « un revenu décent à tous ceux qui sont disposés à faire l'effort dont ils sont capables » et qui ne provoquent pas « le chômage de tous ceux qui sont aptes à travailler »<sup>1753</sup>. En outre, conclut Zinn, la concurrence internationale pose un problème fondamental pour le système de sécurité sociale argentin : sans baisse des salaires réels, il est impossible d'être compétitif à l'échelle mondiale. Si l'on veut donc éviter des réductions drastiques des salaires et des emplois, il est nécessaire, selon une logique pleinement néolibérale, de réduire les subventions publiques. La nécessité de faire partie d'un marché supranational et de recevoir le soutien économique d'institutions telles que le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale exige un changement de paradigme institutionnel : l'État ne peut plus subvenir de manière autonome aux besoins de la nation, ni déterminer de manière autonome ses politiques économiques et sociales.

#### **4.5. Constitutionnalisation de la violence et liberté à l'envers : le schéma politique et socio-économique de Zinn**

Les principes généraux sur lesquels la nouvelle république doit être fondée – la liberté individuelle, tant sous la forme de libertés civiles que de liberté économique – trouvent une place concrète dans les schémas, respectivement politique et socio-économique, que Zinn adresse au régime militaire dans la dernière partie du volume. Tout d'abord, le *Proceso* doit introduire des amendements pour renouveler la Constitution de 1853 et donc en rédiger une nouvelle. La démocratie des Pères Fondateurs prévoyait des normes morales et des règles de conduite qui étaient incapables d'avoir prise

---

<sup>1752</sup> Pour Daniel Friedman, le changement de mentalité et de type de sujet que les néolibéraux cherchent à imposer lors de la dernière dictature est l'*homo oeconomicus*, des individus rationnels et atomisés.

<sup>1753</sup> Ibid.

sur l'homme de masse et, plus encore, sur les subversifs. L'année 1976 marque un point de non-retour : « le 24 mars, le pays civilisé et éthique a triomphé sur l'anarchie et le désordre qui tentaient de prendre d'assaut la nation depuis 1945 »<sup>1754</sup>. Les auteurs du coup d'État ne doivent donc pas se limiter à « un simple acte d'arbitrage inconstitutionnel au sein de la Constitution qu'ils prétendent défendre », mais procéder à un acte fondateur. Ce que Zinn défend comme une « révolution » est, en réalité, une dictature souveraine. Contrairement à Hayek et Alsogaray, Zinn ne se contente pas de légitimer une « dictature commissaire », c'est-à-dire une dictature transitoire nécessaire pour rétablir l'ordre par des moyens autoritaires, mais appelle à ce que Schmitt appellerait un « législateur dictatorial ou un dictateur dictant la constitution »<sup>1755</sup>. Comme indiqué dans le schéma politique, pour jeter les bases d'une république, il est nécessaire que « la force agisse de concert avec la liberté et le droit ». En l'absence de consensus sur le projet républicain, la « force » doit intervenir pour le garantir, faisant ainsi de l'autoritarisme un système de discipline politique intégré à l'« État de droit ». C'est pourquoi les objectifs fondamentaux du gouvernement militaire doivent être, premièrement, « l'éradication de la subversion et “épuration de la scène politique et syndicale de tous les responsables de la situation actuelle » ». Deuxièmement, « la reprise économique et la création de fonds pour une croissance accélérée », et enfin « l'indication de l'avenir politique et de la forme institutionnelle à laquelle nous devons revenir progressivement ».

Comme il l'explique dans le diagramme socio-économique, la tâche du régime consiste en fait, pour Zinn, à ouvrir le commerce au marché mondial, à éliminer le contrôle des prix et à assurer, par des incitations fiscales et financières, un flux permanent d'exportations. L'accès aux marchés mondiaux exige qualité et efficacité de la part de l'industrie locale, dont il faut donc assurer la compétitivité. Les entrepreneurs jouent un rôle central et la croissance économique du pays repose sur eux. Non seulement les entrepreneurs, mais tous les citoyens doivent être tenus responsables de leur comportement économique. Le secteur public doit être réorganisé, en abandonnant les activités dans lesquelles l'État ne parvient pas à atteindre ses objectifs sociaux et économiques et en rendant l'appareil administratif et commercial efficace. La stabilité de l'emploi qui « dissout le mécanisme psychologique du souci d'efficacité individuelle » doit être abolie et remplacée par des dispositifs qui stimulent l'accès au marché du travail.

Ce que le discours sur la libre initiative individuelle et le rôle moteur des entrepreneurs pour l'économie argentine efface, et ce que le régime dictatorial fait ressortir clairement, ce sont les relations de pouvoir au sein desquelles la productivité entrepreneuriale peut se produire. Zinn, en effet, omet le fait que les directives néolibérales qu'il adresse aux forces armées peuvent être mises en œuvre précisément en vertu de l'autorité qu'elles possèdent. Arriver à la société des libres entrepreneurs conçue par Zinn exige, en fait, une transformation structurelle du système productif qui peut avoir lieu, pour la première fois dans l'histoire de l'Argentine, grâce à l'élément coactif garanti par la politique antisubversive déployée par le régime.

La pensée de Zinn présente ainsi certains des éléments rencontrés dans le conservatisme néolibéral, par exemple celui de Röpke, avec lequel il partage une forte critique de la société et de la démocratie de masse et la nécessité de lui opposer un ordre social hiérarchique validé par des valeurs éthico-morales, traditionnelles, incontestables. Par rapport au modèle röpkien, cependant, non seulement l'économie sociale de marché n'est pas le pilier de l'ordre à reconstruire, mais les éléments conservateurs ne visent pas exclusivement à consolider la structure sociale informée par le marché,

---

<sup>1754</sup> Ibid. p. 223.

<sup>1755</sup> C. Schmitt, *La Dictature*, cit., p. 139.

mais ont parfois une fonction plus proprement réactionnaire. Quant aux paradigmes politiques opposés - c'est-à-dire le communisme, le socialisme, le péronisme et la lutte armée menée par certaines de leurs franges - leur *logique* n'est pas analysée et déconstruite, comme le fait Röpke. Au contraire, ils sont pensés en tant qu'ennemis à éliminer dans une guerre qui n'a rien de figuratif. Cette posture permet également d'expliquer sa constitutionnalisation de la force, légitimée au sein d'une dictature non pas transitoire – la seule légitimée par les néolibéraux – mais souveraine, et donc chargée de fonder autoritairement un nouvel ordre : la République. Le marché y est considéré comme un instrument qui empêche la formation d'une structure sociale égalitaire. Les mesures économiques néo-libérales peuvent être combinées avec le conservatisme et la dictature en vertu d'un besoin commun de reproduire un ordre hiérarchique. Comme on le voit chez Alsogaray et Martinez de Hoz, et comme le confirme Zinn dans ses références fréquentes à une éthique du travail et à une liberté toujours exercée de manière responsable, l'économie de marché a besoin de discipline pour s'imposer et fonctionner harmonieusement. Ce noyau conservateur du néolibéralisme argentin - le besoin d'ordre, de hiérarchie et de discipline - explique son intégration possible dans une structure institutionnelle qui a le pouvoir incontesté d'éliminer les conflits et les dissidences. L'institutionnalisation de la violence et de la coercition élimine cependant l'espace de négociation des limites de l'exercice de la liberté. Si les mesures économiques néolibérales partiellement subsumées par l'ordre dictatorial-républicain peuvent fonctionner sans heurts en son sein, c'est précisément en raison de leur compatibilité avec une conception limitée de la liberté. Dans la dictature comme dans l'ordre néolibéral, la liberté n'est pas le pouvoir d'agir, elle ne s'exprime pas non plus dans la dimension collective de la souveraineté populaire. Au contraire, la liberté exercée sur le marché « engendre la responsabilité, la responsabilité engendre la discipline, et la discipline engendre l'innovation sociale, la science et l'ordre »<sup>1756</sup>. C'est précisément en raison de son caractère ordonné de la liberté que ce troisième modèle néolibéral peut être intégré, à ce stade, par la doctrine libérale-conservatrice et mis au service d'un régime qui efface la liberté politique, mais préserve la liberté économique en valorisant son caractère ordonné.

Nous avons donc vu les trois formes sous lesquelles la doctrine néolibérale s'est affirmée en Argentine entre le milieu des années 50 et la dernière dictature. Cette analyse nous a permis, tout d'abord, de saisir la déclinaison spécifiquement argentine de la doctrine néolibérale européenne - en particulier les travaux de Röpke et Hayek - mais aussi américaine. Dans le couple néolibéralisme-dictature, il est possible de saisir, tout d'abord, la radicalisation de la contradiction constitutive du noyau conservateur du néolibéralisme : c'est-à-dire que la liberté est non seulement ordonnée et réglementée, mais, lorsqu'elle menace l'ordre établi, elle est brutalement annihilée. Deuxièmement, elle permet de faire émerger la réponse spécifiquement argentine à la question qui traverse toute la recherche, concernant les conditions politiques de l'ordre néolibéral. Dans ce contexte, en effet, l'ordre hiérarchique dont le marché a besoin n'est pas seulement institutionnalisé à travers des organes sociétaux conservateurs comme la famille ou la communauté, mais aussi à travers une organisation politique dictatorial qui, tant sur le plan théorique que pratique, est pensée comme un levier, sinon une véritable condition de possibilité, de l'ordre néolibéral. Si l'Argentine ne constitue pas le paradigme sur la base duquel homogénéiser les doctrines néolibérales analysées jusqu'à présent, sa spécificité nous permet de saisir avec la plus grande clarté l'incapacité du marché à s'affirmer, à se réguler et à se préserver, qui a également émergé dans d'autres contextes. Face à la force

---

<sup>1756</sup> W. Brown, *Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twenty First Century "Democracies"*, in W. Brown, P. E. Gordon, M. Pensky, *Authoritarianism*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2018, p. 17.

organisationnelle des syndicats péronistes puis de la guérilla, la protection d'une structure démocratique devient négligeable. Le noyau conservateur du néolibéralisme, et en particulier sa nature hiérarchique, trouve alors dans la dictature l'instrument de son institutionnalisation et la possibilité de rendre l'économie de marché à la fois efficace et incontestable. La liberté économique devient ainsi la seule qui peut être exercée, tandis que la liberté politique ne reste qu'une promesse future insaisissable.