

Crisi sociale, ordine morale e internazionalismo. Sulla visione di Wilhelm Röpke

Social Crisis, Moral Order and Internationalism. On Wilhelm Röpke's Vision

Carlo Marsonet*

La recente riedizione italiana dell'ultimo volume della cosiddetta trilogia röpkeana, *L'ordine internazionale*, dà l'abbrivio per riconsiderare il pensiero di Wilhelm Röpke (1899-1966) alla luce della crisi sociale che lega indissolubilmente la persona e le comunità a tutti i livelli – locale, nazionale e internazionale. Secondo Röpke, un ordine può nascere sulla base di un piano ingegneristico o di una tecnica sociale – sulla scorta di quello che definisce «saint-simonismo eterno» – oppure può essere il frutto di un pensiero sociale «decentrista». L'ordine internazionale è così il riflesso di ciò che si verifica sul piano pre-internazionale ed è costituito da tre alternative: una comunità di Stati sovrani onnipotenti, basati sul collettivismo politico-economico e sul nazionalismo; una «Civitas Maxima», ovvero un super-Stato che abbraccia l'intero globo e dirige in ogni minima parte il tutto; un ordine federale basato sul principio di sussidiarietà cristiana e di libertà ordinata che fa della persona, e non dello Stato, il suo centro.

The recent Italian new edition of the last book of the Röpkean trilogy, L'ordine internazionale, gives the possibility for reconsidering Wilhelm Röpke's thought (1899-1966) by taking into account the social crisis that strictly binds the person and the communities at every level – local, national, international. According to Röpke, an order can be built either in conformity with an engineering plan or a social technique – following what he calls the «eternal Saint-Simonism» – or it can be the result of a «decentrist» social thought. The international order is therefore the consequence of what happens at the pre-international level and it is represented by three alternatives: a community of sovereign and omnipotent States, characterised by political and economic collectivism as well as nationalism; a «Civitas Maxima», namely a super-State that lays at the head of the whole globe; a federal order based on the principles of Christian subsidiarity and limited liberty which is person-centred, and not State-centred.

Keywords: Wilhelm Röpke, Crisi sociale, Ordine morale, Internazionalismo.

* Carlo Marsonet, Dottorando Università Luiss “Guido Carli”, Dipartimento di Scienze politiche, viale Romania 32, 00197 Roma, cmarsonet@luiss.it.

«Ciò che qui apprendiamo è [...] che noi non rappresentiamo affatto il sommo vertice di uno sviluppo perennemente teso verso il sublime; che le incomparabili conquiste meccanico-quantitative della civiltà tecnica non ci possono dispensare dalla cura degli eterni problemi d'una ordinata società e di un'esistenza conforme alla dignità umana».

W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo* (1942)

«Infatti, se la vera causa della crisi internazionale non sta nel piano superiore internazionale della società, bensì in fondo, nelle sue fondamenta nazionali e anzi individuali, la si potrà superare realmente soltanto partendo di qui».

W. Röpke, *L'ordine internazionale* (1946)

«Chi cerca rimedi economici a problemi economici è su falsa strada; la quale non può condurre se non al precipizio. Il problema economico è un aspetto e una conseguenza di un più ampio problema spirituale e morale».

L. Einaudi, *Economia di concorrenza e capitalismo storico* (1942)

Introduzione

La recente riedizione del terzo e ultimo volume della cosiddetta trilogia röpckiana, *L'ordine internazionale* (1946)¹, dà l'abbrivio per riconsiderare il pensiero di Wilhelm Röpke (1899-1966)² alla luce della crisi sociale che lega indissolubilmente la persona e le comunità a tutti i livelli – locale, nazionale e internazionale. Il volume detto, infatti, non è che la parte conclusiva di un trittico, iniziato con *La crisi sociale del nostro tempo* (1942)³ e proseguito con *Civitas Humana* (1944)⁴, che pone a stretto contatto l'elemento individuale o personale, quello delle comunità pre-politiche, ovvero dei corpi naturali e spontanei intermedi, l'elemento statual-nazionale e quello internazionale. Secondo il sociologo, economista e «umanista»⁵ tedesco, non è possibile considerare un elemento se non come parte di un tutto strettamente connesso, il quale comunque, secondo una prospettiva sussidiaria, considera primariamente gli elementi che muovono dal basso per poi giungere a quelli sovraordinati. Alla stessa guisa, non si possono considerare come elementi scissi e disgregati la dimensione etico-spirituale e quella culturale, quella politica e quella economica della persona. E tuttavia, è proprio questo che si è venuto a determinare, notava Röpke. Così poteva scrivere nella prefazione de *La crisi sociale del nostro tempo*:

Milioni di persone, a quanto sembra, si trovano come coloro che, travolti dalla valanga, hanno perduto ogni orientamento e ogni sensazione di ciò che sta sopra o sotto, seppellendosi, nel loro incosciente terrore, sempre più profondamente nella neve⁶.

In quello che è considerato il suo testamento spirituale, *Al di là dell'offerta e della domanda* (1958)⁷, il pensatore tedesco ritornò sui temi trattati nella trilogia e le somme che tirò, osservando il suo tempo e l'uomo medio che lo abitava – l'uomo massa che così ben descrisse José Ortega y Gasset (1883-1955)⁸, influenzando non poco l'analisi sociologica di Röpke – non erano meno pessimiste di quindici anni prima:

Il nuovo tipo umano rappresentato da questa fosca visione è un essere «frammentario», «disintegrato», il prodotto finale dell'avanzata «tecnicizzazione», della «specializzazione» e della «funzionalizzazione», che nella moderna vita di massa frantumano l'unità della personalità umana e la dissolvono; è una forma rachitica dell'homo sapiens, creata da un processo di civilizzazione soprattutto tecnico. Quest'uomo appartiene ad una razza spiritualmente e moralmente nana, che si lascia volentieri adoperare come materia prima dal moderno Stato collettivistico e totalitario; è spiritualmente divenuto un senza patria e moralmente un naufrago⁹.

Ciò che notò era la persistenza di un materiale umano assai molle, intruppato e succube del potere, prigioniero delle proprie passioni, volubile nei propri desideri, facilmente plasmabile dall'esterno poiché totalmente incapace di indipendenza. «Particelle di massa passivamente in moto», «molecole sociali», «pastone umano», «straripante marea umana», «mucchio di sabbia»¹⁰: queste sono alcune delle espressioni usate per descrivere l'accozzaglia di individui «eterodiretti» che componevano la società di massa – una «folla solitaria»¹¹.

Eppure, nonostante un certo pessimismo, Röpke non si abbandonava al fatalismo né a un presunto futuro già scritto: nel suo pensiero non vi è spazio per alcuna filosofia della storia. L'uomo non è ingabbiato in rigidi e anti-umani schemi di stampo marxiano. Allo stesso modo, però, non può nemmeno ritenere di essere una presuntuosa divinità che, sulla base di una qualche tecnica miracolosa, possa creare il paradiso in terra. A lui interessava, molto più umilmente, «di trattare questioni fondamentali non solo della società umana in genere, ma anche della società "umana" adeguata all'uomo»¹². Proprio in virtù di ciò, l'uomo dispone di un certo margine decisionale: se egli non può tutto, giacché non è una creatura sovrumana,

d'altro canto egli può qualcosa. E proprio a partire da casa propria, l'uomo può fare la propria parte, andando così a porre le basi per un ordine che, dal livello comunitario più basso a quello più alto, sia maggiormente conforme a una creatura che non è né angelica né bestiale – come affermò Blaise Pascal (1623-1662)¹³:

Anche la via verso l'ordine internazionale deve passare attraverso lo spirito e il cuore di ciascuno; tutto dipende soltanto da noi stessi, dalla nostra intelligenza ed energia, dalla nostra onestà e magnanimità; nostra è la responsabilità e non esiste ordinanza di potenti né impersonale «corrente dei tempi» che ce la possano togliere a lungo andare¹⁴.

Una crisi sociale che parte da lontano

«L'ordine è qualcosa di continuo. Nel senso che più gli è proprio, esso è armonia tra le parti, non una regolarità imposta dall'esterno. L'ordine internazionale non è che la proiezione più ampia dell'ordine che prevale all'interno delle nazioni», notò il pensatore tedesco in un articolo del 1959¹⁵. Questo significa, dunque, che per Röpke l'analisi dei guasti sociali e degli eventuali rimedi non può che muovere dal livello individuale prima ancora che comunitario, sia esso locale o nazionale. Se si afferma un ordine anti-umano, in quanto lesivo della dignità delle creature figlie di Dio, ciò è soprattutto il frutto di una morale «fradicia»¹⁶. Come è stato possibile, si chiede Röpke, che i francesi seguissero Napoleone (1769-1821), che all'inizio del Novecento si scatenasse la Grande Guerra, che i russi si lasciassero abbagliare dal comunismo, che gli italiani si lasciassero irretire da Benito Mussolini (1883-1945) e i tedeschi da Adolf Hitler (1889-1945)?

Oggi sappiamo – scrisse il pensatore tedesco nel 1946 – che istinti, sentimenti e passioni dominano gli uomini assai più di quanto volesse credere il razionalismo ottimista del passato, e che fatti e calcoli governano il mondo assai meno di quanto gli convenga, specialmente in un'epoca che è determinata da movimenti di masse e dagli istinti di queste¹⁷.

Particolarmente istruttivi risultano allora alcuni scritti autobiografici dello stesso Röpke per inquadrare il contesto storico in cui maturò, e mutò, le proprie idee¹⁸.

Nato in un piccolo paese della Bassa Sassonia, Schwarmstedt, in cui poté sperimentare il fascino di un delicato equilibrio tra città e campagna, Röpke visse in pieno la Prima guerra mondiale: tale esperienza fu decisiva per tutta

la propria vita. La ferinità della guerra, la sete di dominio e di potere, l'immoralità delle collettività cui assistette se le portò dentro a lungo. Divenne un fervente antimilitarista, pacifista e umanitarista. La via più breve, che molti presero e che anch'egli fece sua in gioventù, fu di divenire socialista. Infatti, come spesso accade, si trattò di trovare un capro espiatorio al fine di addossare ogni colpa e ogni nefandezza a qualche cosa che non poteva rispondere, essendo un semplice stenogramma: il capitalismo. Chi voleva trovare un'alternativa radicale al sistema che vigeva era quasi naturale che divenisse socialista, argomenta Röpke. Tuttavia, avendo fatto della ricerca la propria ragion di vita, anche o forse soprattutto per scovare una valida e umana alternativa al sistema capitalistico, egli trovò un'altra cosa rispetto a quello che aveva sperato. Ritenendo ingenuamente il socialismo un sistema in cui ciascuno potesse vivere meglio, più dignitosamente e con più poesia, all'insegna della pace e della solidarietà, Röpke si accorse come tale sistema fosse in definitiva fondato sulla dimensione collettiva, a scapito della persona, e facesse dello Stato nazionale la propria nuova divinità. Internazionalista sulla carta, il socialismo non poteva che essere nazionale. Non solo. Esso faceva dello Stato, l'istituzione anti-umana per eccellenza, in quanto basata sulla coercizione, l'organizzazione e la concentrazione del potere, lo strumento di pacificazione e risoluzione dei conflitti: una contraddizione in termini. Lo Stato non solo si sostituiva a tutta una serie di istituzioni naturali che col tempo erano state erose – in quanto istituzione *superiorem non recognoscens*, esso non poteva e non può sopportare contropoteri che vi si oppongono¹⁹ –, riducendo la società a una macchina da guidare dall'alto, ma la sua voracità era la stessa causa dei conflitti sul piano internazionale. Così Röpke poteva riconoscere la propria miopia, asserendo che

Soltanto a poco a poco poté maturare in noi la persuasione di aver scelto in tal modo un ideale sociale la cui natura deve consistere precisamente nel fare della militarizzazione lo stato normale. A voler indagare, la nostra opposizione alla guerra finiva per ridursi a un'appassionata protesta contro l'insopportabile eccesso di potere dello Stato. [...]. La guerra era semplicemente l'eccessivo rigoglio dello Stato, era collettività scatenata²⁰.

Il socialismo, non potendo che essere nazionale e utilizzando come mezzo supremo il dispositivo statale, era la causa dei conflitti e non poteva che essere altrimenti. Come affermò l'economista austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) ne *Lo stato onnipotente* (1944),

lo statalismo – o interventismo o socialismo – porta inevitabilmente al conflitto, alla guerra e all'oppressione totalitaria di interi popoli. Lo Stato giusto e vero, sotto lo statalismo, è lo Stato in cui io e i miei amici, che parlano la mia lingua e condividono le mie opinioni, siamo sovrani. Tutti gli altri Stati sono illegittimi. Non si può negare che anche essi esistono, in questo mondo imperfetto. Ma essi sono nemici del mio Stato, del solo Stato legittimo²¹.

Potendo contare sulla massa, un aggregato incapace di auto-direzione e privo di quei legami che aiutano ad orientarne l'azione con equilibrio, raziocinio e umiltà, lo Stato diviene il tutto che sovrasta le parti: i soggetti che compongono la società, in altre parole, divengono meri oggetti in balia delle decisioni adottate dai capi che occupano il dispositivo statale. Ma come è potuto succedere tutto ciò? Come si è potuti arrivare, in altre parole, al pressoché totale abbandono dell'uomo nello Stato²², a quello che Ortega y Gasset definì

il maggior pericolo che oggi minaccia la civiltà: la statificazione della vita, l'interventismo dello Stato, l'assorbimento di ogni spontaneità sociale, ossia l'annullamento della spontaneità storica che, in definitiva, sostiene, nutre, vivifica il destino degli uomini?²³

Röpke rifugge una spiegazione semplicistica e mono-causale. Essendo il mondo complesso, l'analisi non può che prendere atto di un tale poliedrico quadro. Impiegando un linguaggio tipico della medicina, dovuto verosimilmente al fatto che il padre era un medico di campagna²⁴, il pensatore originario di Schwarmstedt si perita di estrarre quelli che sono i mali più profondi che attanagliano la condizione umana del suo tempo. In più punti Röpke parla di «epidemia spirituale», «sfibramento morale», «stato morboso» e così via. Ma è ne *La crisi sociale del nostro tempo* che individua essenzialmente le patologie della società: in ordine di importanza, quelle «spirituali-morali» e quelle «politico-economico-sociali (sociologiche)»²⁵. Il primo gruppo, in estrema sintesi, è da ricondursi al lento ma inesorabile abbandono del Cristianesimo a partire dall'età moderna. Una tale voragine interiore, morale e spirituale, non poté che condurre al disorientamento e alla mancanza di direzione, cosa di cui beneficiò massimamente lo Stato moderno e lo sviluppo di alcune dottrine trasformate in religioni secolari, dal momento che l'uomo ha bisogno di punti di riferimento nella propria vita: «ne sorse il vuoto, che a ragione viene sentito come cosa insopportabile, e che alla fine fu riempito dalla pseudo-scienza e dalla pseudo-teologia politica dello Stato»²⁶. Le manifestazioni sociologiche di una tale crisi furono così

la «Vermassung», ovvero la massificazione, un «processo di frantumazione e livellamento» della naturale struttura di una società sana²⁷, e la proletarizzazione, intesa come mancanza di indipendenza dovuta all'erosione delle vere comunità umane²⁸. In *Al di là dell'offerta e della domanda* Röpke definì questi durevoli sviluppi «massa allo stato cronico», ovvero il propagarsi di un «*homo insipiens gregarius*» caratterizzato, in sostanza, dall'incapacità di essere indipendente e di coltivare la propria anima: si tratta in definitiva di uno sradicato facilmente malleabile dall'esterno²⁹.

Un tale uomo-massa, per dirla con Ortega y Gasset, è «la qualità comune, è il campione sociale, è l'uomo in quanto non si differenzia dagli altri uomini, ma ripete in se stesso un tipo generico»³⁰. Di più: «l'uomo-massa manca semplicemente di morale, che è sempre, per essenza, sentimento di sottomissione, coscienza di osservanza e di obbligo»³¹. Ma siccome è impossibile vivere senza un qualche tipo di morale, giacché l'uomo, in quanto essere dotato di libertà e responsabilità, deve adottare decisioni e compiere scelte che lo qualificano come essere morale, un tale codice, anziché essere introiettato attraverso le comunità naturali e mediante una vita vissuta con dignità, viene allora imposto dall'esterno: così si verifica la «statizzazione dell'uomo».

Ma ciò non basta ancora, per mettere a fuoco compiutamente la crisi sociale. Una non trascurabile parte in questa confusione morale e spirituale l'ha giocata, secondo Röpke, il liberalismo storico³². Secondo il pensatore tedesco, vi sono due tipi di liberalismo³³. Da un lato e in senso ampio, osserva Röpke, si tratta di un'idea che costituisce il ganglio essenziale della civiltà occidentale; in senso più ristretto, esso si è manifestato nel corso del XIX secolo ponendo enfasi sul carattere economico dell'idea di libertà senza però riconoscere il giusto e cruciale ruolo svolto da ciò gli preesiste e la argina, ovvero un determinato contesto morale e spirituale. È così che, prosegue il sociologo, la manifestazione empirica più giovane ha in parte dimenticato ciò che è ben più antico, nobile e in qualche modo completo. Il liberalismo, infatti, è per Röpke un'idea a suo modo rivoluzionaria, che affonda le radici ben prima dell'Illuminismo, e in particolare nella Grecia antica e in pensatori come Cicerone che

hanno fatto della dignità dell'uomo, fondata sulla ragione universalmente umana, e sull'assolutezza dell'anima individuale, dell'esistenza di un regno delle idee al di là dell'arbitrio degli uomini, e dell'intangibilità di ordinamenti naturali anteriori e superiori allo stato, le stelle polari del pensiero occidentale³⁴.

Successivamente, continua il pensatore tedesco, è spettato al Cristianesimo proseguire su tale strada, «sciogli[endo] gli uomini, come figli di Dio, dalla costrizione dello stato» e da qualsiasi forma, in definitiva, di servilismo terreno³⁵. In tal modo, si può ben affermare come nella sua essenza il liberalismo non sia «un abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale»³⁶.

Se così stanno le cose, allora, il liberalismo, nel suo primo e più antico significato, conduce all'idea che ogni potere umano va relativizzato, che la persona è dotata di una dignità che niente o nessuno può ledere, che la dimensione morale e spirituale viene prima nel senso che vivifica l'esperienza concreta dell'uomo, sia essa politica o economica. Tuttavia, questo «equipaggiamento spirituale»³⁷, che costituisce il nerbo cruciale dell'ideale di civiltà del liberalismo, ha smarrito la propria lucentezza. Il «virgulto più giovane» di quel «potente tronco»³⁸ che è il liberalismo nella prima accezione è degenerato in qualche cosa d'altro: a un'idea di ragione umile e fallibile ha sostituito la presunzione di potere tutto; alla dignità della persona in quanto essere sociale si è sostituito un individualismo astratto e atomistico; alla primaria dimensione etico-spirituale della vita, ben inserita in contesti pre-politici saldi e radicati e che trova la propria concretizzazione economica nel mercato, si è sostituita l'idea di una libertà senza vincoli di tipo morale e spirituale, imperniata unicamente sul razionalismo e l'utilitarismo, che dà vita alla creazione di grandi concentrazioni di potere.

Il collettivismo, o socialismo, e il capitalismo, o liberalismo storico, sono entrambe soluzioni insoddisfacenti per l'ordine umano. Il primo costituisce una lesione radicale di ciò che è appropriato all'uomo: controllo e direzione dall'alto al posto della libertà e della direzione dal basso; accentramento del potere e distruzione della proprietà privata al posto del decentramento e della larga distribuzione della proprietà; uniformità ed eguaglianza assoluta al posto della polifonia, della diversità e della possibilità di scegliere. In modo diverso, ma con esiti comunque ostili ad un ordine che è proprio all'uomo, il capitalismo rigetta quei fondamenti che rendono possibile una società libera, ovvero l'idea che «l'economia di mercato può prosperare soltanto in una società in cui siano vivi alcuni principi fondamentali, che danno consistenza e colore alla trama dei rapporti sociali»³⁹: dall'idea di indipendenza ancorata alla proprietà a quella di senso di responsabilità che deve accompagnarsi alla libertà, dall'inserimento nelle comunità naturali e spontanee al coltivare saldi legami morali e spirituali, dal rispetto della tradizione e del passato all'idea che il progresso deve avere i piedi ben poggiati a terra. Nella prefazione di *Civitas Humana* Röpke definisce una tale prospettiva «conservatorismo liberale»⁴⁰. Un'idea che basandosi su una

libertà e una ragione che sono in grado di autolimitarsi, portano a quell'indipendenza, tipica della persona equilibrata, antitetica alla mentalità servile e idolatrica, tipica invece delle masse che compongono la società moderna, che conduce allo statalismo, al nichilismo e al nazionalismo⁴¹.

Come aveva infatti notato Edmund Burke (1730-1797):

Gli uomini sono qualificati per la libertà civile in esatta proporzione alla loro disposizione nel mettere catene morali ai propri appetiti; in proporzione al fatto che il loro amore per la giustizia sia al di sopra della loro rapacità; che la solidità e sobrietà nella comprensione sia superiore alla vanità e presunzione; che essi siano più disposti ad ascoltare i consigli dei saggi e buoni, piuttosto che le lusinghe dei furfanti. La società non può esistere se non viene posto da qualche parte un potere di controllo sulla volontà e sull'appetito; e quanto meno ve n'è dentro l'uomo, tanto più deve esservene di fuori. È iscritto nell'eterna costituzione delle cose che gli uomini d'intelletto intemperante non possano essere liberi. Le loro passioni forgianno le loro stesse catene⁴².

Non è sufficiente, afferma Röpke, che alcune barriere, quali il diritto naturale o alcuni principi incrollabili a difesa della persona siano scritti e posti in carte costituzionali: esse «debbono essere rafforzate nel cuore e nella mente degli uomini in modo tale da poter resistere ad ogni attacco»⁴³. Il primo e più fondamentale contropotere all'onnipotenza dello Stato, o a qualsivoglia potere terreno che ha la pretesa di essere assoluto, è la persona stessa dotata di un certo *ethos*.

Due tipi di visioni sociali: Röpke e l'ordine morale della libertà

Collettivismo e capitalismo, come detto, sono due modi di risolvere il problema dell'ordine parimenti insoddisfacenti per Röpke. Il primo si salda con uno Stato onnipotente e si abbevera della «ribellione delle masse». Vorrebbe liberare l'individuo dalle catene del passato, siano esso di tipo culturale, politico o economico, ma non fa che «provocare il più duro asservimento dell'individuo»⁴⁴. D'altro canto, il liberalismo storico ha commesso un errore esiziale. Perdendo di vista il «tronco» dell'idea liberale più nobile e antica, ha sovrastimato la capacità razionale dell'uomo di fare a meno di una tradizione che avrebbe potuto arginarne le degenerazioni in senso utilitaristico, razionalistico ed efficientistico. Non va sminuita, sostiene Röpke, l'importanza del mercato, la sua capacità di dare all'uomo un ordine economico libero e di creare ricchezza e prosperità. Ciononostante, sostiene

il sociologo, «non si è voluto capire che l'economia dei mercati abbisogna di un forte inquadramento morale-politico-istituzionale [...] ove essa non voglia andare in rovina e struggere in pari tempo la società nel suo complesso»⁴⁵. Detto altrimenti, il mercato presuppone un codice etico e delle riserve morali che si situano prima e al di fuori dell'economia medesima: un tale *ethos* rischia di essere consumato se si commette l'ingenuità di pensare che il razionalismo e l'utilitarismo possano durare *da soli* e nel *vuoto morale* senza portare alla degenerazione di un sano ordine umano⁴⁶.

Questo mondo etico-sociale, che si sostanzia a ben vedere in una specifica concezione della vita, occidentale e borghese si potrebbe dire, ha subito alcune potenti lacerazioni per via di alcuni sviluppi tipicamente ottocenteschi – in buona misura influenti sia sulla mentalità collettivistica che su quella capitalistica. Ne *La crisi sociale del nostro tempo* Röpke delinea brevemente un tale sviluppo intitolando un sotto-capitolo *La società come macchina*⁴⁷. Ma è nel volume seguente che svilupperà l'argomento del razionalismo tecnico-scientifico parlando di «saint-simonismo eterno»⁴⁸.

Già sul finire del Settecento e massimamente poi nell'Ottocento si afferma prepotente l'idea di una ragione "superba", poco propensa a fare i conti con i limiti costitutivi della condizione umana. Eppure, dice Röpke, «senza un sicuro orientamento spirituale è vana ogni lotta per una società bene ordinata e soddisfacente»⁴⁹. Pascal aveva saggiamente ricordato, nel Seicento, come l'uomo, seppure non sia né angelico né bestiale, provando a elevarsi alla condizione di angelo potrebbe ricadere nella seconda e meno attraente condizione. Per Röpke può perfino «scendere profondamente sotto il livello della bestia»⁵⁰. Il virus razionalistico che si è incistato nelle società umane ha comportato una tale tracotante fede circa la possibilità di rifare il mondo che è ormai ovunque: è la sostituzione della quantità alla qualità, della ragione matematico-fisica a quella storica, dell'*homo faber* all'uomo in quanto creatura spirituale, morale e fallibile. Questa fede nella scienza, o scientismo, porta a diversi esiti, tra i quali, su tutti, «sopraffare e soffocare la vera scienza, cioè la scienza umana, rivolta all'anima dell'uomo» così come la conseguente «intolleranza politica»⁵¹: se esiste una fonte di conoscenza certa, assoluta e infallibile, vi sarà allora anche il monopolio delle soluzioni. Uno degli ispiratori, o forse l'ispiratore principale di tale *hybris* è individuato nel filosofo francese Henri de Saint-Simon (1760-1825)⁵².

Tale mentalità ingegneristica e meccanico-quantitativa, mirante «a costruire e a organizzare con la riga e con il compasso l'economia, lo Stato e la società secondo pretese norme scientifiche»⁵³, ha infettato il mondo occidentale. Così l'uomo è preso nella morsa di una duplice malattia: se lo scientismo fisico agisce come la dinamite, quello spirituale è un acido

corrosivo; mentre l'uno distrugge la nostra civiltà occidentale dall'esterno, l'altro la distrugge dal di dentro»⁵⁴. Sul piano fisico, insomma, esso promette di imporre dall'alto, sulla base di un codice scientifico assoluto, un buon ordine; sul piano spirituale e morale, d'altro canto, esso conduce al relativismo, al nichilismo, al dissolvimento di quei valori eterni che consentono all'uomo di non essere semplice materia e nuda ragione. L'uomo diviene così una pedina impersonale e anonima di una macchina artificiale e diretta dall'alto. Il collettivismo o socialismo costituiscono l'inveramento più immediato del «saint-simonismo eterno». Ma il capitalismo, o liberalismo storico, con la sua fiducia cieca nei confronti del mercato come macchina impersonale e autosufficiente ha subito una fascinazione forte del razionalismo sociale. Si è ridotto, in altre parole, a quello che non dovrebbe essere: una tecnica sociale.

In *Al di là dell'offerta e della domanda* Röpke parla di «economismo», ovvero «l'abitudine, propria del razionalismo sociale, di tramutare il mezzo in fine»⁵⁵: un sistema economico volto alla produzione di ricchezza, il mezzo, diviene la variabile indipendente ovvero il fine dell'ordine umano medesimo. Eppure, nota Röpke, il Cristianesimo ha insegnato all'uomo che non può vivere di solo pane e che vi sono *cose* che vanno per l'appunto «al di là dell'offerta e della domanda». Come ci si può opporre al collettivismo economico, ovvero al socialismo o al comunismo, che fa dei rapporti economici e della dimensione materiale la propria ragion d'essere, un ordine tutto basato sull'utilitarismo razionalistico e sul materialismo, ma anche sul relativismo più spinto? È allora sul piano etico-sociale, ovvero su un *humus* umano che non può essere rinchiuso entro parametri economico-quantitativi, che si può affermare un ordine libero. Vi devono essere, insomma, dei principi primi a cui aggrapparsi in definitiva, per non diventare anime vuote. Come notò lo scrittore e teologo Clive Staples Lewis (1898-1963),

è inutile cercare di “vedere attraverso” i principi primi. Se si vede attraverso ogni cosa, allora ogni cosa è trasparente. Ma un mondo trasparente è un mondo invisibile. “Vedere attraverso” ogni cosa è lo stesso che non vedere⁵⁶.

L'«economismo» produce proprio questo mondo trasparente. Mentre sono le tradizioni del passato e il rispetto di alcuni principi intangibili che devono sostenere l'economia di mercato. «Che cosa diviene l'uomo – si chiede Röpke – che cosa la sua anima; che cosa quei valori che non si possono misurare con il denaro, né vendere, né comprare, ma che sono l'es-

senza della felicità e della dignità umana?»⁵⁷. Che ne è di quella che Burke definiva «unbought grace of life», ovvero «le grazie naturali della vita»⁵⁸ che non sono inquadabili in alcuno schema quantitativo né riconducibili a valori economici?

Il recupero di questo mondo extra-economico, di tale «equipaggiamento spirituale», costituisce uno dei rimedi, e forse il più importante, alle patologie sociali che Röpke individuò. Chiaramente, però, questo si scontra, o meglio deve fare i conti con il tipo di mentalità che si afferma e il conseguente ordine che si instaura. A conclusione del suo testamento spirituale, non è un caso, Röpke pone enfasi su una cruciale divergenza di mentalità, la quale si accompagna a una vera e propria filosofia sociale da cui origina l'ordine in cui l'uomo è chiamato a vivere. «Centrismo» e «decentrismo» sono in effetti i due poli a cui possono essere ricondotte tutte le riflessioni röpckiane circa l'ordine umano⁵⁹. Da una parte, la visione centrista è impregnata di «saint-simonismo eterno», cioè a dire «predilige tutto ciò che è pianificato, fatto dall'uomo, organizzato e costruito artificialmente»: esso è in sostanza «il regno del tavolo da disegno, della riga e del compasso». La visione decentrista, per contro, «ama ciò che è naturale, organico, spontaneo, convalidato dal tempo resistente al tempo»⁶⁰.

La visione centrista, anelando alla pianificazione totale dell'esistente in vista di un futuro nuovo, radioso e armonico, di stampo progressista, non vede il mondo come fatto di sostanze individuali uniche e irripetibili: la direzione dall'alto non concepisce la differenza tra gli uni e gli altri, ma vede e plasma la massa, che è per sua costituzione fatta di granelli di sabbia interscambiabili. Esso dà vita al regno del collettivismo, giacché il potere è concentrato in poche mani: la politica è organizzazione razionale, l'economia è rigido controllo burocratico. Il passato è qualcosa di cui sbarazzarsi, in quanto intriso di errori, pregiudizi: è il regno delle tenebre. Tutto questo, com'è facilmente intuibile, presuppone la coercizione e il dispotismo. Ingabbiare la realtà, che è per sua natura pluralistica e polifonica, richiede il comando militare. Il pensiero decentrista, al contrario, non considera gli individui come mattoni o volti astratti, uomini senza volto e senza nome. Esso presuppone, invece, o meglio riconosce che la società è fatta di più voci e tonalità, di più volti e personalità. Se «il centrista è dottrinario, il decentrista rifugge da ogni dottrinarismo, preferendo attenersi ai principi convalidati dalla realtà, viene determinato più da una gerarchia di norme e di valori, dalla ragione e dalla fredda riflessione, che non dalle passioni e dai sentimenti»⁶¹. Il mondo umano, per il centrista, è simile a una caserma: un luogo in cui pochi comandano e molti eseguono, e la cui cifra distintiva è l'uniformità più assoluta. Per il decentrista, ciò significa ledere quello

che davvero esiste: un mondo plurale, articolato, vario e diseguale. Proprio per questo è libero. Tutto questo è infine riconducibile a una dirimente distinzione: quella tra accentramento e decentramento. Il pensiero centrista, concependo la società come un tutto, si serve dello Stato onnipotente come mezzo ortopedico-pedagogico verticale: chi detiene il potere impone il proprio volere. Il pensiero decentrista, invece, osserva con occhio realista la società come un organismo composto di diverse parti che non possono essere ridotte a qualcosa di unico, monolitico e uniforme. I diversi corpi che la compongono sono istituzioni naturali, come la famiglia, le comunità intermedie, le chiese e così via. Da un lato, la società viene concepita come una macchina e assorbita in una creazione artificiale, lo Stato, dall'altro s'identifica con una pianta avente molte foglie e fiori e il cui sviluppo non può essere predetto né ricondotto a piani, schemi o volontà di pochi.

Lo sviluppo del centrismo comporta l'affermazione di molti stati nazionali onnipotenti oppure la creazione, su scala ancora più grande, di un super-Stato mondiale che adotti lo stesso principio collettivistico: è il regno del futuro che non accetta compromessi, è il regno del dispotismo anti-liberale. L'affermazione del decentrismo, per contro, comporta il rispetto per come il mondo è, ovvero un poliedrico mosaico di tessere dotate ciascuna di dignità e di propri tratti peculiari. Una tale visione, per Röpke, non può che sommare la visione liberale, nel suo più ampio senso, a uno spirito conservatore: quest'ultimo costituisce una condizione essenziale affinché la libertà non degeneri in licenza e affinché l'apertura al nuovo non smarrisca le salde radici che ne limitano in modo sano la vocazione all'espansione⁶². Secondo il pensatore tedesco, in definitiva, la scelta sul tipo di ordine in cui vivere è della persona stessa e non può dunque che partire dal basso:

A che servono tutte queste cose, a che giovano i più bei piani d'un ordine internazionale se l'anima dei singoli è in disordine, se la struttura politica, economica e sociale dei popoli non risponde alle esigenze dell'ordine internazionale, se insomma la crisi morale, spirituale, politica, economica e sociale della nostra società non viene superata in tutto l'edificio, dall'individuo attraverso la famiglia, la professione e il comune fino alla nazione? Non significa forse incominciare a costruire la casa dal tetto se si accetta un «internazionalismo» falsamente inteso, e non si deve invece incominciare dalle fondamenta?⁶³

Federale e sussidiario: un internazionalismo a misura d'uomo

La visione di Röpke, come si è già avuto modo di scrivere, è fortemente debitrice di quanto egli vide e sperimentò sulla propria pelle. Il «conservatorismo culturale»⁶⁴ proprio della sua prospettiva non solo affonda le radici nel contesto in cui è cresciuto, nella Bassa Sassonia. Ma è fortemente radicato negli anni in cui il pensatore tedesco si trovò a vivere e insegnare a Ginevra, in Svizzera. Dopo essere fuggito nel 1933 dalla Germania nazionalsocialista, riparando prima ad Amsterdam e poi a Istanbul, dal 1937 fino alla morte, avvenuta nel 1966, Röpke rimase nel Paese dove «la libertà vi è a casa propria»⁶⁵, la Svizzera appunto. Lì poté maturare la convinzione che un ordine sano e conforme alla natura dell'uomo assumesse i connotati di un ordine federale, sussidiario e decentrato: la libertà non era così un principio astratto e solamente utilitaristico, ma innestato in contesti comunitari forti, plurali e culturalmente vivi.

Già alla fine de *La crisi sociale del nostro tempo* Röpke tratteggiò i tratti della crisi sociale che dal piano inferiore andava proiettandosi sul piano internazionale, ponendo enfasi sull'aspetto morale e di ordine politico prima che su quello economico. Infatti,

a lungo andare l'integrazione economica [...] non può andare al di là del campo dell'integrazione politico-sociale-morale [...]. Viceversa la disintegrazione politico-sociale-morale, il decadere dell'imprescindibile cornice extra-economica, prima o poi portano con sé la disintegrazione economica stessa⁶⁶.

Se manca, insomma, un codice forte e radicato di stampo etico-sociale, non può che derivarne un ordine anche economico frantumato. Dal punto di vista internazionale, così, Röpke poteva dirsi sfavorevole tanto a un ordinamento collettivistico, con la proiezione dello Stato onnipotente su larga scala, quanto di un ordine di *laissez-faire*. Ed è nella prefazione di *Civitas Humana* che il pensatore tedesco continuò idealmente il discorso.

In pieno svolgimento del secondo conflitto mondiale, Röpke immaginava due possibili esiti. Il primo nefasto, il secondo speranzoso. La prima visione avrebbe portato al collettivismo in ogni nazione, alla tirannide e all'anarchia morale. Da ciò, sul piano internazionale non vi sarebbero stati che continui contrasti tra nazioni bellicose e avidi di dominio sulle altre. Ma la seconda prospettiva sarebbe invece stata imperniata sul rinsavimento collettivo, la risoluzione delle masse in comunità che avrebbero tratto insegnamento dalla precedente confusione morale e spirituale. Tale mondo

avrebbe potuto così abbandonare l'ideale centrista a favore di quello decentrista, riscoprendo uno spirito liberale e cristiano. I rimedi sul piano nazionale, insomma, sarebbero stati il decentramento in ogni campo, la proprietà privata largamente distribuita e la coltivazione della propria anima. Questo avrebbe potuto portare, per Röpke, al superamento tanto del collettivismo e del socialismo, come ideale di accentramento, quanto del capitalismo, come inveramento di un'economia slegata dal contesto morale che le pre-esiste. Una «terza via» o «umanesimo economico»⁶⁷ che si sarebbe posta in antitesi tanto con la statolatria nazionalistica quanto con l'edificazione di una «Civitas Maxima» senza limiti: «la meta non dev'essere né una Civitas Maxima né l'anarchia dei singoli Stati sovrani, bensì un ordine internazionale in libertà, federazione e uguaglianza di diritti»⁶⁸.

Una vera federazione internazionale, decentrata e sussidiaria, avrebbe ripudiato chiaramente il collettivismo: «se negli odierni Stati federali il federalismo e il collettivismo sono incompatibili, lo saranno per le stesse ragioni anche in un federalismo internazionale»⁶⁹. Allo stesso modo, essa non avrebbe potuto fare a meno di un'economia di mercato inserita in una cornice etico-giuridica ben salda, senza la quale si cagiona infatti la crisi sociale nel suo insieme. Così ne *L'ordine internazionale* aveva potuto scrivere che

Una volta chiarito che la crisi internazionale era soltanto un gigantesco ascesso sul corpo totalmente corrotto della società, si poteva comprenderla soltanto dopo aver compreso nelle sue cause più remote la crisi sociale come tale. Di qui soltanto poteva iniziarsi una cura realmente promettente. O, meglio ancora, la crisi interna e la crisi esterna si potevano comprendere e combattere soltanto unite. Questa era la conclusione che già da un pezzo si affacciava e che oggi è diventata evidente. Da qualsiasi punto la riforma prenda le mosse, dovrà farlo sempre in vista della natura totale e fondamentale della crisi sociale⁷⁰.

Se così stanno le cose, è il federalismo paradigmaticamente costituito dal caso svizzero che Röpke considera d'esempio. Un ordine che «consente di distribuire il potere politico fra le unità minori e maggiori entro lo Stato, e nel rapporto degli Stati fra di loro, in modo da assegnare ai maggiori sol quei compiti che per i minori si sono dimostrati troppo universali» e che, rispettoso della persona e dei contesti plurali in cui è inserita, «lascia a ciascun membro i propri diritti senza mettere in pericolo la necessaria coesione nelle leghe di volta in volta più ampie»⁷¹.

Tale ordine, di natura liberale ma avente un sostrato conservatore che lo radica a terra e lo limita nel suo afflato progressista, è dunque basato

sull'ideale decentrista⁷². Rispettoso della persona, delle comunità a cui essa appartiene, della libertà che la responsabilizza e le fa coltivare le virtù necessarie per un ordine sano, libero e umano, tale ordine ripudia il collettivismo e si basa sull'economia di mercato, rifugge la ricerca del nuovo senza essere controbilanciato dal rispetto del passato e della tradizione, rifiuta il cambiamento rivoluzionario e sostiene l'imprescindibilità di un certo grado di stabilità – un ruolo cruciale viene così svolto per Röpke dalla valuta aurea che aiuta a stabilizzare l'ordine internazionale:

Accanto ad altri lati buoni la valuta aurea non ha forse anzitutto il grande vantaggio di allontanare l'ordine valutario nazionale e quello internazionale, per quanto sia possibile, dall'ambito della politica e quindi dell'arbitrio, delle passioni, delle rivalità?⁷³

Un ordine che tanto a livello intra-nazionale quanto sul piano internazionale può garantire una struttura appropriata alla dignità dell'uomo: ma può la radicale crisi sociale consentirne l'affermazione? Tocqueville, nel cui solco le riflessioni röpkiene possono essere ben inserite, notava come «ciò che bisogna combattere è dunque meno l'anarchia o il dispotismo dell'apatia, che può creare indifferentemente o l'una o l'altra»⁷⁴. È il vuoto morale, insomma, frutto dell'abbandono del liberalismo e del Cristianesimo, che ha condotto il mondo occidentale nella crisi sociale, nel disorientamento e nella mancanza di direzione. Così lo ha anche instradato verso un «falso internazionalismo», magari portato, attraverso il razionalismo sociale, al ricercare di costruire uno Stato di dimensioni sempre più grandi oppure a cedere alla scorciatoia linguistica della «cooperazione internazionale» – nelle parole del pensatore tedesco «un *deus ex machina*, quando non si sa a che santo votarsi, e a darsi così le arie di un “pensiero costruttivo” e di avanguardia»⁷⁵. Così Röpke, nel 1947, lasciava in eredità un quesito di semperiterna validità: «Non c'è un profondo significato nella coincidenza della crisi della società e di quella del liberalismo?»⁷⁶.

¹ W. RÖPKE, *Lordine internazionale* (1946), Rubbettino, Soveria Mannelli 2022. La precedente edizione italiana è quella dell'editore Rizzoli, risalente al 1946. Nel presente scritto, le citazioni della nuova edizione del volume sono tratte da una versione non ancora definitiva dello stesso.

² Per un inquadramento comprensivo del pensiero di Wilhelm Röpke si veda almeno J. ZMIRAK, *Wilhelm Röpke. Swiss Localist, Global Economist*, ISI Books, Wilmington 2001; S. GREGG, *Wilhelm Röpke's Political Economy*, Edward Elgar, Cheltenham 2010; J. SOLCHANY, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek. Aux origines du neoliberalisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015; G. FRANCO, *Economia senza etica? Il contributo di Wilhelm Röpke all'etica dell'economia e al pensiero sociale cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016; A. MASALA, *Stato, società e libertà. Dal liberalismo al neoliberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 70-86; P. COMMUN, S. KOLEV, *Wilhelm Röpke (1899-1966) A Liberal Political Economist and Conservative Social Philosopher*, Springer, Berlin 2017. Per una bibliografia completa degli scritti del pensatore tedesco ma anche della letteratura secondaria, si faccia riferimento al volume di Franco citato.

³ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo* (1942), a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

⁴ W. RÖPKE, *Civitas Humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁵ È Gottfried Dietze (1922-2006) a definire il pensatore tedesco un «umanista» nel senso più autentico del termine, nel senso cioè che Röpke impiega ogni sapere umano al servizio della ricerca, a partire dunque dalla cultura classica e antica e dalla letteratura. Si possono così trovare, ad esempio, citazioni di Marco Tullio Cicerone (106 a.C. - 43 a.C.) e Sallustio (86 a.C. - 34 a.C.) così come di Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Friedrich Schiller (1759-1805), in mezzo ai riferimenti di storia del pensiero politico ed economico: G. DIETZE, *Prefazione* a W. RÖPKE, *Against the Tide*, Henry Regnery, Chicago 1969, p. VI.

⁶ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 3.

⁷ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana* (1958), a cura di D. Antiseri e F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse* (1929), SE, Milano 2001.

⁹ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 19.

¹⁰ *Ivi*, pp. 48, 49, 58 e 84.

¹¹ Il riferimento impiegato dal pensatore tedesco è al volume del sociologo americano David Riesman (1909-2002), D. RIESMAN, *La folla solitaria* (1950), il Mulino, Bologna 2009.

¹² W. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 44.

¹³ Il pensiero completo di Pascal, il n. 358, è il seguente: «L'uomo non è né angelo né bestia, e disgrazia vuole che chi vuol fare l'angelo fa la bestia» (B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti*, a cura di G. Auletta, Mondadori, Milano 2020, p. 304). Röpke vi si riferisce ad esempio in W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 74; ID., *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 132.

¹⁴ W. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 10. In tutta l'opera röpkeiana, si può riscontare una costante ambivalenza: una visione che realisticamente porta al pessimismo, ma che è aperta alla speranza cristiana. Per Röpke, sono gli uomini che, sulla base di scelte giuste o errate, a loro volta impennate su prospettive etico-valoriali buone o cattive, determinano ciò che sarà. È responsabilità degli uomini, in altre parole, come aveva affermato un altro autore assai caro al nostro, Alexis de Tocqueville (1805-1859), che si aprano le porte «alla schiavitù o alla libertà, alla civiltà o alla barbarie, alla prosperità o alla miseria»: A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835-1840), a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 2019, vol. II, p. 828.

¹⁵ W. RÖPKE, *The Economic Necessity of Freedom*, in «Modern Age», Summer 1959, p. 232. Oppure, che è lo stesso, che «l'ordine internazionale presuppone l'ordine nazionale», in ID., *Lordine internazionale*, cit., p. 28 (corsivo nel testo).

¹⁶ W. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 14.

¹⁷ *Ivi*, p. 91.

¹⁸ Il riferimento è all'introduzione a W. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., in particolare pp. 13-23, e ID., *The Economic Necessity of Freedom*, cit.

¹⁹ Cfr. R. NISBET, *La comunità e lo stato* (1953), Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea 1957.

²⁰ W. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 18.

²¹ L. VON MISES, *Lo stato onnipotente* (1944), Rusconi, Milano 1995, p. 133. Peraltro Röpke, in occasione di un discorso tenuto alla Mont-Pelerin Society, associazione di studiosi liberali che aiutò a fondare nel 1947 insieme a Mises stesso e

Friedrich von Hayek (1899-1992), ricordò come il positivo influsso di Mises lo vaccinò dal virus del socialismo: J. ZMIRAK, *Wilhelm Röpke*, cit., p. 59. I testi di Mises a cui si riferì in tale discorso furono in particolare L. VON MISES, *Stato, nazionalità ed economia* (1919), Bollati Boringhieri, Torino 1994 e ID., *Socialismo* (1922), Rusconi, Milano 1990. Lo stesso Mises, peraltro, fece l'elogio di Röpke nel necrologio a lui dedicato: L. VON MISES, *Wilhelm Röpke, RIP*, in «National Review», 8 marzo 1966. Ciò non significa, però, che i due fossero d'accordo su tutto. Sul punto, si veda ad esempio R. KIRK, *A Program for Conservatives*, Henry Regnery, Chicago 1954, pp. 143-154. Una sintesi paradigmatica ed estremamente sintetica delle divergenze tra i due è data da un aneddoto riportato dal pensatore conservatore Russell Kirk (1918-1994). Mises, visitando Röpke a Ginevra, bollò come inefficiente il coltivare derrate alimentari nel proprio giardino. Al che Röpke rispose che ciò poteva procurare felicità umana, oltre che, non meno importante, assicurare una certa indipendenza: R. KIRK, *The Sword of Imagination. Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995, p. 205.

²² Cfr. W. RÖPKE, *La statizzazione dell'uomo*, in ID., *Il vangelo non è socialista. Scritti su etica cristiana e libertà economica (1959-1965)*, a cura di C. Lottieri, Rubbettino-Leonardo Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006, pp. 143-154.

²³ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, cit., p. 143.

²⁴ G. FRANCO, *Economia senza etica?*, cit., p. 23.

²⁵ W. RÖPKE, *La crisi internazionale*, cit., p. 11. Röpke parla di diagnosi e terapia dei mali della società. In ciò, ha diversi esempi, come il più volte da lui citato G. THIBON, *Diagnosi. Saggio di psicologia sociale* (1940), Iduna, Sesto San Giovanni 2021.

²⁶ *Ivi*, pp. 15-16. Così altrove: «Benché l'uomo sia innanzitutto *homo religiosus*, tentiamo sempre più, da un secolo a questa parte, di fare a meno di Dio, mettendo al suo posto l'uomo con la sua scienza, con la sua arte, con la sua tecnica e con il suo Stato, tutti lontani da Dio o addirittura senza Dio», in W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., pp. 14-15. Uno dei testi che lo influenzò in tal senso fu M. PICARD, *La fuga davanti a Dio* (1934), Vita e Pensiero, Milano 2019.

²⁷ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., pp. 17-18.

²⁸ *Ivi*, pp. 23-27.

²⁹ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., pp. 63-66. Cfr. sul punto F.A. VON HAYEK, *La via della schiavitù* (1944), Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, cap. X, intitolato non a caso *Perché emergono i peggiori*. Il testo hayekiano viene citato più volte dallo stesso Röpke.

³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, cit., p. 49.

³¹ *Ivi*, p. 208.

³² Il suo amico Luigi Einaudi (1874-1961), recensendo il primo volume della trilogia röpkeana, così si espresse «Forse il suo libro è fatto di accusa più spietata che mi sia accaduto di leggere contro il "liberalismo o capitalismo storico" del secolo XIX»: L. EINAUDI, *La civitas umana di Wilhelm Röpke* (1942), in F. FORTE, F. FELICE (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016 (2° ed.), p. 207. La recensione è apparsa originariamente col titolo *Economia di concorrenza e capitalismo storico. La terza via fra i secoli XVIII e XIX*, in «Rivista di storia economica», n. 2, 1942.

³³ Sul punto, si veda W. RÖPKE, *L'ordine internazionale*, cit., pp. 71-79; ID., *Crisi e rinnovamento del liberalismo* (1947), in ID., *La crisi del collettivismo*, La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 79-107; ID., *Liberalism and Christianity*, in «Modern Age», Fall 1957, pp. 128-134.

³⁴ W. RÖPKE, *Crisi e rinnovamento del liberalismo*, cit., pp. 87-88.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 90. Così il filosofo Massimo Baldini (1947-2008): «Il cristianesimo ha difeso la dignità degli uomini, ha insegnato loro la libertà e l'antistatalismo», *Introduzione a W. RÖPKE, Umanesimo liberale*, a cura di M. Baldini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 35.

³⁷ *Ivi*, p. 107.

³⁸ *Ivi*, p. 87.

³⁹ W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 113.

⁴⁰ W. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 35. Più avanti nel libro parlerà di «liberalismo sociologico», in *ivi*, p. 64.

⁴¹ W. RÖPKE, *And of an Era?* (1933), in ID., *Against the Tide*, cit., pp. 93-96.

⁴² E. BURKE, *Lettera a un membro dell'Assemblea Nazionale* (1791), in ID., *Storia e tradizione. Due lettere e un discorso*, a cura di G.M. Arrigo, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 129. Röpke cita reiteratamente questo passo. Esso si trova pa-

radigmaticamente in esergo al suo testamento spirituale, w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit.

⁴³ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 248.

⁴⁴ w. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 131.

⁴⁵ *Ivi*, p. 77.

⁴⁶ L'argomento è messo a fuoco in modo definitivo in w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., cap. III, non a caso intitolato *Presupposti e limiti del mercato*.

⁴⁷ w. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., pp. 234-236.

⁴⁸ w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 132.

⁴⁹ *Ivi*, p. 105.

⁵⁰ *Ivi*, p. 107.

⁵¹ *Ivi*, p. 129.

⁵² Cfr. F.A. VON HAYEK, *Abuso della ragione* (1952), SEAM, Roma 1997.

⁵³ w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 132.

⁵⁴ *Ivi*, p. 134.

⁵⁵ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit. p. 132.

⁵⁶ C.S. LEWIS, *Labolizione dell'uomo* (1943), Jaca Book, Milano 2017, p. 82.

⁵⁷ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., p. 57.

⁵⁸ E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese* (1790), in ID., *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, UTET, Torino 1963, p. 244.

⁵⁹ w. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., cap. V.

⁶⁰ *Ivi*, p. 254.

⁶¹ *Ivi*, p. 258.

⁶² *Ivi*, p. 105.

⁶³ w. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 25.

⁶⁴ Sul punto, si vedano almeno R.E. ANCIL, *The Third Way: Wilhelm Röpke's Vision of Social Order*, in «The Intercollegiate Review», Fall 1986, pp. 33-42; ID., *The Romanticism of Wilhelm Röpke*, in «Modern Age», Summer 1999, pp. 199-208.

⁶⁵ La citazione di Röpke è tratta da un libro del 1786 e viene usata per descrivere il clima complessivo della sua terra d'adozione. Presa nella sua interezza è come segue: «Del resto la Svizzera, dopo l'Inghilterra, è il primo paese del mondo. La libertà vi è a casa propria e questa è la madre di ogni perfezione. Chi può pensare in libertà, pensa bene», in w. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, cit., p. 123.

⁶⁶ *Ivi*, p. 351.

⁶⁷ L'espressione carica di significato e di implicazioni rinvia in Röpke ad un vero e proprio programma politico ed economico, qui non trattato. Si veda soprattutto w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., *Introduzione*, in particolare pp. 89-101. Essa, in estrema sintesi, rispecchia la riflessione röpkeiana personalista, anti-statalista e anti-concentrazionaria, in termini di potere, tale per cui «nella sua essenza è una politica antimonopolistica, genuina e radicale, che non intende tollerare e sorvegliare i monopoli, ma abolirli», *ivi*, p. 89.

⁶⁸ w. RÖPKE, *Civitas Humana*, cit., p. 346.

⁶⁹ *Ivi*, p. 352. Il precipuo riferimento di Röpke sul punto è F.A. VON HAYEK, *Le condizioni economiche del federalismo tra stati* (1939), a cura di F.O. Reho, con postfazione di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁷⁰ w. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 23.

⁷¹ *Ivi*, p. 52.

⁷² È il filosofo del diritto Bruno Leoni (1913 – 1967) che arriva a definire perfino che in Röpke «liberalismo viene quasi ad essere sinonimo di decentralismo», in C. LOTTIERI, *Introduzione a w. RÖPKE, Il vangelo non è socialista*, cit., p. 26.

⁷³ w. RÖPKE, *Lordine internazionale*, cit., p. 29. Su questo tema, che qui non si può ora affrontare, ritorna in diversi punti. Così ad esempio in un altro importante passaggio: «Il profondo significato di questa costituzione valutaria per le relazioni economiche internazionali consisteva nel creare un vero sistema valutario internazionale che non solo univa le valute nazionali in un rapporto fisso di valori, ma garantiva a un tempo lo scambio libero delle unità monetarie nazionali secondo questo fisso rapporto di valore, di maniera che tutti i Paesi a valuta aurea formavano praticamente una comunità internazionale dei pagamenti. I tre più importanti postulati di un sistema valutario internazionale, quelli cioè dell'unità, della stabilità e della libertà, erano pienamente adempiuti dalla valuta aurea, e nessuno dei sistemi che si propongono per sostituirla li raggiunge nemmeno da lontano», *ivi*, p. 285.

⁷⁴ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., appendice, p. 867.

⁷⁵ w. RÖPKE, *La crisi internazionale*, cit., pp. 23-33. La citazione è in *ivi*, p. 30.

⁷⁶ w. RÖPKE, *Crisi e rinnovamento del liberalismo*, cit., p. 86.