

PAOLO SILVESTRI

*Il problema del Buon governo.
Politica, diritto ed economia nel liberalismo di Luigi Einaudi¹*

Bellinzona, 22/10/2010

Sommario: I) Il problema del Buongoverno “dopo” la crisi: tra etica ed economia;
II) L’“attualità” del liberalismo einaudiano; III) Il nucleo antropologico del
Buongoverno e la questione della libertà

«Noi sappiamo una cosa sola: di non sapere; la nostra divisa è una sola: noi non conosciamo, ma cerchiamo la verità, noi non siamo mai sicuri di possederla e torneremo ogni giorno a ricercarla, sempre insoddisfatti e sempre curiosi»

L. Einaudi, *Gian Giacomo Rousseau, le teorie della volontà generale e del partito guida e il compito degli universitari*

«Il profitto è il prezzo che si deve pagare perché il pensiero possa liberamente avanzare alla conquista della verità, perché gli innovatori mettano alla prova le loro scoperte, perché gli uomini intraprendenti possano continuamente rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l’ignoto ancora aperto all’avanzamento materiale e morale dell’umanità»

L. Einaudi, *In lode del profitto*

D) IL PROBLEMA DEL BUONGOVERNO “DOPO” LA CRISI: TRA ETICA ED ECONOMIA

La ricerca einaudiana del buon governo comincia, come ogni ricerca, *post res perditas*. Oggi come allora – oggi per noi, come allora per Einaudi – è sempre “dopo” la crisi (qualunque essa sia) che la ricerca comincia, anzi, ri-comincia. Per Einaudi ripensare il problema del buongoverno significava ricostruire dalle *fondamenta* le istituzioni liberali progressivamente distrutte dalla prima guerra mondiale, dal fascismo e, infine, dalla grande crisi del ’29. Una “crisi economica” che, secondo Einaudi, aveva covato i suoi germi, almeno per quanto riguarda l’Italia, in quella “crisi morale” diffusasi nel periodo post-bellico ed esplosa nel biennio rosso. Nondimeno, anche per noi si tratta di ricostruire: per noi, che dal presente muoviamo per rileggere

¹ Edizione riveduta e ampliata dell’articolo *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del buongoverno*, in *Scuola di Liberalismo (2010)*, Fondazione Luigi Einaudi, Roma 2010. Un sentito ringraziamento va al Club Plinio Verda e all’organizzatore di questa “giornata liberale”, Tiziano Fontana.

il passato, rileggere Einaudi è come tornare ad abbeverarsi a una sorgente inesauribile di libertà. Pertanto, l'invito del Club Plino Verda di fornire una panoramica sul pensiero liberale di Einaudi e la sua perdurante attualità dopo la crisi è per me un'occasione particolarmente gradita. Essa infatti mi permette di riprendere e sviluppare alcune tematiche che avevo affrontato nel mio ultimo libro.

Vorrei allora iniziare questa lezione muovendo dal titolo del libro: *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*. Titolo nel quale la 'o' indica una voluta ambivalenza: 1) "*Il liberalismo del Buongoverno*", ove, lasciando sullo sfondo "Luigi Einaudi", si allude al fatto che tanto il pensiero quanto la persona di Einaudi si identificano con la ricerca di un Buon governo liberale, poiché questa tematica ha un preciso sfondo autobiografico; 2) "*Del Buongoverno*", intendendo il fatto che questo libro "tratta", se ciò non suonasse troppo ambizioso, "del Buongoverno".

La mia riflessione ha preso forma e senso a partire da due domande che nel corso della ricerca tornavano in maniera sempre più incessante: qual è il significato del titolo della raccolta di saggi einaudiani "*Il buongoverno*"²? E perché Einaudi vi ha inserito i particolari del celebre affresco del Lorenzetti "*Sugli effetti del buon governo*", quasi additandolo come peculiare riferimento ideale e fondatore? Alla fine sono pervenuto alla consapevolezza che il buon governo doveva essere inteso come *problema* e, allo stesso tempo, come *ricerca*. Una ricerca, lo vedremo, sempre aperta.

Lungo una storia più che bimillenaria del pensiero occidentale, il buongoverno è stato infatti declinato in tanti modi, ciò che di per sé è segno di un *problema che si ripresenta ad ogni generazione*, proprio come Einaudi diceva che «il liberalismo è uno e si perpetua nel tempo; ma ogni generazione deve risolvere i problemi suoi, che sono diversi da quelli di ieri e saranno superati e rinnovati dai problemi del domani. Perciò anche i liberali debbono porsi ad ogni momento il quesito: come debbo oggi risolvere i problemi del mio tempo, in guisa che la soluzione adottata giovi a conservare il bene supremo che è la libertà dell'uomo [...]?»³.

In *generale*, il buongoverno è stato declinato come: I) "modello ideale di società"; II) "arte del ben governare in vista del modello". Ancora più in generale, il Buongoverno può anche essere paragonato a una sorta di "mito" o "grande narrazione" che, da Licurgo sino alla riproposizione sotto le nuove vesti della "governance" e "good governance", non ha mai smesso di rappresentare il problema dell'uomo e del vivere associato nelle sue varie sfaccettature: politiche, giuridiche, economiche, etiche, ecc.

² L. Einaudi, *Il buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a c. di Ernesto Rossi, Laterza, Bari 1954.

³ Id., *Il nuovo liberalismo*, in «La Città libera» (Roma), 15 febbraio 1945, in *Riflessioni di un liberale sulla democrazia. 1943-1947*, a c. di P. Soddu, Leo Olschki, Firenze 2001, p. 119.

In *particolare*, e nel corso del tempo, il concetto di “buongoverno” è stato variamente precisato nei termini di a) Governo della legge; b) governo dei (buoni) governanti; c) governo misto; d) arte del ben governare la cosa pubblica; e) arte del ben amministrare la casa (nel senso della *oikonomia*).

Sebbene queste declinazioni siano tutte presenti nella riflessione di Einaudi, in essa permane il problema più generale della *ricerca* di una “buona società” (“*good society*” o “*good polity*”). È in quest’ottica che si può allora iniziare a comprendere perché la ricerca del liberale piemontese si carichi di un significato affatto peculiare attraverso il rapporto analogico tra “governo della casa” e “governo civile”, ove il governo della casa, sintetizzato nell’antica *oikonomia*, allude a un *ethos* fondante la buona società.

Nella lunga riflessione sulla crisi e sulle cause della distruzione delle istituzioni liberali, Einaudi si era infatti formato una convinzione destinata a non mutare e che ripeterà più volte nel corso degli anni successivi: le società si reggono su dei presupposti morali che, anche se ‘invisibili’, sono resi ‘visibili’ attraverso “miti”, “riti”, “dogmi”, “simboli” e tradizioni, atti a garantire la “legittimità” e dunque la tenuta delle istituzioni.

Per intendere questo snodo cruciale della riflessione einaudiana conviene allora rileggere due lavori fondamentali, entrambi scritti nel 1933.

Nel celebre saggio emblematicamente intitolato *Il mio piano non è quello di Keynes*, Einaudi spiega con parole durissime la sua interpretazione della crisi e le ragioni della sua critica alle ricette keynesiane. La tesi di Einaudi è tanto semplice quanto efficace: se le crisi sono causate da fattori morali, non si può pretendere di risolverle con strumenti monetari o economici:

«Come si può pretendere – scrive Einaudi – che la crisi sia un incanto, e che col manovrare qualche commutatore cartaceo l’incanto svanisca, quando tuttodi, anche ad avere gli occhi mediocrementemente aperti, si è testimoni della verità del contrario? Si osservano, è vero, casi di disgrazia incolpevoli, di imprese sane travolte dalla bufera. Ma quanti e quanti esempi di *meritata punizione*. Ogni volta che, cadendo qualche edificio, si appurano i fatti, questi ci parlano di amministratori e imprenditori, o avventati, o disonesti. Le imprese dirette da gente competente e *prudente* passano attraverso momenti duri, ma resistono. Gran fracasso di rovine invece attorno a chi fece in grande a furia di debiti, a chi progettò colossi, dominazioni, controlli e consorzi; a chi, per sostenere l’edificio di carta, fabbricò altra carta e vendette carta a mezzo mondo; a chi, invece di frustare l’intelletto per inventare e applicare congegni tecnici nuovi o metodi perfetti di lavorazione e di organizzazione, riscosse plauso e profitti inventando catene di società, propine ad amministratori-comparse, rivalutazioni eleganti di enti patrimoniali. L’incanto c’è stato e non è ancora rotto: ma è l’incanto degli scemi, dei farabutti e dei superbi. A iniettare carta, sia pure carta internazionale, in un mondo da cui gli scemi, i farabutti ed i superbi non

siano ancora stati cacciati via se non in parte, non si guarisce, no, la malattia; ma la si alimenta ed inciprisce. Non l'euforia della carta moneta occorre; ma il pentimento, la contrizione e la punizione dei peccatori, l'applicazione inventiva dei sopravvissuti. Fuor del catechismo di santa romana chiesa non c'è salvezza; dalla crisi non si esce se non allontanandosi dal vizio e praticando la virtù»⁴.

In un altro fondamentale lavoro del 1933, ove sintetizza la sua riflessione sulla crisi e sugli effetti sociali e morali della guerra, e ripensando al periodo anteguerra, caratterizzato da prosperità, ordine e progresso, Einaudi scrive che all'epoca «era una grande fortuna che le classi veramente rappresentative dell'Italia, composte di medi e piccoli industriali proprietari fittavoli mercanti ed artigiani operosissimi e [...] di professionisti retti e di burocrati devoti al bene pubblico fornissero ancora allo stato un buon numero di uomini di governo. Probi e laboriosi essi riponevano la somma dell'arte di stato nel "governar bene" la cosa pubblica, intendendo per "*buon governo*" quel modo saggiamente *prudente* di amministrare che usavano nelle faccende private»⁵.

Si tratta di un passo che deve essere letto alla luce di uno scritto profondamente autobiografico (del 1922), nel qual Einaudi rievoca l'*ethos* della sua casa, di una tradizione e di una cultura che avevano segnato un'epoca: «questo che io osservavo nella *casa* avita erano le abitudini universali della borghesia piemontese per gran parte del secolo XIX». Quelle abitudini formavano «una classe dirigente che lasciò tracce profonde di onestà, di capacità, di parsimonia, di devozione al dovere nella vita politica ed amministrativa del Piemonte che fece l'Italia. [...] L'uomo, la famiglia non si concepivano sradicati dalla terra, dalla casa, dal comune; e sono questi sentimenti che partoriscono anche l'attaccamento e la devozione alla patria e lo spirito di sacrificio, in cui soltanto germogliano gli stati»⁶.

In quest'ottica la ricerca einaudiana del Buongoverno deve essere intesa come ricerca di quelle «fondamenta»⁷ *invisibili* su cui si *regge* un buon *regime* (e non è un gioco di parole) liberal-democratico. Fondamenta che

⁴ L. Einaudi, *Il mio piano non è quello di Keynes*, a proposito dello scritto di Keynes, *The Means to Prosperity*, in «La Riforma sociale», 1933, pp. 129-42.

⁵ Id., *La Condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana*, Laterza, Bari 1933.

⁶ Id., *Avvertenza del compilatore* (1922), in *Pagine doglianesi, 1893-1943*, a cura del Comune e della Biblioteca Civica "Luigi Einaudi", Dogliani 1988, pp. 32-34 (corsivi miei).

⁷ La summenzionata *Avvertenza del compilatore* era stata additata da Mario Einaudi «come testo chiave per capire a fondo il pensiero di Luigi Einaudi. La famiglia, il lavoro e la terra sono la base della convivenza civile. Lo zio è l'eroe, la Madre l'eroina che cancellano coi loro sacrifici e il vivere retto la tragedia familiare della perdita del patrimonio terriero avito con l'acquisto di nuove terre. Questi sono i temi che dominano – e non solo con riferimento a quella specifica situazione e a quello specifico luogo – il pensiero del "compilatore". Egli li pone senza esitazioni, come le *fondamenta* sulle quali "soltanto germogliano gli stati saldi"» (M. Einaudi, *Presentazione* a L. Einaudi, *Pagine doglianesi*, cit., pp. 11-12 (corsivi miei)).

Einaudi aveva più volte additato in una serie di virtù civiche: prudenza, parsimonia, onestà, operosità, rettitudine, rispetto di tradizioni e consuetudini, legami sociali, affettivi, di famiglia e di vicinato, rapporti di fiducia.

Tutto ciò non deve far pensare ad un Einaudi cantore malinconico del “buon ordine antico”. Il suo era, come ho detto, un tentativo di ricostituire le istituzioni liberali, anche in vista del futuro ordinamento democratico. D'altronde se la ricerca del buon governo comincia, come ogni *ri-cerca*, *post res perditas*, e, potremmo aggiungere *dopo* l'esperienza del ‘male’, essa è anche un tentativo di rispondere a quel perenne bisogno vitale che ha ogni società di condividere una *visione-rappresentazione* del bene. È anche in questa prospettiva che, mi pare, debba interpretarsi il *riferimento* einaudiano all'affresco del Lorenzetti, all'*ideale* del buon governo, quale peculiare immagine che rende visibili, e forse condivisibili, le diverse prospettive sul mondo, proprie di ogni società liberale, e che tuttavia trovano nel ceto “medio” un peculiare catalizzatore, nel senso che il suo essere “medio” non indica una caratteristica economica o sociologica, bensì il suo potenziale di mediazione e di equilibrio sociale.

II) L'“ATTUALITÀ” DEL LIBERALISMO EINAUDIANO

Che poi il discorso einaudiano non sia rivolto al passato, ma anzi è, ancora oggi, in grado di volgere il nostro sguardo al futuro, è possibile desumerlo dall'attualità del suo liberalismo. Nel far questo bisogna tuttavia andare oltre le facili strumentalizzazioni delle ricette einaudiane. Forse, la domanda giusta non è se Einaudi sia attuale, ma quanto del suo pensiero resta ancora da attualizzare.

Per esempio, il *pluralismo* fu uno dei punti fermi delle tante battaglie riformiste di Einaudi. Aveva combattuto per la più ampia *concorrenza* possibile e quindi per l'abolizione di dazi, protezioni, licenze e contingentamenti, per la costruzione di un *mercato unico europeo* e di una Europa *politica* (nella fattispecie Einaudi pensava ad una federazione europea). Aveva lottato per il pluralismo nel *mondo dell'informazione*, per la pubblicità dell'assetto proprietario delle testate giornalistiche, per l'*abolizione del valore legale del titolo di studio* (in vista della concorrenza fra le scuole pubbliche e private e per la libertà di insegnamento), per la *liberalizzazione delle professioni* e per l'abolizione degli albi professionali, per il valore delle *associazioni intermedie* e per le *autonomie locali*, in nome di uno stato liberal-democratico che cominci “dal basso”. Si era a lungo battuto per lo smantellamento di qualsiasi “*partito della rendita*”: il privilegio, il parassitismo, la burocrazia, i monopoli (soprattutto quelli legali), le corporazioni, e contro ogni forma di «assalto alle risorse pubbliche». In ognuna di queste distorsioni, prima ancora che una causa di

inefficienza del mercato, vi vedeva un'ingiustizia dei pochi a danno dei molti, specialmente dei più laboriosi e intraprendenti. In sintesi, *aveva sostenuto le ragioni del merito e dei migliori*: una società che nega la fecondità della lotta, del contrasto, della varietà e del dissenso, proprio perché impedisce l'emersione del meglio e dei migliori, si preclude qualunque prospettiva di miglioramento ed è, prima o poi, destinata a soccombere. In questo senso la società liberale auspicata da Einaudi è ancora davanti a noi, non dietro di noi.

Ciononostante, per intendere la *condicio sine qua non* delle “ricette” qui solo abbozzate, e dunque le stesse condizioni di possibilità del buongoverno auspicato da Einaudi, bisogna cogliere il nesso tra modello ideale di società liberale e modello ideale di uomo.

Il nucleo “antropologico” del buongoverno è sintetizzato nel celebre scritto *La bellezza della lotta* (1923): «Rileggendo gli scritti sui problemi del lavoro, mi sono accorto che essi obbedivano ad alcune idee madri, alle quali [...] mi avvedo, con un certo perdonabile compiacimento intimo, di essere rimasto fedele: lo scetticismo invincibile anzi quasi la ripugnanza fisica per le provvidenze che vengono dal di fuori, per il benessere voluto procurare agli operai con leggi, con regolamenti, col collettivismo, col paternalismo, con l'intermediazione degli sfaccendati politici pronti a risolvere i conflitti con l'arbitrato, con la competenza, con la divisione del tanto a metà; e la simpatia viva per gli sforzi di coloro i quali vogliono elevarsi da sé e in questo sforzo, lottano, cadono, si rialzano, imparando a proprie spese a vincere ed a perfezionarsi»⁸.

Estendendo l'idea della fecondità della lotta alla società civile e alle istituzioni, possiamo rappresentarci il “modello” einaudiano di buon governo come un “ellisse”, ove i due fuochi sono: I) la “lotta” come *concorrenza*; II) la “lotta” come *discussione critica*. Nel “dominio” del primo fuoco vi rientrano le libertà economiche, in specie la proprietà privata, la libertà di iniziativa e la libertà di contratto. Nel “dominio” del secondo si devono annoverare le libertà civili e politiche, rinviati prevalentemente alla libertà di associazione, di manifestazione del pensiero (e quindi, per l'epoca, la libertà di stampa) e al parlamentarismo.

Particolare importanza Einaudi attribuiva alla *sfera pubblica* quale “luogo terzo” di mediazione tra società e governo, tra governati e governanti, come se cioè la sfera pubblica fosse chiamata ad articolare e tenere assieme il nesso tra i due fuochi. Allo stesso tempo, la discussione critica nell'opinione pubblica era il motore irrinunciabile di una società sana e vitale. Come scrisse nella *Prefazione* (1925) a *La Libertà* di Mill, quando il fascismo aveva ormai iniziato ad imbavagliare la stampa e a ingabbiare la società civile: «[*On Liberty* si ripubblica] in un momento nel quale il diritto

⁸ L. Einaudi, *La bellezza della lotta*, in *Le lotte del lavoro*, Piero Gobetti Editore, Torino 1924, p. 7.

di critica, di non conformismo, le ragioni della lotta contro l'uniformità hanno urgente bisogno di affermarsi. [...]. Il fascismo [...] è un tentativo di irregimentazione della nazione sotto una sola bandiera. [...]. Colla abolizione della libertà di stampa, colla compressione della libertà del pensiero, con la negazione della libertà di movimento e di lavoro in virtù dei bandi e del monopolio delle corporazioni, il paese è sospinto verso l'intolleranza e la uniformità». Esortando gli italiani a non cadere nel «conformismo assoluto al vangelo nazionalistico imposto dal fascismo», Einaudi ritiene necessario riaffermare a gran voce gli «immortali principi» del Mill: «la verità può diventare norma di azione solo quando ad ognuno sia lasciata amplissima libertà di contraddirla e di confutarla [...]. La verità, divenuta dogma, non esercita più efficacia miglioratrice sul carattere e sulla condotta degli uomini»⁹.

III) IL NUCLEO ANTROPOLOGICO DEL BUONGOVERNO E LA QUESTIONE DELLA LIBERTÀ

Vorrei tuttavia insistere sul nucleo antropologico del buongoverno einaudiano, giacché esso rinvia alla questione centrale della libertà.

Nelle *Prediche inutili* (1955-1959) Einaudi riaggiorna il tema della fecondità della lotta (e i due fuochi del buongoverno) nei termini di un «perenne tentare e sperimentare»: «solo nella lotta», scrive, «solo in un *perenne tentare e sperimentare*, solo attraverso a vittorie e ad insuccessi, una società e una nazione prospera. Quando la lotta ha fine si ha la morte sociale»¹⁰.

Poiché la lotta, come *azione e discussione*, procede per tentavi ed errori, l'antropologia einaudiana muove anzitutto da un'istanza antiperfettista e rinvia all'uomo quale essere carente e fallibile. Questo fondamento del discorso einaudiano emerge in tutta chiarezza nelle *Prediche inutili*, lì dove, se non erano mai venuti meno i due principi della lotta o fuochi del buongoverno, Einaudi li riarticola nei termini di un «metodo 'di libertà'», metodo che *presuppone*, appunto, il *riconoscimento della fallibilità della natura umana*. «Il metodo "di libertà" – precisa Einaudi – si fonda sul principio del tentativo e dell'errore». Chi applica questo metodo «*riconosce* sin dal principio di poter versare nell'errore ed auspica che altri tenti di dimostrare l'errore e di scoprire la via buona alla verità [...]. Solo attraverso l'errore si giunge, per tentativi sempre ripresi e mai conclusi, alla verità [...]. La libertà esiste sinché esiste la possibilità della *discussione*, della *critica*. *Trial and error*; possibilità di tentare e di sbagliare; libertà di critica

⁹ Id., *Prefazione* a J. S. Mill, *La libertà*, tr. it. Gobetti editore, Torino 1925, pp. 3-4.

¹⁰ Id., *Discorso elementare sulle somiglianze e le dissomiglianze tra liberalismo e socialismo*, in *Prediche inutili*, Einaudi, Torino 1959, p. 241.

e di opposizione; ecco le caratteristiche dei regimi liberi»¹¹. In definitiva, «il grande merito dei governi liberi in confronto a quelli tirannici sta appunto nel fatto che nel regime di libertà *discussione e azione* procedono attraverso il metodo dei tentativi e degli errori. *Trial and error* è l’emblema della superiorità dei metodi di libertà su quelli di tirannia. Il tiranno non ha dubbi e procede diritto per la sua via; ma la via conduce il paese al disastro»¹². Proprio per la fallibilità della natura umana occorre quindi lasciare aperto il campo ai tentativi e agli errori, un campo che per Einaudi era anzitutto uno spazio di libertà per l’uomo. Quell’uomo che, come scriveva altrove, è «uomo» proprio perché ha lo «sguardo» rivolto «verso il nuovo e verso l’alto».

Muovendo da questi presupposti, se dovessi individuare il luogo in cui Einaudi sintetizza meglio quel modello ideale di società a lungo ricercato, mi pare che esso sia il saggio *In lode del profitto* (1957). In esso troviamo le ragioni della libertà per una “società aperta”, dove la parola “aperta” traduce l’istanza einaudiana che questo modello rimanga, per così dire, “ideale” e dunque sempre aperto al nuovo e al cambiamento. La società ideale auspicata da Einaudi è dunque un modello non perfetto, bensì *perfettibile*, e che procede per *trials and errors* sulla via del miglioramento e del meglio. In questo senso, il buon governo non può che configurarsi come *ricerca* e come quel compito, mai compiuto, che Einaudi affidava ad ogni generazione.

In conclusione, vorrei allora lasciar parlare Einaudi che aveva espresso, meglio di quanto io possa fare, questa istanza di ricerca e il nucleo antropologico e di libertà che essa porta in grembo.

«Una società socialmente stabile deve tendere a dare sicurezza di vita alla grandissima maggioranza degli uomini, i quali non amano e non sono in grado di sopportare l’incertezza, non desiderano correre rischi e non saprebbero affrontarli». Di qui l’estrema importanza dei «servizi pubblici» e delle «assicurazioni sociali». Nondimeno, tutto ciò può essere fatto «ad una condizione: che non si raggiunga il *punto critico*». [il «liberalismo è una dottrina di *limiti*»]. Questo «punto critico», però, non può essere determinato a priori, poiché l’«ottima proporzione» fra sicurezza e lotta (e il «rischio» che questa porta con sé), fra tradizione e critica, rigidità ed elasticità, conservazione e innovazione, «può essere determinata solo da un’esperienza sempre rinnovata». Affinché non si superi il punto critico, «gli uomini della minoranza sono necessari perché il meccanismo economico, sociale, morale, intellettuale di una società viva e progressiva è necessariamente soggetto a rischi; perché *la vita medesima è mutamento*, è variazione continua, è un succedersi di crisi, di alti e di bassi, di transizioni continue».

¹¹ Id., *Scuola e libertà*, in *Prediche inutili*, cit., pp. 57-58 (corsivi miei).

¹² Id., *Che cosa rimarrebbe allo stato?*, in *Prediche inutili*, cit., pp. 345-46.

Qui importa ricordare che per Einaudi nell'economico, nella proprietà privata, nello spirito di iniziativa erano in gioco le ragioni stesse della libertà. Queste ragioni, in fondo, erano le stesse che conducevano il «liberismo» einaudiano a porre limiti all'ingerenza statale per motivi anzitutto «moralisti», prima ancora che di efficienza del sistema.

Non stupisce, allora, che il «profitto» assurga qui a condizione e simbolo di una *libertà* non più relegata alla sola sfera dell'*autonomia* e dell'*indipendenza*, concezione che ad esempio aveva sostenuto nel dibattito con Croce. Una siffatta libertà, certamente difficile da definire, e certamente non esplicitata da Einaudi se non mediante espressioni simbolico-metaforiche, nella misura in cui rinvia a quello «*sguardo dell'uomo*» «*rivolto verso il nuovo e verso l'alto*», sembra chiamare in causa la necessità di mettere a tema la dimensione della temporalità, propria dell'uomo.

Una «società senza rischi», aggiungeva Einaudi, è una società condannata alla morte o inevitabilmente avviata ad un sistema «totalitario». Proprio per questo, «i profitti aleatori degli imprenditori debbono continuare ad esistere, se il sistema economico voglia serbarsi elastico, atto a subire l'urto delle variazioni continue della tecnica, delle invenzioni industriali; se si vuole che la società umana *muti e cresca*. Il profitto è il prezzo che si deve pagare perché il pensiero possa liberamente avanzare alla conquista della verità, perché gli innovatori mettano alla prova le loro scoperte, perché gli uomini intraprendenti *possano continuamente rompere la frontiera del noto, del già sperimentato, e muovere verso l'ignoto ancora aperto all'avanzamento materiale e morale dell'umanità*»¹³.

¹³ Id., *In lode del profitto*, in *Prediche inutili*, cit., pp. 190-92.