

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

info@libriadelponte.com - info@tramedoro.eu

Anno 10 (2024), n. 19

ISSN 2421-0269

Direttore

Beniamino Di Martino

Vice Direttore

Bernardo Ferrero

Capo Redattore

ad interim, Beniamino Di Martino

Redazione

+ Maria Rosaria Abagnale Cesarano

Michele Arpaia

Antonio Caragliu

Rosa Castellano

Francesco Orabona

Lucia Sorrentino

Antonino Trunfio

La Redazione si avvale anche della collaborazione di altri cinque coadiutori.

Altre informazioni sono sul sito web della rivista.

Direzione

presso Libreria Del Ponte

via Emilia Ponente, 90

40133 Bologna

e-mail: info@libreriadelponte.com oppure info@tramedoro.eu

Editore

Monolateral

PO Box 940451

Plano, Texas (USA) 75094

<https://monolateral.com>

Gli elaborati pubblicati su «StoriaLibera» sono sottoposti a controllo di qualità secondo la procedura della *peer review* in doppio cieco.

I contenuti degli articoli sono di esclusiva responsabilità degli autori.

Gli autori cedono i propri contributi alla rivista gratuitamente.

Anche ogni altro tipo di collaborazione alla rivista è offerta a titolo totalmente volontario e gratuito.

I fascicoli della rivista vengono preparati con cadenza semestrale e vengono diffusi *on line* a gennaio (numero invernale) e a luglio (numero estivo). La data di uscita di ciascun numero è riportata nell'ultima pagina del fascicolo.

I testi contenuti nei fascicoli della rivista sono protetti da *copyright*. La riproduzione, anche parziale, deve essere svolta citando con precisione la fonte.

Comitato Scientifico (in ordine alfabetico)

Mario Ascheri, *Università Roma Tre*

Philipp Bagus, *Rey Juan Carlos University di Madrid (Spain) - Mises Institute (USA)*

Luigi Marco Bassani, *Università di Milano*

Miguel Anxo Bastos Boubeta, *Universidad de Santiago de Compostela - Instituto Xoán de Lugo (Spain)*

Paolo Luca Bernardini, *Università dell'Insubria, Como*

Maurizio Brunetti, *Università Federico II, Napoli*

Raimondo Cubeddu, *Università di Pisa*

Massimo de Leonardis, *Università Cattolica S. Cuore, Milano*

Giovanni Dessì, *Università Tor Vergata, Roma*

Antonio Donno, *Università del Salento, Lecce*

Carmelo Ferlito, *International College Subang, Subang Jaya, Malaysia - Institute for Democracy and Economic Affairs (IDEAS), Kuala Lumpur, Malaysia*

Roberto Festa, *Università di Trieste*

Giuliana Gemelli, *Università di Bologna*

Giuseppe Ghini, *Università di Urbino*

Giuseppe Goisis, *Università Ca' Foscari, Venezia*

Ettore Gotti Tedeschi, *Banca Santander, Senior Country Head*

Mark Hornshaw, *University of Notre Dame Australia, Sydney*

Jesús Huerta de Soto, *Rey Juan Carlos University di Madrid (Spain) - Mises Institute (USA)*

Jörg Guido Hülsmann, *Université d'Angers (France) - Mises Institute (USA)*

Nicola Iannello, *Istituto Bruno Leoni, Torino - Milano*

Lorenzo Infantino, *Libera Università Studi Sociali (LUISS), Roma*

Maria Giuliana Iurlano, *Università del Salento, Lecce*

Carlo Lottieri, *Università di Verona*

Claudio Martinelli, *Università di Milano-Bicocca*

+ Antonio Martino, *Mont Pelerin Society - Libera Università Studi Sociali (LUISS), Roma*

Pietro Paganini, *John Cabot University, Roma*

Marcello Pera, *Università di Pisa*

Francesco Perfetti, *Libera Università Studi Sociali (LUISS), Roma*

Francesco Petrillo, *Università del Molise - Link Campus University, Roma*

Paolo Savarese, *Università di Teramo*

Carlo Scognamiglio Pasini, *Libera Università Studi Sociali (LUISS), Roma*

+ Roger V. Scruton, *University of St Andrews, Scotland*

Serena Sileoni, *Istituto Bruno Leoni, Torino - Milano*

Daniele Velo Dalbrenta, *Università di Verona*

Alessandro Vitale, *Università di Milano*

Indice

Editorial. *Some notes on me and «StoriaLibera»* by Bernardo Ferrero
..... p. 7-8

Saggi e articoli

Matthew MODISETTE - Walter E. BLOCK, *The Cost of Morality: An Examination of the Consequences of Banning Organ Commodification*
..... p. 10-37

Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (I parte) p. 38-106

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 11. La critica dello statalismo* p. 108-117

Carlo LOTTIERI, *Stato moderno e declino della proprietà privata ...*
..... p. 118-136

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD, *La nascita delle banche centrali (Mercantilism and inflation, 1995)*, a cura di Giovanni Birindelli
..... p. 138-153

Ludwig von MISES, *Il problema dell'oro (Gold problem, 1965)*, a cura di Michele Arpaia p. 154-162

Recensioni e segnalazioni

- Guglielmo PIOMBINI, Recensione di Beniamino DI MARTINO,
“Conceived in liberty”. *La contro-rivoluzione americana del 1776 ...*
..... p. 164-170
- Paolo Luca BERNARDINI, Recensione di Beniamino DI MARTINO,
La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della
civiltà p. 170-180
- N. Michael BRENNEN, Recensione a Daron ACEMOGLU - James
ROBINSON, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di potenza,*
prosperità e povertà p. 180-185
- Beniamino DI MARTINO Recensione di Raymond BOUDON,
Tocqueville oggi p. 185-203
- Leonardo FACCO, Segnalazione di Helmut SCHOECK, *L'invidia e la*
società p. 204-205
- Gianandrea de ANTONELLIS, Segnalazione di Ugo FINETTI, *La*
resistenza cancellata p. 205-208
- Gli autori p. 209-210

Editorial

Some notes on me and «StoriaLibera»

I had just translated and published an article by Guglielmo Piombini on the medieval communes of Europe, when I received the first message from the director of «StoriaLibera». Even if, before then, I had never had the chance to interact on a personal level, I knew him as a libertarian scholar. I read with great care some of his books, such as “*Conceived in Liberty*”, *La controrivoluzione americana del 1776* and *La Prima Guerra Mondiale come effetto dello Stato totale*. I had also bought his *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale* upon reading Piombini’s rich review of it, but by that time I had not finished it yet. My first entry in «StoriaLibera» occurred just after a Skype call which followed that message. I remember that upon receiving the request of joining the journal, I was rather doubtful. I was still in my second year of University and thought I would not be ‘qualitatively’ up to the task. Father Di Martino, nevertheless, told me not to worry, that everything would be much simpler than what I thought. As a side note: that same assurance, in the form of a “no te preocupes”, was the same I would later receive from my dear professor, Jesús Huerta de Soto. One thing is to consider the (subjective) costs and benefits of action, exercise one’s will and take a leading role in life, another that of pretending to absorb all that relevant knowledge of time and place which will only be available in the future, mostly a “*por hacer*” rather than a mere “*por venir*”. The latter approach is at the core of Friedrich von Hayek’s *Fatal Conceit* and at the same time reveals what Joseph Schumpeter considered to be the greatest defect among intelligent individuals: impatience.

I thus became part of the *rivista* (April 2017). In those initial weeks and months my role was that of a general “redattore”, reading through the manuscripts and expressing some of my, very modest, viewpoints. With time I was given a greater role, especially after an essay I wrote on the incompatibility between philosophical hermeneutics and Misesian praxeology, which would be a prelude to our first meeting in Florence, June 2018. On that occasion I realized not only how fr. Beniamino was

keen in giving me further space in his project but how his aim was to capitalize, both intellectually and personally, on my sincere interests for libertarianism and Austrian economics. Our relationship strengthened as did my participation in the editing and selection of articles. While we met very sporadically, our ‘virtual’ conversations were constant and lengthy. At times excessively. Once I insisted in discussing Popper and his role in the Austrian movement, which I thought he had exaggerated. I was talking and talking and at one point, midnight passed, I realized my interlocutor was making some unusual sounds: he had fallen asleep. I took it as the sign of having won the debate. Yet, with hindsight, I say: how much patience did he have with me! And not only for this, but for the many plans he had to revise and remake due to my misjudgments.

Surprisingly, however, his belief in me did not dwindle and he offered me to become Vice director (November 2022). My role as Vice director consisted not merely in doing more of what I was already doing but in coordinating, with him both the general communication with the “redattori” and the direction of the new issues. Another important aspect was representing the journal vis-à-vis the contributors and outsiders in general. My goal, in this sense, was to try and make «StoriaLibera» more international-oriented. This led me to entertain new and very fruitful collaborations with the English-speaking academic community. In past issues we had the honor, in this sense, of hosting articles and essays by important libertarian scholars, from Walter Block to William Barnett, from Hans-Hermann Hoppe to Guido Huelsmann. In this new issue, for that matter, among other insightful essays our readers will have the chance to learn from the pen of Walter Block, and his coauthor Matthew Modisette, about a topic which has resurfaced given Javier Milei’s election to the presidency of Argentina: the libertarian, free market solution to the shortage of kidneys and organs. A particularly interesting topic for us Catholics, given our propensity to believe that there are parts of oneself that are inalienable or non-disposable while at the same time holding human life to be God’s greatest gift, to be preserved and enhanced.

Throughout these years my goal was to present well-thought essays that suggested the compatibility between the libertarian and the catholic worldviews, both of which are grounded on the existence of an objectively ascertainable natural law and oriented towards truth. The reader, I guess, will have to judge if I haven’t shot too much off the target.

Bernardo Ferrero

Saggi e articoli

Matthew MODISETTE* - Walter E. BLOCK**

*The Cost of Morality: An Examination of the
Consequences of Banning Organ Commodification*

Abstract

A supposed sense of morality precludes markets in used body parts. As a result of this policy, some 92,000 people are on waiting lists for a kidney transplant. Those in need of this organ are subject to dialysis machines; some 4,000 kidney patients die as a result of this modern policy of prohibition. Thousands of others perish for lack of other human organs.

Key words: organ transplants, free markets, economic liberty, murder.

* Matthew Modisette (2002) is a senior undergraduate student at Loyola University of New Orleans, where he anticipates graduating with a double-major in Economics and Pre-Law Philosophy in Spring 2024. In his time at Loyola New Orleans, his areas of study and research have primarily focused on macroeconomic theory, econometric analysis (particularly with regards to analyzing public policy), and public choice economics. Following his graduation, he plans to pursue his J.D., and is currently in the process of applying to various law schools.

** Walter E. Block (1941) is Harold E. Wirth Endowed Chair and Professor of Economics, College of Business, Loyola University New Orleans, and senior fellow at the Mises Institute. He earned his PhD in economics at Columbia University in 1972. He has taught at Rutgers, SUNY Stony Brook, Baruch CUNY, Holy Cross and the University of Central Arkansas. He is the author of more than 600 refereed articles in professional journals, two dozen books, and thousands of op eds. He lectures widely on college campuses, delivers seminars around the world and appears regularly on television and radio shows. He is the Schlarbaum Laureate, Mises Institute, 2011; and has won the Loyola University Research Award (2005, 2008) and the Mises Institute's Rothbard Medal of Freedom, 2005; and the Dux Academicus (<http://www.loyno.edu/news/story/2008/1/11/1435>) award, Loyola University, 2007.

1. Introduction¹

Today, there is a widespread agreement, supported by governments, international organizations, and religious institutions alike, that the commodification of human organs is morally objectionable and therefore ought to be illegal. And yet, the world faces an extreme shortage of organs, leading to thousands dying annually as they wait for organs from the “ethical” source: altruistic donation. In response to this reality, the present paper seeks to develop a twofold argument. We argue that such a stance against so-called immorality has only led to immoral consequences, and that, through the application of market principles and the legalization of organ sales, the shortage can be resolved and, as a result, a truly moral result can be achieved.

The rest of the paper will be organized as follows. Section 2 develops a brief history surrounding organ transplantation to illustrate its significance to modern medicine. Section 3 investigates the U.S.’s legislative and regulative approach to organ transplantation and summarizes the present state of the U.S. organ donation system. Section 4 presents the economic argument against the donor system, and offers a case study on the sale of plasma to illustrate the argument. Section 5 utilizes another case study, that of Iran’s market for kidneys, to illustrate the possibility of a regulated market for organs to help address the legitimate concerns raised by opponents to a market-approach to organs. Finally, Section 6 offers concluding remarks on the topic.

¹ The authors thank Chandler Harmon for editorial assistance. The usual considerations of course apply: all errors of commission or omission are our sole responsibility.

2. A Brief History

The history surrounding organ transplantation is an intriguing one. As a part of human mythology and religion, references to organ transplantation have existed for thousands of years as parts of Roman, Greek, Indian, Chinese, and Egyptian cultures. For instance, from Hindi mythology as early as 3000 BC, a particular myth involves one of Hinduism's main deities, Lord Shiva, performing a "head and neck transplant" on another Hindu god, Ganesh (Shankar, 2021). Similar references are also found in Christianity, most notably with the story of Saints Comas and Damian. According to Christian history, these two early Christians were able to successfully transplant a cadaverous leg to a man suffering from a flesh-eating disease around 300 AD (Master of Los Balbases, 1495; Shankar, 2021).

Despite its continued mention in history, the only verified accounts of the technology and technique necessary to actually accomplish organ transplant in humans has only been present for around 150 years. The first documented instance was a skin transplant conducted in 1869 by Jacques-Louis Reverdin, a Swiss surgeon and professor at the University of Geneva (Petecuk 180). While accounts of similar skin transplants are mentioned throughout the early 19th century, Reverdin's serves and is credited as the first successful operation. His success and technique sparked further development for skin transplant, which became primarily utilized as a measure of burn treatment, particularly during World War I and World War II (Nordham and Nonokawa, 2021, p. 125). In these applications, it became readily apparent that such transplants were more effective than what medicine at the time could offer. And so, organ transplant had become, in a small measure, a part of reality.

Following World War II, skin transplants remained as the only successful method of human organ transplant given the consensus held

by medical researchers that the transplant of any organ other than skin would fail due to transplant rejection, a general term referring to a scenario where the transplanted organ is treated as a foreign object by the body and is, subsequently, targeted by the body's immune system (Nordham and Nonokawa, 2021, p. 125; Moreau et al, 2013).² While evidence of rejection could be found in successful skin grafts, the immune response was not to the extent of organ failure, thus allowing them to function. Despite this view, research and experimentation on the possibility of transplanting other organs continued, particularly with regards to renal transplants, with the first one attempted by Soviet surgeon Yu Yu Voronoy in 1933 (Barker and Markmann, 2013, p. 4). This first operation, along with four other attempts by Voronoy between 1933-1949, and other experiments around the world were all unsuccessful, each as a result of rejection. Such was the state of human organ transplant until the case of Richard Herrick.

Herrick, at 22-years of age, was diagnosed with chronic kidney disease and, ultimately, renal failure. With a seemingly terminal diagnosis, and despite the unsuccessful attempts at kidney transplant thus far, Herrick approached Dr. Joseph Murray, a noted plastic surgeon at Brigham Hospital in Boston. Murray had developed an interest in

² Blood is a tissue, not a human organ, which are comprised of several tissues, and blood consists of only one. (https://www.google.com/search?q=is+blood+a+human+organ%3F&rlz=1C1ONGR_enUS1060US1060&sxsrf=APwXEdePCt0QMxOH_JFN5GhsBT97wx4BiQ%3A1686625420473&ei=jNyHZMq5HM3G0PEP4PqbgAE&ved=0ahUKEwjKr7moob_AhVNizQIHWD9BhAQ4dUDCA8&oq=is+blood+a+human+organ%3F&gs_lcp=Cgxnd3Mtd2l6LXNlcnAQQDDIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwAzIKCAAQRxDWBBCwA0oECEEYAFAAWABgzCRoAXABeACAAQCIAQCSAQCYAQDAAQHIAQg&sclient=gws-wiz-serp). The first transfer of blood from one person to another took place in 1795 (Highlights, undated).

organ transplant following his experience using skin transplants in his treatment of World War II veterans, and following the war, Murray had become involved in Birgham's and the Harvard Surgical Research Laboratory's budding transplant programs (Monaco, 2013, p. 904). While involved in these programs, Murray and his team began developing a hypothesis stemming from observations of Murray's experience during the war, that skin grafts from an individual's identical twin would not result in an immune response, i.e., no rejection. As luck would have it, Herrick had an identical, healthy twin, and following extensive testing to confirm that the two were genetic matches, the Herrick brother underwent the experimental procedure on December 23, 1954 (Barker and Markmann, 2013, p. 8). From this success came another spark in the history of organ transplant research, as Murray's experiment had illustrated that once rejection could be accounted for, human organ transplant was possible.

The next step in organ research revolved around this issue of correcting for rejection for non-related persons. In 1955, Joan Main and Richmond Prehn of the National Cancer Institute reported successful immunosuppression in adult mice through a course of radiation, but such results could not be translated to actual human experiments (Main and Prehn, 1955; Barker and Markmann, 2013).

Nevertheless, in the few human trials that were conducted, there were rare instances of long-term success from kidney transplants. Such was the fuel for further research into immunosuppression, which eventually shifted from radiation to chemical treatment (Barker and Markmann, 2013, p. 9). Nevertheless, experiments and trials still reported low success rates, but this would change with the immunosuppressant protocol developed by Tom Starzl. Starzl presented his protocol at a National Research Council conference in 1963 on the state of human kidney transplant. While other presenters reported extremely low success rates, a few survivors out of several

hundred subjects across a variety of trials, Starzl's protocol and trial results reported a greater than 70% success rate for 1-year kidney transplant survival. Such a finding revolutionized the outlook for kidney transplantation, and new transplant programs were created utilizing Starzl's system across the country and, eventually, the world (Barker and Markmann, 2013, p. 10-11).

From this, human organ transplantation began its shift from experimental medicine to a crucially important aspect of it. Even further, more research and study allowed for an expansion of the number of organs it was possible to transplant: the first simultaneous kidney/pancreas transplant took place in 1966, the first liver transplant in 1967, and the first heart transplant in 1968 (United Network for Organ Sharing, 2022). Further development in immunosuppression took place during this period as well, leading to even greater successes in treating rejection and further increasing the success rate of organ transplant. With these results, the medical field saw increasing demand from patients and physicians for organ transplantation as a treatment option. Medicine was finally catching up with the mythology of old, but with these advancements, however, also came greater need for coordination and organization relating to organ transplant.

3. Legislature on the Matter, and the Current State

Through the early 1970s, the details of organ placement were handled at a very local level, either by individual transplant hospitals or various regional organ procurement organizations (United Network for Organ Sharing, 2022). As such, if an organ was recovered without a recipient candidate in its proximity, or the reverse situation with patients in need of an organ without one available in their vicinity, there was no system available for matching. In the wake of this unfortunate situation came the South-Eastern Organ Procurement Foundation

(SEOPH), a regional organization focused on, according to its own description, “increasing the efficiency of organ placement” (United Network for Organ Sharing, 2022). Among other innovations, the SEOPH introduced a computer network and database in 1977, dubbed the United Network for Organ Sharing, or UNOS, that allowed SEOPH member-institutions to list candidates and available organs, thus allowing for organ matching beyond the immediate region. And so, organizational efficiencies were beginning to develop as organ transplant became a more established aspect of medicine. But with more transplant hospitals opening and the subsequent further candidate patients for organ transplant, nationwide organ shortages and organ matching inefficiencies still developed.

In the wake of this shortage came an argument for the commercialization and commodification of organ sales. This most notably was brought by a Virginia company led by a former physician, H. Barry Jacobs, who, in the wake of the growing shortage and increasing demand for human organs, saw commodification as a means to increase the supply of organs. According to Jacobs’ proposal, his company, International Kidney Exchange Limited, would establish a brokerage market for kidneys, connecting the “sellers,” or healthy donors, with “buyers, or patients in need of organs” (Engel, 1983; S.H.D, 1985, p. 1015). The sellers would set their own price, which the buyers would pay plus a fee to Jacobs for arranging the sale.

This market-approach to organ procurement received national attention and was quickly prohibited by the Virginia state legislature, with health professionals citing the sale of human organs as unethical, stating that it would, “...[make] transplant operation accessible only to the rich and [rely] for organs on poor donors...” (Engel, 1983). This scenario, along with the continued organ shortages, led the U.S. Congress to step in with their own legislature to address the state of organ transplantation.

Before shifting to the legislature of the matter, an important element of understanding the U.S. approach to organ donation is the property rights question, that is, how to define the property rights people have over their organs. This has been a unique factor relating to this discussion at this point, given that the U.S. common law system had not, up to that point, established a clear legal position on the rights of human organs from deceased individuals regarding commercial purposes (Mayes, 2003; p. 2). With seemingly no feasible means to accomplish organ transplant historically, the U.S. court system seemingly granted a “quasi-property” right to human body parts, granting possessory rights of deceased individuals to surviving family members for the period following death and up to burial or disposal (Mayes, 2003, p. 2). The court’s adherence to this “quasi-property” right, as opposed to full-fledge property rights, appears to be at least partially a result of the historic infeasibility of organ transfer.

A critical aspect of property rights, one that has been historically recognized in the U.S, includes the “...right to earn income from an asset and contract over the terms with other individuals, and the right to transfer ownership rights permanently to another party.” (Barzel, 1997; Eggertsson, 1990). Given that such ability to transfer rights over human organs was seemingly impossible for much of history, the courts decided not to, in the full meaning of the term, grant property rights over human organs. As such, in the vague interpretation of common law up to this point, one could possess his organs, but not maintain the sufficient right to transfer them (Mayes, 2003, p. 2).³

³ As an aside, in light of the scientific developments on organ transplants, the question of whether this interpretation of body part property rights is valid warrants some further investigation. From the argument presented so far, such an interpretation, given that organ transferability is now possible, could be seen as a violation of property rights. Investigating this aspect of the argument is outside the scope of the argument this paper wishes to undertake, but further research and discussion on the topic going forward is advised.

Such ambiguity on the property rights of organs had initially led to some difficulties once transplants became more viable in the mid-1960s, as there was no legal structure to designate one's decision to donate their organs after their death (Hansmann, 1989, p. 58). This eventually led to the Uniform Anatomical Gift Act (UAGA), which established a regulatory framework for human body part donation. The UAGA was soon adopted in some capacity by every state, but given that its nature was inherently directed towards donation, with no mention of organ sales, the question was still prevalent in the early 1980s.

To address the multitude of nationwide issues surrounding organ transplant, the U.S. Congress passed the National Organ Transplant Act (NOTA) in 1984. As a whole, the Act addressed two primary areas of concern: a national registry and donation process, and a prohibition on organ sales and purchases (98th Congress, 1984). The need for a national registry and donation process was readily evident at the time, but the prohibition on the sale of organs, in the wake of an organ shortage, remains a somewhat contrary decision to the goal of addressing the shortage. Such a decision reflects the ethical concerns of the medical community at the time, in that the commodification of organs would result in disparities in organ access, potential abuses related to organ harvesting, and other similar arguments. Given this, NOTA recognized altruism as the only appropriate motivation for organ donation, and such has remained the federal position on human organs to the present day (Josefson, 2002).

With a national framework, based on the structure of SEOPH and their UNOS registry, now established, the question now turns to the present state of organ procurement, supply, and demand in the U.S. In analyzing the most recent available data, the trends are not in favor of NOTA's "ethical" position. In 2021, over 6,000 people died while on the transplant waiting list (Donate Life America, 2023). As of March

2023, an additional patient is added to the national waiting list every 9 minutes, and 17 people die every day waiting for an organ transplant. While 2022 saw a new annual record for organs transplants with more than 42,800 such operations, as of March 24, 2023, there remain over 104,000 patients on the national waiting list. (UNOS News Bureau, 2023; Organ Procurement & Transplantation Network, 2023). The shortage has not let up, and NOTA's dictates have not led to any success. And yet, both the U.S. government, worldwide institutions such as the WHO, and even the Catholic Church have all maintained an ethical position against the sale of organs and rather solely promoted altruistic donation, even accompanied by a recognition of the shortage of organs (World Health Organization, 2005, p. 46; Paul, 2000, no. 3). As such, this "moral" position is in clear and desperate need of reform, and the commodification of organs is the only solution.⁴

4. The Economic Solution

Very simply, allowing the legalization of organ sales in conjunction with the present donation system will increase the supply of organs, in that those who are not motivated by altruism will now be incentivized by the price of organs to sell. And, if the supply of organs increases, then greater consumption, e.g., in this case lives saved, will rise as well. This is so plainly evident that observing the current system of organ transplantation is simply an act of frustration. If the goal of medicine is to preserve human life, then organ commodification is truly the only practical and moral choice.⁵ Even if the legalization of organ

⁴ It is possible that eventually pig organs might be used for human beings (Economist, 2017) and/or that (bio) mechanical solutions might arise (Wang, 2019; Burrows, 2022). But at present these are not viable options.

⁵ Given that bodily organ sales are at presently illegal, and that this prohibition is widely supported by the medical profession (otherwise it would scarcely exist) we have to be forgiven for seriously wondering whether the goal of

sales only saves a single life, the result will be more moral than the present scenario. Supply curves, after all, slope in an upward direction. Right now, the compensation offered organ donors is virtually nil.⁶ As the price rises, other things equal, or *ceteris paribus* as we say in economics, the quantity offered will *necessarily* rise.

To further illustrate this argument, consider the sale of plasma, another bodily product and a legal sale according to the U.S, at present. Plasma, the liquid portion of human blood, is a critical aspect of human function, as it helps support, “blood pressure, blood volume, clotting, cell function, and more.” (American Red Cross, 2023). Given these vital roles, patients who have experienced “trauma, burns, shocks, or clotting deficiencies” can benefit greatly from plasma infusions (American Red Cross, 2023). In addition, plasma can also be used in pharmaceutical settings to create treatments, termed as plasma-derived medicinal products (PDMPs), for a variety of diseases such as primary immunodeficiency syndromes (PID), Kawasaki disease, and Guillain-Barré syndrome (Prevot and Jolles, 2020, p. 557-559). The role of plasma in PDMPs is critical, as according to the Prevot and Jolles’ review, there has been annual growth of between 6-8% in PDMP demand (p. 557). Given this, and the fact that there exists no synthetic alternative for plasma (like human organs), the demand for plasma donations is high, and it is widely recognized that if donors were not compensated, the supply of plasma would not be anywhere near its demand. The following quote from John G. Boyle, former president and CEO of the Immune Deficiency Foundation, illustrates this point even further: “For those who are unaware, most other countries throughout the world don’t want to be seen as ‘paying for plasma.’ Many nations

medical practitioners is really to preserve human life. Their motto is “first, do no harm.” But this banning of sales is patently very harmful.

⁶ The law allows for minor payments, such as for transportation costs, hotel bills, meals, etc. (Harbell and Mathur, 2019). To this we say, “chickenfeed.” Too little, too late.

do, however, compensate their donors with non-monetary gifts. And while they look down on compensating plasma donors in their own country in the name of bioethical righteousness, they quietly import plasma and plasma products that come from the veins of U.S. donors who are directly compensated.”

The fact remains that the U.S. supplies more than 70% of the global plasma available for transplant since other countries can’t meet the needs of their own populaces through voluntary or quasi-compensated donations. The bottom line is: if the U.S. didn’t allow buyers to financially compensate donors, there would not be enough plasma and lives would be lost globally. (Boyle, 2019).

And so, as a bottom-line, relying purely on unpaid donations of life-saving human body parts, whether it be plasma or organs, will not do enough to meet demand. Under the current system, if nothing else is evident, it is that people will die waiting for an organ that is illegal to access any other way. And yet, this is the so-called “moral” solution.

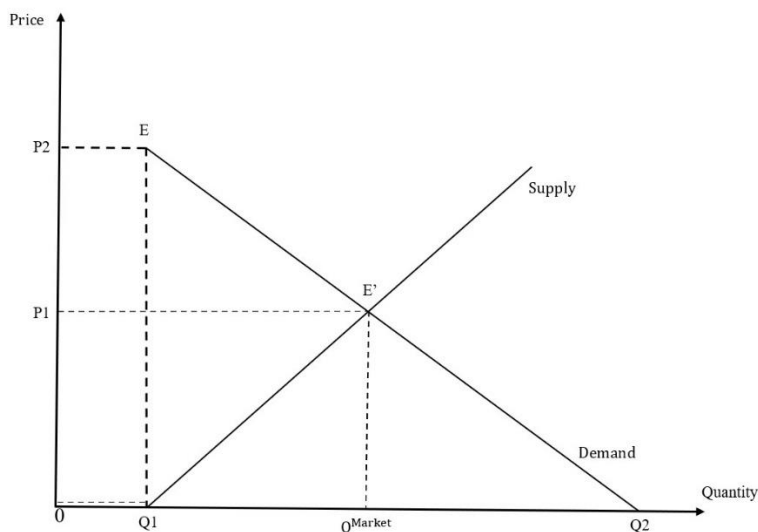
What are the economic arguments against legalization?

One of them is that of informational asymmetry between the donor and the patient regarding the quality of the organ, the risks involved, the proper price, etc. But there are informational asymmetries all throughout the warp and woof of the economy, and prohibition has not been thought to be the solution for this so-called “market failure.”⁷ Doctors know more about the diseases of their patients than is known to the latter; ditto for universities vis a vis students; and for automobile repairmen compared to motorists; the same applies to chefs versus diners. If this were a valid charge, all these industries would be prohibited, not only the one under discussion.

⁷ For the case against market failure in the general context see Anderson, 1998; Barnett, et. al, 2005; Block, 2001, 2002; Callahan, 2000; Cowen, 1988; DiLorenzo, 2011; Guillory, 2005; Higgs, 1995; Hoppe, 2003; MacKenzie, 2002; McCloskey, 2018; Rothbard, 1985; Simpson, 2005; Tucker, 1989; Westley, 2002; Woods, 2009A, 2009B.

Poor people would be donors; the wealthy would be recipients. Yes, yes, but again the same considerations apply elsewhere, and there is no call for prohibition. Those with lower incomes tend to be maids, butlers, gardeners and chauffeurs; the rich employ them. The wealthy drive Rolls Royces, BMWs, Maseratis and other luxury cars; the poor and the middle class work in automobile factories. So what that the rich will benefit from receiving organs proportionately more than the poverty stricken, who will sell them.

Table: Impact of a Ban on Organ Sales on Organ Supply



Perhaps the most serious, and most blatantly fallacious charge against a market in transplants, is that this would cause, or increase, trafficking in body parts. At a market price, it is contended, criminals might attack innocent people, murder them, and steal their body parts so as to earn vast profits. Let us posit that the higher the price for a body part, the more likely for this nefarious act to occur. And, we must concede, that under legalization, it certainly looks as if the price will rise from zero in diagram one, to P1. But this an erroneous way to look at the matter. The proper procedure is to compare a price of P1, emanating from a free market equilibrium at point E' which would

result from legalization, with a price of P2, which comes about based on the present equilibrium at point E. How do we arrive at this latter point? Simple. We extend upward a vertical line from quantity Q1 far enough until it intersects the demand curve, D. This is the black market or illegal price for an organ which now prevails under present institutional arrangements. So, with legalization, prices will actually fall from P2 to P1, not rise from zero to P1. Thus, the probability of murder, to obtain body parts for sale will actually decrease, not increase, with the end of prohibition. Those concerned with such trafficking⁸ thus have yet another reason to favor free enterprise for this sector of the economy.⁹

What is infuriating is that this act of consensual organ donation is fully legal if done for free, but somehow becomes illegal if money thereby changes hands; this is a blatant attack on economic freedom; it really has little to do with the specific case of organ transplants. Why should institution X, or act X, be perfectly acceptable if done for free,

⁸ Presumably all men of good will.

⁹ A word or two about this diagram. This distance from the origin to Q1 depicts the number of kidneys presently donated at a zero price; the supply curve, here, runs along the horizontal axis. The best estimate for this quantity is a few more than 25,000 for the year 2022. (https://www.google.com/search?q=how+many+kidneys+are+transplanted+in+the+US+annually%3F&rlz=1C1ONGR_enUS1060US1060&oq=how+many+kidneys+are+transplanted+in+the+US+annually%3F&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIHCAEQIRigATIHCAIQIRigATIHCCAMQIRigATIHCAQQIRigAdIBDTQ2NTA0MzU0ajFqMTWoAgCwAgA&sourceid=chrome&ie=UTF-8). The distance from Q1 to Q2 indicates the number of people on the waiting list to receive a kidney transplant. The best estimate of this number is 92,000 (ibid.). Not shown on this diagram: the number of people who die waiting for a kidney transplant while on this list (that is, are murdered by those responsible for the present system): 13 per day, or, just under 5000 annually.

(https://www.google.com/search?q=how+many+kidney+patients+die+in+the+US+while+on+the+transplant+waiting+list%3F&rlz=1C1ONGR_enUS1060US1060&oq=how+many+kidney+patients+die+in+the+US+while+on+the+transplant+waiting+list%3F&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBDTQ3MjAyNzYyajBqMTWoAgCwAgA&sourceid=chrome&ie=UTF-8)

but then rendered immoral, or illegal, if money changes hands to facilitate the occurrence? This simply makes no sense.¹⁰

5. The Iranian Case

Iran's approach to organ commodification, specifically in the form of a market for kidneys, stems back to the 1980s, when an "unregulated international market" open to any willing buyer and seller (Potter, 2015, p. 11) was introduced. This initial market structure, however, faced legitimate issues regarding the possibility of exploitation and manipulation. As such, the Iranian government became involved in the process in the late 1980s with the establishment of the Iranian Patient's Kidney Foundation (IPKF). As a whole, the IPKF took on a similar role to H. Barry Jacobs' proposed company, that of an organ broker between donors and buyers. The Foundation handles a national registry and matching process for kidneys, arranges meetings between buyer and seller, guarantees and handles transfer of payment, sets requirements for the operation itself, and also engages in other aspects of the compensation system (Potter, 2015, p. 11).

The Iranian approach, while not perfect, has led to two general results: the eradication of the transplant waiting list, and the end of organ trafficking in that country (Potter, 2015, p. 11). In addition, the relatively low demand for kidneys along with the relatively higher supply of them has kept price relatively low and affordable for the average Iranian citizen; charitable financing options are available as well.¹¹

In a country which ranks low in its control of corruption, the fact that their approach has led to these results is truly a mark of the strength

¹⁰ Prostitution is another case in point. At least in the free society, it is perfectly acceptable for consenting adults to have sex with one another. Yet, if one person pays another for this interaction, the very same act suddenly, magically, is rendered beyond the pale. For the case in favor of the legalization of prostitution, see Block, 2008, 2020; Cupp, 2017; Machan, 2006; McMaken, 2013; Smith and Block, 2019; Stossel, 2017; Varricchio and Block, 2018; Wright, 2018.

¹¹ So much for the view that only the rich will benefit and the poor will suffer.

of the free enterprise system in this part of the economy (Potter, 2015, p. 12). This is not meant to show that the Iranian system is a perfect approach to a market for organs, but given that the kidney market in Iran is the only one of its kind in the world today, it does provide a real-life example of what a market for organs could look like in the rest of the world (Moeindarbari and Feizi, 2022, p. 1). In addition, the Iranian system can serve as a baseline for improvement in its implementation in other parts of the world. All in all, the Iranian system shows that a market for organs is indeed possible and can serve as an effective solution to the continued organ shortage faced around the world. An ethical approach to a market for organs is possible with ready evidence of its successes, and the rest of the world, in the name of morality, cannot maintain the current system in light of this. Iran is a light unto the nations in this regard.

6. Concluding Remarks

The fact that organ transplantation is a possibility in the present is truly a testament to the power of modern medicine. Through its development, science has, quite literally, transformed the myth of organ transplantation to a real-life possibility. And yet, in spite of this, the consensus approach from medical, social and political authorities has been to limit the possibility of organ donation to altruistic donation, such that, for decades at this point, the demand for organs has far outpaced the supply. As a result, thousands have died every year waiting for an organ through this limited supply chain; and this is claimed to be a moral and ethical system. Proponents of this immoral system have raised fallacious concerns regarding how organ commodification would function. However, if anything is evident, it is that such concerns are addressable through a proper free market. In the end, a market-approach, if done correctly, can lead to an increased supply of organs and, as such, more lives saved. And, at the end of the day, is this not truly the moral and desirable result?

Milton Friedman has stated (paraphrase): “Thanks to economists, all of us, ever since there were any such thing as members of our profession, tariffs are now one tenth of a percent lower than they

otherwise would have been. And with that, we have paid for our salaries 10,000 times over.” Inspired by this insight, we can say the following: most economists favor the free enterprise system, in general, and, the legalization of markets in used body parts.¹² Quite possibly, due to all our efforts, the likelihood of this eventuality will be one tenth of a percent higher than otherwise it would have been. That being the case, our salaries will not have been paid by one iota.¹³ However, we will have saved something in the order of 6000 lives if legalization is actually brought about. There is even the possibility that this number will be greater than the number of kidney patients saved by doctors. If so, we economists will have beaten them at their own game.

References

American Red Cross. (2023). Plasma information. What Is Plasma In Blood? | Red Cross Blood Services. Retrieved March 26, 2023, from <https://www.redcrossblood.org/donate-blood/dlp/plasma-information.html#:~:text=Plasma%20is%20the%20liquid%20portion,Plasma%20is%20about%2092%25%20water>.

Anderson, William L. 1998. “Market Failure?” October 8; <http://www.mises.org/story/53>

¹² Well, at least more so than any other academic discipline. Here is but a small sample: Anderson, 2003; Anderson and Barnett,1999; Barnett, W., 1988; Barnett, Saliba, & Walker, 2001; Barnett and Saliba, 2004; Beard, Jackson & Kaserman, 2007-2008; Block, Whitehead, Johnson, Davidson, White and Chandler. 1999-2000; Block, 1987, 1988A,1988B; Carey, 2002; Cherry, 1999; Clay and Block. 2002; Farber, 2015A, 2015B; Garner and Block. 2008; Hall, 2015; Healy, 2006; Hippen, 2008; Kaserman, 2002; Kaserman & Barnett, 2002; Malek, 2001; Richards, 2001; Taylor, 2005, 2006, 2007; Thornton, 2021; Wilkinson, 2003; Young, 2004. Physicians favor the present horrific system, and they hold far greater sway in such issued than do dismal scientists.

¹³ Possibly, they will have been reduced, given the opposition to legalization on the part of the voting public.

Anderson, William L. 2003. "Communitarianism and Commodification," February 27; <http://mises.org/story/1174>

Anderson, W. L., & Barnett, A. 1999. "Waiting for Transplants". *The Free Market*, 17(4).
http://mises.org/freemarket_detail.aspx?control=29

Barker, C. F., & Markmann, J. F. (2013). Historical overview of transplantation. *Cold Spring Harbor perspectives in medicine*, 3(4), a014977. <https://doi.org/10.1101/cshperspect.a014977>

Barnett, William II. 1988. *The Market for Used Human Body Parts, The Free Market*, Vol. 6, No. 2; <http://mises.org/daily/4231>.

Barnett II, William, Walter E. Block and Michael Saliba. 2005. "Perfect Competition: A Case of 'Market-Failure,'" *Corporate Ownership & Control*. Vol. 2, No. 4, summer, p. 70-75.

Barnett, William II, and Michael Saliba. 2004. "A Free Market for Kidneys: Options, Futures, Forward, and Spot." *Managerial Finance*. 30 (5): 38-56.

Barnett, William II., Michael Saliba, & Deborah Walker. 2001. "A Free Market in Kidneys: Efficient and Equitable." *The Independent Review*, V (3), 373-385;
http://www.independent.org/pdf/tir/tir_05_3_barnett.pdf

Barzel, Y. (1997). *Economic analysis of property rights*. Cambridge university press.

Beard, T. R., Jackson, J. D., & Kaserman, D. L. 2007-2008. "The Failure of U.S. Organ Procurement Policy." *Regulation*, 30(4); http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1092920

Block, Walter E. 1987. "A Free Market in Kidneys?" *The Freeman Ideas on Liberty*, August, p. 308;

<http://www.fee.org/vnews.php?nid=1802>
<http://www.fee.org/vnews.php?nid=1802>

Block, Walter E. 1988A. "Caveat Emptor," *The Freeman Ideas on Liberty*, May, p. 180-181, <http://www.fee.org/vnews.php?nid=1903>.
<https://fee.org/media/16328/1988-05.pdf>

Block, Walter E. 1988B. "The Case for a Free Market in Body Parts," *Essays in the Economics of Liberty: The Free Market Reader*, Llewellyn Rockwell, ed., California: The Ludwig von Mises Institute, p. 65-70, 195-199, 266-272;
http://www.mises.org/freemarket_detail.asp?control=476

Block, Walter E. 2001. "Comment on Canice Prendergast's 'A Theory of 'Yesmen,'" *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 4, No. 2, summer, p. 61-68;
http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae4_2_5.pdf

Block, Walter E. 2002. "All Government is Excessive: A Rejoinder to 'In Defense of Excessive Government' by Dwight Lee," *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 16, No. 3, p. 35-82;
http://www.mises.org/journals/jls/16_3/16_3_3.pdf

Block, Walter E. 2008 [1976]. *Defending the Undefendable*. Auburn, AL: The Mises Institute.

Block, Walter E. 2020. "Let's Legalize Prostitution." April 21;
<https://www.thedailybell.com/all-articles/news-analysis/lets-legalize-prostitution/>

Block, Walter E., Roy Whitehead, Clint Johnson, Mana Davidson, Alan White and Stacy Chandler. 1999-2000. "Human Organ Transplantation: Economic and Legal Issues," *Quinnipiac College School of Law Health Journal*, Vol. 3, p. 87-110;
<http://141.164.133.3/faculty/Block/Articles%20for%20web/Human%20Oragn;>

http://www.walterblock.com/publications/human_organ_transplantation.pdf

Boyle, J.G. (2019) Finding solutions to the global plasma paradox: Plasma donors are lifesavers, Finding Solutions to the Global Plasma Paradox: Plasma Donors Are Lifesavers | Immune Deficiency Foundation. Immune Deficiency Foundation. Available at: <https://primaryimmune.org/news/finding-solutions-to-the-global-plasma-paradox-plasma-donors-are-lifesavers> (Accessed: March 26, 2023).

Burrows, Leah. 2022. "A major step forward for organ biofabrication." July 7; <https://seas.harvard.edu/news/2022/07/major-step-forward-organ-biofabrication>

Callahan, Gene. 2000. "Market Failure Again?" April 4; <http://www.mises.org/story/407>

Carey, D. 2002. "Let the Market Save Lives." Mises Daily. February 21; <http://mises.org/daily/898>

Cherry, Mark J., ed. 1999. *Persons and Their Bodies: Rights, Responsibilities, and the Sale of Organs*. Kluwer Academic Publishers.

Clay, Megan and Walter E. Block. 2002. "A Free Market for Human Organs," *The Journal of Social, Political and Economic Studies*, Vol. 27, No. 2, Summer, p. 227-236; http://www.walterblock.com/publications/market_human_organs.pdf; http://www.jspes.org/summer2002_clay.html

Cowen, Tyler, ed. 1988. *The Theory of Market Failure: A Critical Examination*, Fairfax, VA: George Mason University Press.

Cupp, S.E. 2017. "Why prostitution should be legal." November 30; <https://chicago.suntimes.com/columnists/prostitution-legalize-cupp/>

Data - OPTN. Organ Procurement and Transplantation Network. (2023). Retrieved March 26, 2023, from <https://optn.transplant.hrsa.gov/data/>

DiLorenzo, Thomas. 2011. "A Note on the Canard of 'Asymmetric Information' as a Source of Market Failure." *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 14, No. 2, 249-255, Summer. http://mises.org/journals/qjae/pdf/qjae14_2_6.pdf

Economist. 2017. "Gene editing may make pigs into organ donors for people. Retrofitting pig genomes." https://www.economist.com/science-and-technology/2017/08/12/gene-editing-may-make-pigs-into-organ-donors-for-people?utm_medium=cpc.adword.pd&utm_source=google&ppccampaignID=17210591673&ppcadID=&utm_campaign=a.22brand_pmax&utm_content=conversion.direct-response.anonymous&gclid=CjwKCAjwp6CkBhB_EiwAlQVyxb4VEv9QS_rcJ3YvHh8CGBSM-4u0w-zEaqBN5gnPG8WMkADcsVsnXBoC4fsQAvD_BwE&gclsrc=aw.ds

Eggertsson, T. (1990). *Economic behavior and institutions: Principles of Neoinstitutional Economics*. Cambridge University Press.

Engel, M. (1983, September 19). Va. Doctor Plans Company to Arrange Sale of Human Kidneys. *The Washington Post*. Retrieved March 26, 2023, from <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1983/09/19/va-doctor-plans-company-to-arrange-sale-of-human-kidneys/afdfac69-62ed-4066-b296-fcf892eab758/>

Farber, Rafi. 2015A. "On organ donation, Organ Sales, and Hypocrisy." June 22; <http://thejewishlibertarian.com/2015/06/22/on-organ-donation-organ-sales-and-hypocrisy/>

Farber, Rafi. 2015B. "Shock and Awe! Rabbi Shmuly Supports Human Organ Sales." October 5; http://www.targetliberty.com/2015/10/shock-and-awe-rabbi-shmuly-supports.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+TargetLiberty+%28Target+Liberty%29

Garner, Richard and Walter E. Block. 2008. "Harvesting organs on the final frontier: a critique of Star Trek." Issue 2; p. 65-75. *Ethics and Critical Thinking Journal*; <http://www.franklinpublishing.net/ethicscriticalthinking.html>
http://www.walterblock.com/publications/market_human_organs.pdf

Guillory, Gil. 2005. "What Are You Calling Failure?" May 5; <http://www.mises.org/story/1806>

Hall, Abigail. 2015. "Let People Sell Their Organs." *Forbes*. December 14; <https://www.forbes.com/sites/realspin/2015/12/14/sell-organs/?sh=11e3c93526e4>

Hansmann, H. (1989). The economics and ethics of markets for human organs. *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 14(1), 57-85.

Harbell, J. W., & Mathur, A. K. (2019). Financial compensation for organ donors. *Current opinion in organ transplantation*, 24(2), 182-187.

Healy, Kieran. 2006. *Last Best Gifts: Altruism and the Market for Human Blood and Organs*. Chicago: University of Chicago Press.

Higgs, Robert. 1995. "The Myth of 'Failed' Policies." *The Free Market*. June. Vol. 13, No. 6. http://www.mises.org/freemarket_detail.asp?control=239&sortorder=articledate

Highlights of transfusion medicine history. Undated.

<https://www.aabb.org/news-resources/resources/transfusion-medicine/highlights-of-transfusion-medicine-history>

Hippen, Benjamin E. 2008. "Organ Sales and Moral Travails: Lessons from the Living Kidney Vendor Program in Iran." *Cato Policy Analysis*, 614; http://www.cato.org/pub_display.php?pub_id=9273

Hoppe, Hans-Hermann, ed. 2003. *The Myth of National Defense: Essays on the Theory and History of Security Production*. Auburn, AL: The Ludwig von Mises Institute

Josefson D. (2002). United States starts to consider paying organ donors. *BMJ (Clinical research ed.)*, 324(7335), 446. <https://doi.org/10.1136/bmj.324.7335.446/c>

Kaserman, D. L. 2002. "Markets for Organs: Myths and Misconceptions." *Journal of Contemporary Health Law and Policy*, 18; <http://ssrn.com/paper=327260>

Kaserman, D. L., & Barnett, A. H. 2002. *The U.S. Organ Procurement System: A Prescription for Reform (Evaluative Studies)*. Washington D.C.: AEI Press.

Machan, Tibor R. 2006. "The Freedom to 'Escort'." April 11; <https://mises.org/wire/freedom-escort>

MacKenzie, D. W. 2002. "The Market Failure Myth" August 26; <http://www.mises.org/fullstory.aspx?control=1035>

Main, J. M., & Prehn, R. T. (1955). Successful Skin Homografts After the Administration of High Dosage X Radiation and Homologous Bone Marrow. *JNCI: Journal of the National Cancer Institute*, 15(4), 1023-1029. <https://doi.org/10.1093/jnci/15.4.1023>

Malek, N. P. 2001. Sell Your Kidney, Make a Profit. *Mises Daily*. April 20, <http://mises.org/daily/660>

Master of Los Balbases, F. A. 1. A. & Sedano, A. D. C. (1495) A Verger's Dream: Saints Cosmas and Damian Performing a Miraculous Cure by Transplantation of a Leg. Spain, 1495. [Place of Publication Not Identified: Publisher Not Identified] [Photograph] Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/2021669915/>.

Mayes, G. (2003, December 9). Buying and Selling Organs for Transplantation in the United States. Medscape. Retrieved March 26, 2023, from <https://www.medscape.org/viewarticle/465200>

McCloskey, Deirdre Nansen. 2018. "They Hate the Chicago School and Have Never Heard of the Austrian School." February 11; <http://reason.com/archives/2018/02/11/the-applied-theory-of-bossing>

Moeindarbari, T., & Feizi, M. (2022). Kidneys for Sale: Empirical Evidence From Iran. *Transplant international: official journal of the European Society for Organ Transplantation*, 35, 10178. <https://doi.org/10.3389/ti.2022.10178>

McMaken, Ryan. 2013. "Catholic Theologians: Prostitution Should Be Legal." January 1; <https://mises.org/wire/catholic-theologians-prostitution-should-be-legal-0>

Monaco, A. P. (2013). Joseph Edward Murray, M.D., 1919–2012. *Transplantation*, 95(7), 903–907. <https://doi.org/10.1097/tp.0b013e3182895cf2>

Nordham, K. D., & Ninokawa, S. (2021). The history of organ transplantation. *Proceedings (Baylor University. Medical Center)*, 35(1), 124–128. <https://doi.org/10.1080/08998280.2021.1985889>

Organ, Eye and Tissue Donation Statistics. Donate Life America. (2023, March 7). Retrieved March 26, 2023, from <https://donatelife.net/donation/statistics>

Paul, J. (2000, August 28). To the 18th International Congress of The Transplantation Society (August 29, 2000). To the 18th International Congress of the Transplantation Society (August 29, 2000) | John Paul II. Retrieved March 26, 2023, from https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants.html

Petechuk, D. (2006). *Organ Transplantation (Ser. Health and Medicine Today)*. Greenwood Press.

Potter, J. (2015). Does the Iranian model of kidney donation compensation work as an ethical global model?.-*Online Journal of Health Ethics*, 11(1), 11.

Prevot, J., & Jolles, S. (2020). Global immunoglobulin supply: steaming towards the iceberg?. *Current opinion in allergy and clinical immunology*, 20(6), 557-564. <https://doi.org/10.1097/ACI.0000000000000696>

Richards, Janet Radcliffe. 2001. "Organs for sale." *Indian Journal of Medical Ethics*. Vol. 9, No. 2, April-June; <http://www.issuesinmedicaethics.org/092di047.html>

Rothbard, Murray N. 1985. "Airport Congestion: A Case of Market Failure?" *The Free Market*. Auburn, AL: The Ludwig von Mises Institute, January, <http://www.mises.org/econsense/ch52.asp>

S.2048 - 98th Congress (1983-1984): National Organ Transplant Act. (1984, October 19). <https://www.congress.gov/bill/98th-congress/senate-bill/2048>

Shankar, M. (2021, August 3). Mythical transplants: Stories of Selfless Sacrifice. *NephJC*. Retrieved March 26, 2023, from <http://www.nephjc.com/news/2021/8/3/mythical-transplants-stories-of-selfless-sacrifice>

S. H. D. (1985). Regulating the Sale of Human Organs. *Virginia Law Review*, 71(6), 1015-1038. <https://doi.org/10.2307/1072918>

United Network for Organ Sharing. (2022, December 27). The History of Organ Donation and Transplantation. UNOS. Retrieved March 26, 2023, from <https://unos.org/transplant/history/>

Simpson, Brian. 2005. *Markets Don't Fail*. New York, N.Y.: Lexington Books

Smith, Katy and Walter E. Block. 2019. "Legalize Prostitution." *Journal of Accounting, Ethics & Public Policy*; Vol. 20, No. 3, p. 351-368;

<http://ssrn.com/abstract=3432179>

Stossel, John. 2017. "Let's legalize prostitution. It's time for government to step away from sex work." November 15; <http://www.foxnews.com/opinion/2017/11/15/john-stossel-lets-legalize-prostitution-its-time-for-government-to-step-away-from-sex-work.html>

Taylor, James Stacey. 2005. *Stakes and Kidneys Why Markets in Human Body Parts are Morally Imperative*. Ashgate Publishing

Taylor, James Stacey. 2006. "Why the 'Black Market' Arguments Against Legalizing Organ Sales Fail." *Res Publica* 12 (2).

Taylor, James Stacey. 2007. "A 'Queen of Hearts' Trial of Organ Markets: Why Schepers-Hughes's Objections to Markets in Human Organs Fail." *Journal of Medical Ethics* 33 (4):201-204.

Thornton, Mark. 2021. "The Tragedy of the Government's Ban on Human Organ Sales." October 29; <https://mises.org/wire/tragedy-governments-ban-human-organ-sales>

UNOS News Bureau. (2023, January 10). 2022 organ transplants again set annual records; organ donation from deceased donors continues 12-year record-setting trend - OPTN. Organ Procurement and Transplantation Network. Retrieved March 26, 2023, from <https://optn.transplant.hrsa.gov/news/2022-organ-transplants-again-set-annual-records-organ-donation-from-deceased-donors-continues-12-year-record-setting-trend/>

UNOS. 2022. https://www.google.com/search?q=how+many+kidneys+are+transplanted+in+the+US+annually%3F&rlz=1C1ONGR_enUS1060US1060&oq=how+many+kidneys+are+transplanted+in+the+US+annually%3F&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIHCAEQIRigATIHCAIQIRigATIHCAQQIRigAdIBDTQ2NTA0MzU0ajFqMTWoAgCwAgA&sourceid=chrome&ie=UTF-8

Varricchio, Marino and Walter E. Block. 2018. "Prostitution, Essential and Incidental Aspects: A Libertarian Argument for Legalization" *Acta Economica et Turistica*. December, vol. 4, no. 2, p. 125-133. https://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=310146; <https://content.sciendo.com/view/journals/aet/4/2/article-p125.xml>

Wang, Xiaohong. 2019. "Bioartificial Organ Manufacturing Technologies." *Cell Transplant*. 28(1): 5-17. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0963689718809918>

Westley, Christopher. 2002. "The Myth of Market Failure" June 14; <http://www.mises.org/story/982>

Woods, Thomas E. Jr. 2009A. "Krugman Failure, Not Market Failure" June 19; <http://www.lewrockwell.com/woods/woods116.html>

Woods, Thomas E. Jr. 2009B. "Response to the 'Market Failure' Drones" June 10; <http://mises.org/story/3503>

World Health Organization. (2005). First global consultation on regulatory requirements for human cells and tissues for transplantation, Ottawa, 29 November to 1 December 2004: report.

Wright, Jennifer. 2018. "Why Prostitution Should Be Legal: Sex workers are, for the most part, just ordinary women who are doing a job." April 26;
<https://www.harpersbazaar.com/culture/politics/a20067359/why-prostitution-should-be-legal/>

Young, Adam. 2004. "Organ Donations: Socialism or Laissez-Faire?" Mises Daily. January 07; <http://mises.org/daily/1414>

Beniamino DI MARTINO*
*La Rivoluzione quale concetto chiave
della modernità politica (I parte)*

Abstract

This series of reflections on the essence of the revolution were originally intended to provide grounds for excluding an event of enormous significance such as the Independence of the United States of America from the realm of ideological politics. In fact, the American Independence commonly, too easily and equally casually, is aggregated to the list of revolutionary events. The traits of revolutionary ideology must be traced — moving beyond violent episodes (such as the French events in 1789 or the Russian events in 1917) — within the context of

* È sacerdote cattolico ed è direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali». Ha pubblicato i seguenti libri: *Note sulla proprietà privata* (2009), *Il volto dello Stato del Benessere* (2013), *I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII* (2014), *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale* (2015), *Benedetto XIII nella “Storia dei Papi” di Ludwig von Pastor* (2015), *Povertà e ricchezza. Esegesi dei testi evangelici* (2016), *La Prima Guerra Mondiale come effetto dello “Stato totale”. L’interpretazione della Scuola Austriaca di economia* (2016), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali* (2016), *“Conceived in liberty”*. *La contro-rivoluzione americana del 1776* (2016), *La virtù della povertà. Cristo e il cristiano dinanzi ai beni materiali* (2017), *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell’uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario* (2017), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico* (2017), *“Rerum novarum”*. *Due prospettive liberali sulla proprietà e la libertà* (con Robert A. Sirico, 2018) *La Grande Guerra 1914-1918* (2018), *Per un Libertarismo vincente* (2019), *Libertà e coronavirus* (2020), *Stretto nel fascio* (2021), *Marca di confine. La gerra d’Ucraina* (con Gaetano Masciullo, 2022) e *Stato e Covid* (2022).

ordinary State policy that by its own nature, tends to dismantle human society and opposes the natural order of life.

With the intention of offering a contribution in view of the 250th anniversary of American Independence (1776-2026) which more than any other historical event stood as a bulwark against the revolutionary process of State absolutism (and as such, therefore, American Independence takes on the characteristic of a real and genuine “counter-revolution”), these reflections are presented here in an unfinished form considering a subsequent refinement unlikely (though maintaining the hope that this may occur).

Key words: revolution, ideology, totalitarianism, utopia, politics, nature of man

Questa serie di riflessioni sull'essenza della rivoluzione volevano originariamente offrire motivi per escludere dall'ambito della politica ideologica un evento di enorme portata quale fu l'Indipendenza degli Stati Uniti d'America che, con troppa facilità e altrettanta leggerezza, viene comunemente aggregato al novero degli eventi rivoluzionari. Questi, al contrario della vicenda americana del 1776, si caratterizzano in un modo peculiarmente ideologico con tratti che debbono essere riconosciuti — anche al di là dei momenti particolarmente cruenti (come il 1789 francese o il 1917 russo) — nei contesti della ordinaria politica dello Stato che, per sua indole, destruttura la società umana e avversa l'ordine naturale della vita.

Nell'intento di offrire un contributo in vista del 250° anniversario (1776-2026) dell'evento che più di ogni altro ha rappresentato una barriera al processo rivoluzionario di assolutismo statale (e come tale, perciò, l'Indipendenza americana assume la caratteristica di una vera e propria “contro-rivoluzione”), queste riflessioni vengono qui presentate in una forma incompiuta considerando improbabile un successivo perfezionamento (pur coltivando la speranza che ciò possa avvenire).

Parole chiave: rivoluzione, ideologia, totalitarismo, utopia, politica, natura dell'uomo

1. Il prestigio della Rivoluzione

Generalmente si ritiene che l'epoca della rivoluzione si sia ormai esaurita e chiusa. Certamente hanno valore molte delle riflessioni riguardanti l'arco di duecento anni storiograficamente contrassegnato dalle epocali rivoluzioni; arco temporale segnato da due date simboliche, arco temporale iniziato nel 1789 e terminato nel 1989. Due secoli, infatti, sono trascorsi da quella prima data che rievoca l'assalto alla Bastiglia alla seconda data che ricorda l'abbattimento del muro di Berlino: sono i due secoli intercorsi dall'avvio politico delle speranze di rigenerazione sociale alla disillusione prodotta dalle realizzazioni del socialismo.

Pur in presenza di elementi caratterizzanti il fenomeno rivoluzionario, occorre interrogarsi se sia lecito — e in che senso possa esserlo — descrivere la rivoluzione al singolare (e magari con l'iniziale maiuscola) quasi come un'unica vicenda piuttosto che come episodi, senz'altro correlati, ma sufficientemente indipendenti e autonomi.

In queste battute iniziali possiamo, però, cogliere un elemento che dovrebbe essere affatto trascurato innanzitutto per evitare di considerare troppo frettolosamente archiviata l'epoca della rivoluzione (o, se si preferisce, “delle rivoluzioni”). Non si è certamente esaurita l'idea che ha così profondamente segnato tutti gli eventi rivoluzionari: l'idea (e il miraggio) che all'azione politica (di ogni tipo: violenta o parlamentare, golpistica o democratica che sia) sia affidato il compito di trasfigurare la vita dell'uomo perché solo le strutture pubbliche con l'annessa legislazione sarebbero in grado di cambiare in meglio la vita sociale. Se ogni soluzione viene non solo ricercata nello Stato, ma solo attraverso esso ritenuta possibile e realizzabile, allora occorrerà assecondare ogni estensione possibile delle funzioni e dei poteri politici sino a riconoscere allo Stato — non solo di fatto, ma innanzitutto *de iure* — ogni autorità e legittimità.

L'epoca segnata dalle due date (l'anno 1789 e l'anno 1989) è il periodo in cui la speranza di cambiamenti decisivi resi possibili dall'azione politica è stata più forte che mai al punto da generare vere e proprie utopie¹. Utopica è stata la creazione del mondo della *fraternité* giacobina; utopico è stato l'avvento del "Regno della libertà" socialista. Ma se quelle utopie hanno segnato il passato ideologico, di quelle stesse utopie persiste nel presente un nucleo che sembra insopprimibile anche se non sempre riconoscibile: l'idea dello Stato risolutore dei problemi di sempre della società, idea oggi ampliata all'auspicio di una *governance* sovranazionale o mondiale capace di sciogliere i nuovi dilemmi dell'umanità².

Queste utopie (quelle persistenti accanto a quelle vecchie) hanno prodotto una suddivisione che si precisa essere non tra rivoluzionari e moderati (oggi diremmo "democratici"), ma tra chi a qualsiasi titolo ritiene che le funzioni del potere politico richiedano la più ampia manifestazione e chi, al contrario, teme per la libertà individuale sempre più ridotta esattamente a causa della crescita degli apparati politici. Propugnatori dei naturali ordinamenti sociali, questi ultimi non possono che constatare come il potere esercitato nella modalità dello Stato rappresenti la più grave forma di ingessamento della vitalità della società e, conseguentemente, la vera causa della regressione della

¹) «Utopista è colui che invoca un sistema in contrasto con la legge naturale degli uomini e del mondo reale. Un sistema utopistico è un sistema che non potrebbe mai funzionare, che non si reggerebbe, anche se si riuscisse a convincere tutti a metterlo in pratica». Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 417 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

²) Cfr. Charles S. MAIER, *Leviatano 2.0. La costruzione dello stato moderno*, Einaudi, Torino 2018 (*Leviatano 2.0. Inventing Modern Statehood*, 2012).

civiltà³. Questa consapevolezza ha determinato una vera e propria resistenza — spesso perfettamente cosciente delle proprie ragioni — nei confronti di quasi sempre prevaricanti spinte tese ad una trasformazione innaturale avvertita come intollerabile.

Se tali spinte tese al cambiamento radicale — sempre segnate da un'impostazione *ideologica* — si sintetizzano nel fenomeno rappresentato dalla “rivoluzione” (“cambiare il mondo” attraverso l'azione politica), non è allora infondato sostenere che ogni reazione a tale progetto muova innanzitutto dal primato della realtà nella consapevolezza che lo stravolgimento della natura del reale comporta non il miglioramento, ma la distruzione dell'essere. Con il pensatore colombiano Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) si può, perciò, ben dire che «civiltà è ciò che è miracolosamente scampato allo zelo dei governanti»⁴. Proviamo, allora, a delineare il concetto contenuto in questo “zelo” palingenetico⁵ rappresentato dalla “rivoluzione”.

Il Novecento è stato il secolo più insanguinato dell'intera insanguinata storia dell'umanità. Esso ha portato a svelamento quanto si era preparato almeno nei precedenti duecento anni. Si tratta di un processo che può essere letto ed interpretato a partire da due concetti essenziali: il concetto di ideologia e il concetto di rivoluzione. L'ideologia è più difficile da comprendere a causa di un'ambiguità semantica di fondo che ne ha reso complicato il riconoscimento e ambivalente la valutazione. La seconda nozione, invece, si è largamente affermata con univocità (anche perché facilmente comprensibile — almeno in modo

³) Cfr. Frank CHODOROV, *L'ascesa e la caduta della società*, a cura di Pietro Agriesti, Leonardo Facco Editore, Bologna 2022 (*The Rise and Fall of Society*, 1959).

⁴) Nicolás GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2009, p. 130 (*Escolios a un texto implícito*, 1977.1986).

⁵) La parola greca “palingenesi” ha origine dalla fusione di due termini: “*palin*” (di nuovo) e “*genesis*” (nascita). Sin dall'antica filosofia stoica sta ad indicare una rinascita o una nuova creazione.

apparente — a tutti) divenendo presto prevalentemente sinonimo di progresso e positività. D'altra parte, l'estensione con cui è utilizzato il termine dovrebbe essere una conferma della percezione positiva di cui gode il concetto.

Sin dal suo apparire, la parola “rivoluzione” si è imposta come ciò che richiama la grande novità che mancava alla storia e che questa attendeva. Certamente l'uso ideologico dei termini (per cui alcuni vengono automaticamente considerati positivi ed altri, altrettanto automaticamente, vengono considerati sinonimo di oscurantismo e superstizione) ha un gran rilievo nel condizionare il linguaggio e nell'orientare il significato del vocabolario politico. In questa chiave, se la rivoluzione non può che apparire portatrice di novità, il suo contrario — la contro-rivoluzione — appare subito velato di una dimensione cupa e bieca. Infatti, nella dicotomia — fortemente ideologica — di ciò che è proprio del “vecchio” e ciò che appartiene al “nuovo”, la rivoluzione non può che essere sinonimo di positività e strada obbligata di emancipazione mentre tutto ciò che la ostacola è stato — pressoché automaticamente — ascritto alla reazione e al regresso.

Non deve, quindi, meravigliare che la rivoluzione venga intesa nell'immaginario, almeno prevalentemente, come qualcosa di positivo per il suo carattere di lotta contro ogni precedente situazione, come lotta contro le tradizioni e “la” tradizione e che quest'ultima, coerentemente, venga relegata tra le realtà da abolire in quanto negativa e irrazionale. La rivoluzione è stata, dunque, considerata, di per sé, un bene e ciò che la contrasta è stato, di conseguenza, considerato, di per sé, male. Nella sua famosa (e contrastata) opera sugli intellettuali, Raymond Aron (1905-1983) ha dedicato notevole spazio alla rivoluzione e, in questo contesto, ci è utile citare le pagine nelle quali il pensatore francese delineava il vero e proprio prestigio di cui la rivoluzione ha a lungo

goduto tra gli uomini di cultura⁶. Da questi, poi, è stato facilmente trasmesso alla più vasta opinione pubblica. Rimanendo nell'ambito della sociologia francese, accanto alla riflessione di Aron, merita di essere richiamato un pensiero di Jules Monnerot (1908-1995)⁷ per il quale la stessa nozione di "rivoluzione" veniva considerata a tal punto congiunta al bene da immaginare che una — dal sociologo francese auspicata — disgiunzione avrebbe rappresentato la prova dell'arrivo di una nuova epoca⁸. Ancora: il filosofo politico Bertrand de Jouvenel (1903-1987), che spesso sarà citato in seguito, parlò del mito della rivoluzione attraverso la descrizione del fascino esercitato da questa potente forza di seduzione⁹: è vero, infatti, che il mito si è alimentato del fascino della rivoluzione.

Eppure nulla come la rivoluzione dimostra quanto sia dura e spietata la lotta politica e nulla come l'analisi del conflitto politico porterebbe a "smitizzare" le presunte idealità rivoluzionarie. La rivoluzione perderebbe buona parte della sublimazione di cui è stata rivestita se venisse collocata all'interno dei fenomeni politici tipici della lotta per il potere. Considerandola nell'alveo della storia del potere, della storia delle dinamiche della lotta per il potere, la rivoluzione perderebbe buona parte del fascino che l'ha sempre accompagnata. Ciò rappresenterebbe una sorta di antidoto contro ogni facile mitizzazione rivoluzionaria, ma avrebbe anche il costo di un'impropria

⁶) Cfr. Raymond ARON, *L'oppio degli intellettuali*, introduzione di Angelo Panebianco, Lindau, Torino 2008, p. 63-72 (*L'opium des intellectuels*, 1955).

⁷) Figura interessante che dall'iniziale militanza comunista (anche per influenza familiare) approdò a posizioni convintamente anti-socialiste. Fu amico di Aron con cui condivise il taglio sociologico degli studi.

⁸) Cfr. Jules MONNEROT, *Sociologie de la Révolution*, Fayard, Paris 1969, p. 7-8.

⁹) Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 222 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

banalizzazione della specificità del discorso rivoluzionario. Sarebbe, infatti, semplicistico ridurre un fenomeno essenzialmente ideologico ad una sua pur costante componente, quella legata all'avidità e alla *libido dominandi*: la rivoluzione è anche lotta per il potere, ma è soprattutto altro. A quell'"altro" dobbiamo tornare.

Certamente il legame psicologico tra rivoluzione e progresso (dando al progresso un contenuto ideologico e trasferendo l'idea di progresso nell'ambito rivoluzionario)¹⁰ è stato talmente stretto al punto da confondere i due concetti: il progresso richiedeva un cambiamento rivoluzionario e la rivoluzione coincideva con il progresso. In entrambi i casi, le stesse parole hanno assunto un significato quasi magico con una forza ben difficile da disinnescare¹¹. Il progresso elevato a mito e il mito della rivoluzione si fondevano per indicare un'inesausta necessità di trasformazione. Questo mito è stato espresso anche da Simone Weil (1909-1943) nelle sue considerazioni. «Una parola» — annotava criticamente la giovane scrittrice francese — «che conteneva in sé tutti i futuri immaginabili e che non era mai così ricca di speranza come nelle situazioni disperate: la parola rivoluzione»¹². Mediante la sua mitizzazione, infatti, la rivoluzione non solo coincide con il bene da perseguire, ma viene trasferita nell'ambito del "bene assoluto". Il bene totale è ciò a cui tutto deve essere subordinato perché con esso si realizza il traguardo dell'umanità; di contro ogni sforzo dev'essere impegnato per annientare ciò che si oppone alla rivoluzione che, di

¹⁰) Cfr. Paolo PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 18.

¹¹) Lo storico Augustin Cochin (1876-1916), nelle sue coinvolgenti ricerche, citava Jacques Mallet du Pan (1749-1800) per il quale tutto ciò che è rivoluzionario evoca una straordinaria e quasi magica potenza. Cfr. Augustin COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, introduzione di Sergio Romano, prefazione di Jean Baechler, Bompiani, Milano 2001, p. 125 (*Les sociétés de pensée et la démocratie. Études d'histoire révolutionnaire*, postuma 1921).

¹²) Simone WEIL, *Oppressione e libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1956, p. 61 (*Oppression et liberté*, 1933-1943).

conseguenza, viene marchiato come il “male assoluto”. Se la rivoluzione rappresenta il bene totale, la sua opposizione non può che essere il male radicale¹³.

Parlavamo già di “rivoluzione” come di una sorta di “parola magica” capace di trasformarsi in un mito. Ancora Simone Weil, tra le sue considerazioni sulla rivoluzione, descriveva in questo modo il concetto: «una parola magica capace di compensare tutte le sofferenze, di placare tutte le inquietudini, di vendicare il passato, di rimediare alle infelicità presenti, di riassumere tutte le possibilità dell’avvenire. Un primo saggio di applicazione, dal 1789 al 1793, aveva dato qualche risultato, ma non quello che si desiderava. E da allora ogni generazione di rivoluzionari era ritenuta, nella propria giovinezza, destinata a fare la vera rivoluzione; poi invecchiava a poco a poco e moriva, trasferendo le sue speranze sulle generazioni che la seguivano; e, proprio perché moriva, non rischiava di avere smentite. Questa parola aveva suscitato delle dedizioni così pure, fatto scorrere a più riprese un sangue così generoso, costituito per tanti infelici la sola fonte del coraggio di vivere, che era quasi sacrilego porla sotto esame; tuttavia niente impediva che essa fosse priva di senso»¹⁴. Qualcosa di assoluto non può fallire. È inevitabile, quindi, che le cause dell’insuccesso di un processo ideologico non saranno mai attribuite ad un suo vizio intrinseco, ma saranno sempre scaricate sulle forze esterne che si oppongono alla rivoluzione. A corredo delle parole della scrittrice francese si potrebbe utilizzare, quindi, un altro aforisma di Gómez Dávila che suggerisce come il mito rivoluzionario non ammetta imperfezione interna e, in qualità di bene assoluto, possa essere limitato solo provvisoriamente da una resistenza che la storia inesorabilmente spazzerà via: «dopo ogni

¹³) Riguardo la categoria di “male assoluto”, mi permetto di rinviare a Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l’individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 14.21.46-53.60-61.

¹⁴) WEIL, *Oppressione e libertà*, cit., p. 189.

rivoluzione il rivoluzionario ci avvisa che la vera rivoluzione sarà la rivoluzione di domani. Un miserabile — spiega il rivoluzionario — ha tradito la rivoluzione di ieri»¹⁵.

2. Alla ricerca di caratteri essenziali

Per poter parlare nel modo più pertinente di rivoluzione e per poter distinguere l'essenza rispetto ad altri fenomeni facilmente confusi con essa, occorre uno sforzo di precisazione. Si potrebbe provare a definire la rivoluzione come un progetto (realizzato o meno che sia) di cambiamento sociale e politico, ma ciò non basterebbe a comprendere l'*essenza* della rivoluzione. Per riuscire in questo intento, allora, occorre una riflessione su quegli elementi che propriamente caratterizzano ciò che, in senso pieno e peculiare, chiamiamo rivoluzione, scongiurando ogni applicazione indebitamente estensiva del termine e del concetto.

Discorsivamente, forse, sarebbe più facile partire dettagliando ciò che la rivoluzione *non è*. Tuttavia, allo scopo di procedere in modo più compiuto, si proverà a delineare, in modo positivo, una definizione (ciò che la rivoluzione *è*) attraverso alcune caratteristiche ritenute fondamentali, peculiari e, perciò, irriducibili.

Tale sforzo, ovviamente, rivela una particolare consapevolezza: quella di attribuire alla rivoluzione una dimensione topica la cui determinazione — non separabile da quella della dimensione ideologica e subordinata a questa — si ritiene indispensabile per poter comprendere la modernità politica.

2.a. La fine del vecchio e l'inizio del nuovo

Ogni rivoluzione si presenta come una rottura con il passato e l'avvio, da sempre atteso, di una nuova, rinnovata e definitiva epoca.

¹⁵) GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, cit., p. 18.

Come nell'essenza dell'ideologia che la anima, la rivoluzione comporta sempre un azzeramento del passato e la dischiusura del tempo nuovo.

Innanzitutto va detto che nella promessa ideologica di una radicale frattura storica si impone la contrapposizione e la dialettica tra “vecchio” e “nuovo”, tra ciò che appartiene ad un passato inevitabilmente corrotto e ciò che deve sorgere di un futuro inesorabilmente radioso. Gli illuministi parlavano del «sol dell'avvenire» per indicare un tempo ormai prossimo che avrebbe rischiarato il cammino dell'umanità. Ma tale futuro salvifico contiene il compito di eliminare tutto ciò che appartiene al passato che, per sua indole, non può che essere grezzo e oscuro. Il nuovo è sicuramente luminoso mentre il vecchio è ovviamente tenebroso. Si tratta della prima dicotomia manichea propria di tutte le correnti rivoluzionarie: la netta contrapposizione tra il “vecchio” e il “nuovo”. Tale contrapposizione valoriale è facilitata dall'uso degli aggettivi, per cui tutto ciò che è “vecchio” è retrogrado mentre ciò che è “nuovo” non può che essere foriero di positività. Al confronto assiologico classico tra “vero” e “falso”, tra “buono” e “cattivo”, tra “giusto” e “ingiusto” e anche tra “bello” e “brutto”, si sostituisce, allora, la dialettica rivoluzionaria tra “vecchio” e “nuovo”¹⁶.

Soprattutto per la sua carica ideologica, ma anche per legittimarsi politicamente, ogni rivoluzione — e “la” rivoluzione in generale — non può che presentarsi come una frattura rispetto a tutto ciò che la precede. La rivoluzione è uno spartiacque e una cesura della storia: vi è un prima e un dopo e la rivoluzione è il nuovo e definitivo accadimento. La rivoluzione, perciò, si concepisce inevitabilmente come rottura¹⁷,

¹⁶) Cfr. Giovanni FORMICOLA, *Diritto e Rivoluzione*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12, p. 93-94.

¹⁷) Cfr. Raymond ARON, *L'oppio degli intellettuali*, introduzione di Angelo Panebianco, Lindau, Torino 2008, p. 61 (*L'opium des intellectuels*, 1955).

rottura salutare e indispensabile per assicurare l'uscita dell'uomo dallo "stato di minorità", come avrebbe detto Kant.

In forza di ciò, come già si accennava, la rivoluzione non può che dichiarare lotta senza sosta a tutto il passato e al patrimonio costituito da questo. Il passato va cancellato; tutto ciò che è eredità del tempo precedente è nemico della rivoluzione e va, quindi, combattuto. In nome del nuovo inizio, occorre porre fine al vecchio ordine delle cose azzerando l'esistente. È la «temibile tentazione della *tabula rasa* che nega la storia e crede possibile la palingenesi totale, volontaristica e razionale»¹⁸. Ma, negando la storia — cioè ricusando il continuo contributo che giunge dal passato —, l'impostazione illuministico-rivoluzionaria preclude la via del progresso umano in quanto impedisce l'incessante accrescimento di conoscenze e di sapere.

La seducente idea dell'azzeramento, del nuovo inizio, della ripartenza che consenta di sgravarsi di tutto il peso delle incrostazioni del passato è, d'altra parte, qualcosa che, presente sin dalle teorizzazioni illuministiche della *tabula rasa*, si riaffaccia oggi più che mai (pensiamo al mito della cosiddetta transizione ecologico-ambientale). È l'inquietante tentazione di una nuova origine finalmente innocente e totalmente incontaminata: *du passé faisons table rase*. Ciò che oggi si ripresenta come l'accattivante *Great Reset*, in fondo, non è altro che la versione tecnicamente aggiornata di un'istanza propriamente rivoluzionaria che esprime l'aspirazione a generare un tempo rinnovato e perfetto in virtù della distruzione del passato e della storia¹⁹. «Il pensiero moderno è concepito come un movimento che dimostra la sua verità cambiando la realtà e la vita sociale. La categoria della

¹⁸) André ROPERT, *La sconfitta delle rivoluzioni*, introduzione di Luciano Pellicani, Ideazione Editrice, Roma 2002, p. 60; cfr. p. 334 (*L'échec des révolutions*, 1996).

¹⁹) Si può scorgere il corrispondente attuale nella "cancel culture", nella tendenza, cioè, a riscrivere la storia in un clima sempre più obbligato agli stereotipi ingessati del linguaggio e della mentalità "politicamente corretta".

rivoluzione risulta essere pertanto fondamentale. [...]. Per la prima volta nella storia un movimento ha guardato al passato con astio, con volontà di distruzione. Ha addirittura coniato l'espressione moderno per esprimere disprezzo e rottura con il passato»²⁰.

Quale frattura rispetto al passato, la rivoluzione, dunque, inaugura un "tempo nuovo". Hanna Arendt (1906-1975) esprimeva tale concetto in questo modo: «le rivoluzioni sono gli unici eventi politici che ci pongono direttamente e inevitabilmente di fronte al problema di un nuovo inizio. Le rivoluzioni infatti, in qualunque modo si voglia definirle, non sono semplici mutamenti»²¹. La determinazione del "nuovo inizio" della storia, infatti, appartiene ad ogni evento propriamente rivoluzionario²². È come lo scoccare dell'ora più profonda della storia, momento qualificato sempre come un "inizio assoluto", come un nuovo cominciamento. Con la rivoluzione che intende rinnovare ogni cosa anche il tempo viene riformulato. A partire dall'ora dell'"inizio assoluto", un nuovo calendario²³ segna il "tempo nuovo" che è quello rivoluzionario e che deve sostituire (o almeno

²⁰) Luigi NEGRI, *Ripensare la modernità*, introduzione di Ferdinando Adornato, Cantagalli, Siena 2003, p. 56.

²¹) Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 15 (*On Revolution*, 1963).

²²) Cfr. Mona OZOUF, *Rivoluzione*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 944 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

²³) Cfr. François FURET, *Ottocento e Novecento: ideologie e illusioni*, in «Nuova Storia Contemporanea», anno 1 (1997), n. 1 (novembre - dicembre), p. 62.

affiancarsi) a quello ordinario. Così è avvenuto con la rivoluzione francese²⁴, con il fascismo italiano²⁵ e con il nazismo tedesco²⁶.

Quando, però, la Arendt scriveva che «il concetto moderno di rivoluzione, inestricabilmente connesso con l'idea che il corso della storia ricominci improvvisamente dal principio, che stia per svolgersi una storia interamente nuova, una storia mai vissuta né narrata finora, era sconosciuto prima delle due grandi rivoluzioni della fine del diciottesimo secolo»²⁷ incorreva in una doppia svista. La prima sembra essere nel non tener conto che non vi sia altro concetto di rivoluzione se non quello moderno. Volendo parlare di rivoluzione in senso proprio e non di «semplici mutamenti»²⁸ governativi, la rivoluzione non può che essere un «concetto moderno» sia per quanto ora provato a descrivere a proposito dell'«idea che il corso della storia ricominci improvvisamente dal principio» (ancora per usare le stesse parole della politologa tedesca) sia per gli altri caratteri essenziali della rivoluzione su cui ci soffermeremo in appresso. La seconda svista si ravviserebbe nell'attribuire (implicitamente) all'indipendenza americana una nuova concezione del tempo che essa, al contrario, non ebbe e che fu, invece, prerogativa dell'unica vera rivoluzione del diciottesimo secolo, quella francese. La duplice inesattezza non impedisce di riconoscere alla

²⁴) Cfr. Mona OZOUF, *Calendario*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 534-543 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

²⁵) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 223.

²⁶) Cfr. George L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, introduzione di Renzo De Felice, Il Mulino, Bologna 1975, p. 288-289 (*The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, 1974).

²⁷) ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 24.

²⁸) *Ibidem*, p. 15.

Arendt di avere ben compreso quanto essenziale sia alla dinamica rivoluzionaria la visione di un tempo nuovo e rigenerato rispetto all'intera storia precedente.

C'è da aggiungere almeno un'altra considerazione relativa al significato rivoluzionario dato al progresso. Già si accennava allo stretto legame psicologico tra rivoluzione e progresso. Nel legare i due concetti, è implicita una duplice operazione, al tempo stesso linguistica e politica: da un lato ritenere che i due concetti siano sinonimi per cui il progresso è iscritto nella rivoluzione e nulla può assicurarlo come la rivoluzione; dall'altro lato, se la rivoluzione coincide con il progresso, allora ogni ostacolo posto alla rivoluzione riporta l'umanità nella fase di regresso. La storia ha dimostrato il contrario: è, infatti, esattamente la trasformazione ideologica del progresso ad impedire il cammino di quest'ultimo. Per disinnescare l'ambiguità occorre far chiarezza e separare il progresso dalla sua mitizzazione, l'autentico progresso dalla sua adulterazione. Il binomio, quindi, propriamente, non è "rivoluzione e progresso", ma "rivoluzione e mito del progresso". Infatti, il progresso mitizzato assume i caratteri ideologici e si trasforma in progressismo, cioè nell'idea secondo cui ciò che viene dopo è necessariamente migliore di ciò che era prima e il "nuovo" deve, di per sé, oscurare ciò che non è conforme ai suoi canoni. Non solo queste affermazioni (quelle secondo cui la novità è sempre preferibile all'esperienza collaudata) non possono essere dimostrate, ma tutto attesta che, recidendo il contributo offertoci dall'esperienza e dal passato, nessun progresso potrà mai compiersi. Ecco perché le illuministiche «sorti magnifiche e progressive», in quanto cariche di ideologia, hanno condotto ad una rivoluzione che ha operato una devastazione non paragonabile ad alcuna altra sciagura sino ad allora sperimentata.

Concludiamo riprendendo il problematico connubio tra rivoluzione e progresso. Si tratta di un abbinamento che, a causa delle premesse, è da considerarsi inevitabile perché intessuto di due aspetti

legati alla dinamica propria della rivoluzione. Se, infatti, la declamata frattura con il passato carica questo di un profondo pregiudizio, l'idea stessa di rivoluzione comporta il senso del traguardo dell'umanità e, perciò, il senso del compimento della storia. In questo modo, il progresso elevato a mito²⁹ non può che coincidere con il mito della rivoluzione³⁰ fusi insieme nella celebrazione di un'alba definitiva e irreversibile della storia dell'umanità.

Si dovrebbe aggiungere qualche nota sul rapporto di tutto ciò con l'endemica violenza rivoluzionaria. Se per il rivoluzionario la violenza è "levatrice della storia" (come vedremo tra breve) perché assicura la rottura con il passato, bisogna pur dire che si tratta di un ben strano progresso quello che si intende garantire attraverso l'uso della lotta e della violenza. Il progresso ha la pace come suo alleato; suo nemico è la lotta rivoluzionaria. Ha bisogno di fare leva sulle conoscenze del passato e vive di continuità, non di rotture dalle quali può solo patire conseguenze funeste. Nessuna rivoluzione ha favorito il progresso che, invece, si sviluppa rapidamente e fruttuosamente in contesti "conservatori" e liberali³¹.

Quasi conseguenza inevitabile dell'idea del tempo nuovo che la rivoluzione inaugura è la percezione della ineluttabilità della

²⁹) Cfr. Raymond ARON, *Les Désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, Paris 1969; cfr. John Bagnell BURY, *Storia dell'idea di progresso*, prefazione di Pietro Rossi, Feltrinelli, Milano 1964 (*The Idea of Progress. An Inquiry Into Its Origin and Growth*, 1921); cfr. Robert NISBET, *History of the Idea of Progress*, Routledge, New York (N. Y.) 2017 (1980); cfr. Gennaro SASSO, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1988.

³⁰) Cfr. Rocco BUTTIGLIONE, *Col muro è caduta l'idea di rivoluzione*, in «Litterae Communiois», gennaio 1990, p. 30-31; cfr. Luciano PELLICANI, *Sul mito della rivoluzione* (1990), in IDEM, *Rivoluzione e totalitarismo*, Licosia, Salerno 2020, p. 177-189.

³¹) Cfr. Ludwig von MISES, *Liberalismo*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 82-83 (*Liberalismus*, 1927).

rivoluzione e del suo compimento. Se è vero che non vi è azione rivoluzionaria senza una forte dimensione volontaristica, è anche vero che la rivoluzione si presenta sempre come necessità storica, come un accadimento irrevocabile, come un moto irreversibile. È, questa, una contraddizione che ha accompagnato l'elaborazione teorica marxista per cui, da un lato, si inneggiava attivisticamente alla lotta e, dall'altro, veniva previsto con scientifico determinismo il passaggio alla nuova epoca. Da un lato il volontarismo dell'azione, dall'altro l'ineluttabilità del divenire. Dentro questa contraddizione, il marxismo si presenta come apice della rivoluzione se si dà a questa il senso di un processo. Si può dire, infatti, che «l'idea di Rivoluzione [...] ha trovato nel marxismo la sua definitiva espressione»³².

La rottura con il passato, proposito di ogni rivoluzione, non può avvenire senza violenza. Questa non solo non è semplicemente patita come un prezzo da pagare, ma dai profeti della nuova epoca è accolta come parte necessaria della catarsi rigenerativa³³. La rottura con il passato, quindi, comporta la violenza e questa non può che essere accolta come «la levatrice della storia»³⁴. Dai giacobini ai socialisti, avvento del nuovo e terrore sono strettamente collegati in nome della distruzione — ad ogni costo — del passato³⁵. Quanto più sarà innaturale

³²) Augusto DEL NOCE, *Riflessioni sull'opzione ateistica* (1961), in IDEM, *Il problema dell'ateismo*, introduzione di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990, p. 359.

³³) Cfr. Luciano PELLICANI, *Le rivoluzioni: miti e realtà*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2019, p. 148-149.

³⁴) Karl MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di Aurelio Macchioro e Bruno Maffi, UTET, Torino 2009, p. 939 (*Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, 1867 - Cap. XXIV. *La cosiddetta accumulazione originaria*, 6).

³⁵) Marx ed Engels così proclamavano: «i comunisti disdegnano di nascondere le loro opinioni e intenzioni. Essi dichiarano apertamente che i loro obiettivi possono essere raggiunti soltanto con il rovesciamento violento di tutto l'ordinamento sociale finora esistente. Tremino pure le classi dominanti davanti a una rivoluzione comunista. I proletari non hanno nulla da

la lotta al passato, tanto più le forme naturali della vita opporranno resistenza e tale resistenza indurrà i rivoluzionari non alla resipiscenza, ma all'incremento della violenza per sbancare i riottosi.

D'altronde, l'idea della irreversibilità del cammino rivoluzionario suggerisce e impone uno storicismo³⁶ estremo in cui la storia è divinizzata in quanto incontrastabile portatrice del «sol dell'avvenire» e del ripudio del passato: «nel XIX secolo la storia prende il posto di Dio nell'onnipotenza sui destini dell'umanità, ma è solo nel XX secolo che appaiono le follie politiche nate da questa sostituzione»³⁷.

2.b. Ri-creazione della realtà e riformulazione della natura dell'uomo

Non si potrebbe mai comprendere l'essenza della rivoluzione se si prescindesse dall'istanza creatrice. È noto che i greci esprimevano questa facoltà parlando di *poiesis*. Più specificamente, nel caso della rivoluzione, tale spinta assume la forma di una nuova creazione, una "ri-creazione" della realtà. Quest'ultima — la realtà — è ritenuta non solo insufficiente così com'è, ma portatrice di ingiustizia e di corruzione. Alla realtà, quindi, va data una trasformazione radicale e definitiva perché essa si accordi finalmente ad un designato superiore bene. La volontà di ri-creare l'esistente è certamente un connotato fondamentale per identificare ciò che è proprio della dinamica rivoluzionaria. D'altronde neanche potrebbe essere diversamente considerato sia il modo con cui viene giudicata negativamente la stessa

perdervi fuorché le loro catene. E hanno un mondo da guadagnare». Karl MARX - Friedrich ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, a cura di Domenico Losurdo, Laterza, Roma - Bari 2005, p. 57 (*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; parte IV. *Posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti d'opposizione*).

³⁶) Cfr. Norberto BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento*, con bibliografia a cura di Pietro Polito, Garzanti, Milano 1990, p. 52.

³⁷) François FURET, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano 2000, p. 40 (*Le passé d'une illusion*, 1995).

struttura complessiva del reale sia la volontà di porre a questa realtà un rimedio totale e completo.

Tutto ciò è cosa ben diversa dalla ricerca del miglioramento delle condizioni di vita perché il tentativo di mutare il reale e l'ordine esistente sin nei suoi fondamenti si presenta come perseguimento di un'auto-creazione³⁸ che, in quanto tale, vuol essere una vera *palingenesi*, un'integrale rigenerazione dell'essere³⁹. È noto come Luciano Pellicani (1939-2020) abbia dedicato molti studi all'argomento. In uno dei suoi lavori, il sociologo italiano ha, in questo modo, sintetizzato l'istanza palingenetica parlando di «rivoluzione come capovolgimento violento dell'ordine esistente e demiurgica costruzione di una nuova civiltà»⁴⁰. La «demiurgica costruzione», infatti, spiega il proposito dell'auto-creazione, tuttavia — ed esattamente perché rinascita dell'intero esistente — questa nuova nascita non è limitata alla «costruzione di una nuova civiltà», ma — per sua natura — è propriamente tesa alla creazione di una realtà nuova e in alternativa radicale a quella “vecchia”. Sintetizzava il filosofo tedesco Eric Voegelin (1901-1985): «la rivoluzione gnostica si propone, come suo obiettivo, un mutamento nella natura dell'uomo e l'instaurazione di una società trasfigurata»⁴¹.

³⁸) Cfr. Claudio VASALE, *La politica tra scienza e filosofia. Riflessioni per un contributo epistemologico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 1993, p. 31.257.

³⁹) Cfr. Mona OZOUF, *Rigenerazione*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 927-938 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

⁴⁰) Luciano PELLICANI, *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010, p. 145.

⁴¹) Eric VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, saggio introduttivo di Augusto Del Noce, Borla, Torino 1968, p. 228 (*The New Science of Politics*, 1952).

Dicevamo che la volontà di generare una nuova realtà è cosa ben diversa dal ricercare i modi con cui affrontare al meglio le difficoltà proprie della condizione umana. Se, infatti, il realismo cerca soluzioni per risolvere i problemi, la rivoluzione suppone quasi la fine dei problemi umani. Quanto la via riformista sia distante da quella rivoluzionaria è dimostrato dal fatto che i teorici del cambiamento totale hanno sempre considerato i miglioramenti come qualcosa da aborrire in quanto le riforme avrebbero attenuato la coscienza della necessità di una trasformazione radicale. La palingenesi si pone, quindi, come incompatibile con la riforma e quella considera questa come la sua peggiore nemica.

In una parola: compito della rivoluzione è rifare il mondo sin dai suoi fondamenti. Tale proposito non può non avere un'idea alla sua radice. Il progetto palingenetico infatti richiede e postula l'ideologia intendendo per essa una costruzione teorica che, negando la costituzione naturale del reale, legittimi la destrutturazione del mondo. Alcuna azione rivoluzionaria di rigenerazione della realtà può, infatti, essere mai lanciata senza un progetto ideologico di re-interpretazione dell'esistente. Si tratta, infatti, di un progetto e di un'azione congiuntamente tesi alla trasformazione della realtà, dell'ordine e della natura. Non sarebbe corretto distinguere questi tre piani (la realtà del mondo, l'ordine sociale e la natura dell'uomo) quasi che in ciascuno di essi non si riflettano gli altri, tuttavia possiamo provare a dettagliare brevemente quanto l'azione rivoluzionaria tenda alla rigenerazione di tutta la dimensione umana.

Complessivamente, il rinnovamento riguarda il mondo nel suo insieme: è il mito del mondo nuovo⁴². È l'idea della nascita di un nuovo mondo in cui regnerà per sempre la giustizia. Il mondo è corrotto e ad

⁴²) Cfr. Eric VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, introduzione di Francesco Alberoni, Rusconi, Milano 1990 (*Ersatz Religion*, 1960; *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 1959).

esso va sostituito il mondo perfetto. Ancora una volta, impera lo schema binario del “nuovo” contrapposto al “vecchio”, del nuovo che deve trionfare sul vecchio che deve scomparire. È lo schema manicheo che separa in modo netto la realtà in ciò che è conforme al dettato rivoluzionario e ciò che ostacola l’avvento della giustizia e della perfezione. Il “paradiso in terra”⁴³ si realizzerà quando alla vecchia (e cattiva) creazione si sostituirà la rigenerazione politica del mondo. La sintesi dell’istanza rivoluzionaria di trasformazione venne proclamata da Karl Marx (1818-1883), già prima della redazione del *Manifesto del Partito Comunista*, quando anticipò il compito del socialismo in vista di una nuova e definitiva epoca dell’umanità. Per abolire ogni alienazione, quindi, occorreva mutare il mondo esistente, a dispetto di come non avvenuto sino ad allora: non più interpretare, ma trasformare⁴⁴. Il progetto rivoluzionario era condensato in poche parole e comportava la necessità di un’azione rivoluzionaria incessante ed estrema.

Ovviamente, la trasformazione rivoluzionaria del mondo ha come primo obiettivo quello di generare un nuovo ordine politico. Proprio perché tale nuovo ordine politico è generale «questo evento è anche un evento totale. [...] In una rivoluzione non si tratta più di limitare un potere dispotico, di riformarlo o di venire a patti con esso, e neppure di limitarsi alla sfera del potere politico. Vi è rivoluzione quando gli uomini pretendono di risolvere con essa tutti i loro problemi in una volta, politici, sociali e anche morali, e vogliono cambiare interamente

⁴³) Cfr. Joshua MURAVCHIK, *Il paradiso in terra. Ascesa e caduta del socialismo*, Lindau, Torino 2005 (*Heaven on Earth. The Rise and Fall of Socialism*, 2002).

⁴⁴) Cfr. Karl MARX, *Theses on Feuerbach (Thesen über Feuerbach*, 1845), in *Marx & Engels collected works. Volume 5. 1845-1847*, Lawrence and Wishart, London 2010, p. 5.8.

se stessi»⁴⁵. Per questo motivo, il nuovo ordine politico non solo sarà in grado di assicurare la felicità, ma sarà sinonimo di questa. La felicità del popolo sarà finalmente raggiunta perché il nuovo ordinamento coincide col destino del popolo ed interpreta al meglio i suoi bisogni, anche più di quanto gli uomini possano giungere a capire, soprattutto se essi rimangono prigionieri delle intollerabili abitudini privatistiche.

A dover essere trasformata è, pertanto, la società, in ogni sua manifestazione e nei suoi dinamismi naturali. Occorre ri-creare il consorzio sociale perché la rivoluzione non può lasciare inalterati i rapporti sociali, economici, familiari. Scriveva, perciò, François Furet (1927-1997), il grande storico della rivoluzione francese, che «l'ambizione d'instaurare una società *ab novo* è il nucleo dell'idea rivoluzionaria»⁴⁶. Un nucleo irrinunciabile nell'intento di portare a compimento la trasformazione della vita dell'uomo dato che «è proprio delle rivoluzioni la volontà di rovesciare l'ordine esistente, di riplasmare *ab imis* la società»⁴⁷.

Se è vero che la trasformazione rivoluzionaria del mondo ha come primo obiettivo quello di generare un nuovo ordine politico, è anche vero che tale trasformazione non può che avere nell'accrescimento del potere politico il suo strumento privilegiato ed insostituibile. Solo lo Stato come massima concentrazione di potere, infatti, è in grado di raggiungere la più alta e diffusa coercizione. In tale potenziamento del potere politico, perciò, occorre identificare — come avremo modo di precisare — una tra le caratteristiche essenziali della rivoluzione.

⁴⁵) Mona OZOUF, *Rivoluzione*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 943-944 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

⁴⁶) François FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma - Bari 1989, p. 87 (*Penser la Révolution française*, 1978).

⁴⁷) Luciano PELLICANI, *Il paradosso delle rivoluzioni* (1985), in IDEM, *Rivoluzione e totalitarismo*, Licosia, Salerno 2020, p. 70.

Nel tentativo di trasformazione dell'ordine naturale è sempre presente una forzatura delle leggi economiche. Si può dire che non vi sarebbe opera rivoluzionaria se questa non comportasse uno stravolgimento dell'economia nei suoi dinamismi naturali. Come le leggi naturali sono indissolubilmente legate alle leggi economiche, così ogni azione rivoluzionaria non potrebbe cambiare le prime se non intervenisse sulle seconde. Con il grande economista austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) potremmo dire: «la rivolta contro la ragione era diretta a un altro bersaglio; essa non mirava alle scienze naturali, ma all'economia»⁴⁸.

L'economia postula un ordine naturale e di questo finisce, indirettamente ma assai efficacemente, per fare da difesa. Probabilmente la trincea più solida. Perciò ogni tentativo di attaccare l'ordine naturale non può che scagliarsi contro la libera economia di scambio. La motivazione addotta è quella di superare egoismi e disordine, ma le conseguenze sono sempre deleterie perché un'economia innaturale (quella politicamente controllata, diretta, pianificata) non è un'economia alternativa, ma semplicemente il tramonto dello sviluppo umano. Negare le leggi economiche significa, allora, abolire l'economia in quanto tale perché essa non può edificarsi in modo innaturale. Accettazione dell'ordine naturale significa accettazione delle leggi economiche mentre il rifiuto della natura comporta anche il rigetto delle leggi dell'economia. La rivoluzione che pretende di sostituirsi alle leggi naturali deve, perciò, innanzitutto alterare i dinamismi dell'economia e negarne l'oggettività.

Quando Mises intese descrivere il socialismo lo fece dichiarandolo negazione dell'economia, distruzione dell'ordine razionale su cui si fonda lo scambio tra gli uomini che, nel tempo,

⁴⁸) Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 116 (*Human Action. A Treatise on Economics*, 1949).

innalza la civiltà. Il socialismo, quindi, può essere descritto come la massima negazione delle leggi economiche e come inserimento del caos e dell'irrazionalità dentro l'economia ad un livello mai sperimentato. Perciò, sosteneva l'economista austriaco, «il socialismo è l'abolizione dell'economia razionale»⁴⁹.

Ogni rivoluzione possiede quest'anima socialista anti-economica, anti-liberista e anti-proprietarista perché leggi naturali e leggi economiche o vengono difese insieme o insieme vengono contrastate. Per la rivoluzione, entrambe — leggi naturali e leggi economiche — sono obiettivi mortali da attaccare senza posa unendo alla negazione delle leggi naturali il disprezzo per le leggi dell'economia.

Il proposito di ri-creare la realtà, di rimodellare la società svela il tentativo di mutare la stessa natura dell'essere umano. In realtà, è questo il vero nucleo essenziale di ogni rivoluzione: la pretesa di rigenerare l'uomo per mutarne non solo abitudini ed inclinazioni, ma anche prospettive e destino. La Arendt, che pure aveva un atteggiamento ambivalente sul concetto di "natura", non poteva, giustamente, che riconoscere come «l'ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario»⁵⁰. La rivoluzione — inseparabile dalla sua pretesa totalitaria — non può teoricamente limitarsi alla trasfigurazione della realtà e alla trasmutazione della società, ma deve necessariamente pervenire alla volontà di mutare la stessa natura umana.

⁴⁹) Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020, p. 155 (*Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

⁵⁰) Hannah ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, introduzione di Alberto Martinelli, saggio di Simona Forti, Einaudi, Torino 2009, p. 628 (*The Origins of Totalitarianism*, 1949-1951).

Ovviamente, il presupposto di tale proposito è nella supposizione dell'inesistenza di una natura umana oggettiva ed immutabile. È il presupposto costruttivistico che l'illuminismo anticipò e inaugurò. Pur in presenza di un enorme sforzo per negare la realtà di una natura soggiacente, non si può non prendere atto che esattamente tale soggiacente natura oggettiva rappresenta il nodo di fondo e la pietra d'inciampo di ogni investigazione non solo metafisica o antropologica, ma anche politica e sociale. La stessa Arendt appena menzionata, pur nella sua problematica relazione con tutto ciò che richiama principi assoluti, non poteva non ancorare la sua critica al totalitarismo rivoluzionario a qualcosa di almeno vagamente trascendente. «Concettualmente» — scriveva la Arendt a commento del processo a carico di Eichmann — «possiamo chiamare verità ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente, essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi»⁵¹.

Sarà il caso approfondire successivamente, ma queste osservazioni sul carattere poetico della rivoluzione non possono non richiamare, almeno con un cenno, la forte dimensione volontaristica contenuta nella palingenesi. Tale dimensione — quella della volontà — si contrappone a quella della conoscenza per cui, se l'appello alla facoltà dell'intelletto comporta il riconoscimento dell'oggettività della natura dell'uomo, il progetto di trasformazione postula il moderno primato politico concesso alla volontà.

Il modo più immediato per poter designare il tentativo rivoluzionario di cambiare la natura dell'uomo è l'adombramento del cosiddetto uomo nuovo. Al di là di aspetti davvero patetici⁵², la radicale *renovatio* dell'uomo suppone il superamento di ogni forma di

⁵¹) Hannah ARENDT, *Verità e politica*, a cura di Vincenzo Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 77 (*Truth and Politics*, 1967).

⁵²) Cfr. Lev TROTSKIJ, *Literature and Revolution*, edited by William Keach Haymarket Book, Chicago (Illinois) 2005, p. 207 (scritto in russo, 1924).

alienazione e il compimento di una completa redenzione dell'uomo. Il desiderio di tale *renovatio* è stato ben più forte di ogni salutare auto-critica (questa, sì, sarebbe stata veramente razionale) e la spinta rivoluzionaria ha finito con l'imporsi grazie ad un vero e proprio romanticismo utopico. Ed è così che «fioriscono l'illusione della rigenerazione e l'idea che da una rivoluzione debba nascere un uomo assolutamente nuovo»⁵³.

Sarebbe, però, un grave errore pensare che queste spinte riguardino solo modalità estreme piuttosto che aspetti abbastanza ordinari anche dentro il comune modo di pensare. Si comprende che l'istanza rivoluzionaria di trasformare la natura dell'uomo è ormai ben più vicina quando ci si interroga su cosa possa significare la nascita dell'"uomo nuovo" e su come possa essere applicato il cambiamento della natura umana. Infatti, all'origine di ogni esasperazione e radicalizzazione, si può scorgere un elemento primordiale: trasformare il singolo individuo in mera parte di "un tutto sociale", il passaggio dall'individualità naturale al collettivismo ideologico. Tale spinta potrebbe rappresentare il nucleo a partire dal quale si sono poi sviluppati gli esperimenti più estremi tesi alla rivoluzionaria rigenerazione dell'uomo. Il principale elemento di trasformazione della natura umana sarebbe costituito, quindi, dalla progressiva abolizione dell'individualità e dalla sempre maggiore estensione della dimensione collettiva. Occorre porre attenzione sia alla fondamentale importanza sia al portato rivoluzionario di tale variazione. Infatti, se — come meglio vedremo — non c'è processo rivoluzionario che non abbia innalzato il vessillo della libertà (o che non si sia fatto scudo di questa), è esattamente tale prospettiva anti-individualistica a segnare la riduzione effettiva di ogni reale libertà. La collettivizzazione impone,

⁵³) André ROPERT, *La sconfitta delle rivoluzioni*, introduzione di Luciano Pellicani, Ideazione Editrice, Roma 2002, p. 60; cfr. p. 334 (*L'échec des révolutions*, 1996).

difatti, la lotta alla libertà individuale e il trionfo degli obblighi politici che soppiantano gli spazi di autonomia e di indipendenza. Se è vero che il riconoscimento della proprietà privata e la difesa di questa misurano la reale libertà, si comprende, allora, quanta libertà viene assicurata dalle rivoluzioni.

Non si comprenderebbe appieno la rivoluzione se si prescindesse dal suo significato salvifico. La rivoluzione possiede, infatti, una portata “redentiva” tesa a riscattare l’uomo (“l’uomo vecchio”) dall’alienazione, dall’ingiustizia e dall’egoismo per introdurlo così nella nuova dimensione sociale (quella propria dell’“uomo nuovo”). La rivoluzione vuole essere, quindi, redenzione dell’esistente; essa è *essenzialmente* soteriologia. La realtà è intrinsecamente malata e richiede di essere redenta nella ricostruzione dell’ordine sociale: la realtà è portatrice di un male radicale da estirpare⁵⁴ e tale missione è il compito della rivoluzione.

Sin dall’illuminismo (pensiamo non solo a Rousseau, ma anche, ad esempio, a Mably o a Morelly), il peccato originale da cui l’uomo deve redimersi è la particolarità, l’individualità. La lotta è, quindi, portata costantemente avanti contro ciò che garantisce, sostiene e rafforza la sfera della libertà individuale: la proprietà privata. Solo affrancandosi dall’individualità — bollata come radice di ogni egoismo —, l’uomo sarà in grado di raggiungere la perfezione sociale in una condizione finalmente nuova e rinnovata. È la condizione della felicità del genere umano che, però, sarà tale solo quando questa sarà vissuta come “pubblica”. Ecco, quindi, che l’abbattimento dell’individualità e l’eliminazione della proprietà privata costituiscono costanti *essenziali* di ogni rivoluzione perché senza la negazione radicale della libertà individuale mai potrebbe nascere l’uomo nuovo. Giustamente Furet affermava che «la rivoluzione è [...] la rivincita del pubblico sul

⁵⁴) Cfr. Luciano PELLICANI, *Sul mito della rivoluzione* (1990), in IDEM, *Rivoluzione e totalitarismo*, Licosia, Salerno 2020, p. 177.181.

privato»⁵⁵. Nulla, infatti, potrebbe dimostrare meglio il tentativo rivoluzionario di cambiare la natura dell'essere umano che la soppressione dell'individualità tramite l'abolizione della proprietà privata.

Come suggerirebbe il già citato storico Augustin Cochin, esiste una sorta di “meccanica della rivoluzione” che lo studioso francese identificava specificamente nella collettivizzazione dell'uomo e nella socializzazione di ogni aspetto della persona, dal pensiero ai beni⁵⁶. È vero, infatti, che le rivoluzioni si compiono e si realizzano nella lotta contro l'individualismo, nell'instaurazione del collettivismo e nell'abbattimento della proprietà privata.

Potremmo, però, estensivamente applicare il “meccanismo” della rivoluzione ad un principio che si è costantemente attuato nei processi rivoluzionari perché in essi sono sempre presenti due momenti — due momenti ideali — non separabili, ma sufficientemente riconoscibili: il momento in cui si deve distruggere il vecchio mondo e il momento in cui si deve edificare il nuovo ordine delle cose. Scriveva il filosofo Augusto Del Noce (1910-1989): «l'idea rivoluzionaria comporta così un'unità di due momenti, il negativo come devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori, e il positivo come instaurazione di un nuovo ordine»⁵⁷. Vi è, quindi, una *pars destruens* e una *pars construens* o meglio: vi è una *pars destruens* a cui dovrebbe seguire una *pars construens* (ma se la prima è assicurata, la seconda rimane utopica, sebbene non meno terrificante del momento distruttivo). Il proposito è

⁵⁵) François FURET, *Ottocento e Novecento: ideologie e illusioni*, in «Nuova Storia Contemporanea», anno 1 (1997), n. 1 (novembre - dicembre), p. 68.

⁵⁶) Cfr. Augustin COCHIN, *Meccanica della rivoluzione*, introduzione di Giovanni Damiano, OAKS editrice, Sesto San Giovanni (Milano) 2020 (*La Révolution et la libre-pensée*, 1924 postuma).

⁵⁷) Augusto DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 6.

quello enunciato in vari modi dai grandi leader rivoluzionari per i quali la rigenerazione non può che essere preceduta dal caos. È nota l'affermazione di Louis de Saint-Just (1767-1794) che nel 1793 proclamava: «prima grandi catastrofi poi la felicità universale»⁵⁸. In fondo, è il principio del *solve et coagula* applicato, purtroppo, alla carne viva delle persone.

Occorre chiedersi cosa possa produrre l'opera di edificazione dato che essa è basata solo sull'utopia. Ciò che è tristemente chiaro è l'enorme quantità di vittime e la smisurata distruzione provocata dal tentativo di demolire l'esistente. Nella dialettica tra abbattimento del vecchio e costruzione del nuovo si manifesta il carattere irrazionale della rivoluzione: il progetto rivoluzionario di trasformare il reale è condannato a fallire almeno nella sua parte propositiva perché nessun esperimento, nessuno sforzo di alterare la natura dell'uomo può mai riuscire senza eliminare lo stesso uomo che si intendeva emancipare: violare la natura significa distruggerla. Davvero, come scriveva il filosofo tedesco Eric Voegelin, «la natura di una cosa non può essere cambiata; chiunque tenta di "alterarla" distrugge la cosa»⁵⁹. Anche la Arendt sembra sia giunta alla stessa conclusione. Pur provenendo da una differente impostazione, la politologa non poteva che riconoscere, almeno di fatto, l'esito del tentativo di alterare ciò che è immutabile. «È in gioco — scriveva, perciò, la Arendt — la natura umana in quanto tale; [...] gli esperimenti compiuti, lungi dal cambiare l'uomo, sono riusciti soltanto a distruggerlo»⁶⁰. La natura è, dunque, immutabile ed

⁵⁸) Louis Antoine de SAINT-JUST, *Terrore e libertà. Discorsi e rapporti*, a cura di Albert Soboul, Riuniti, Roma 1966, p. 211.

⁵⁹) Eric VOEGELIN, *Scienza, politica e gnosticismo (Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 1959), in IDEM, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, introduzione di Francesco Alberoni, Rusconi, Milano 1990, p. 116.

⁶⁰) Hannah ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, introduzione di Alberto Martinelli, saggio di Simona Forti, Einaudi, Torino 2009, p. 628 (*The Origins of Totalitarianism*, 1949-1951).

ogni tentativo ideologico che persista nel modificarla non può che annientare l'essere. E, infatti, anche solo provare a cambiare la natura delle cose, lungi dal riuscire a migliorare queste ultime, non può che produrre morte, miseria e rovina⁶¹.

Il carattere inevitabilmente violento di ogni rivoluzione non è che un corollario del tentativo di mutare la natura dell'uomo. In verità, si può dare la circostanza che una manifestazione rivoluzionaria appaia incruenta; ma, anche qualora essa non fosse accompagnata da episodi di brutalità, ogni forma rivoluzionaria comporta sempre una violenza, esplicita o latente che sia, fisica o morale che sia. Costitutivamente sempre violenta, ma violenta non sempre nello stesso modo. Ad esempio, la rivoluzione a cui pensava Gramsci non si sarebbe imposta con le picche giacobine o con le baionette bolsceviche, bensì con un predominio di altro tipo: quello culturale, quello intellettuale. Ma si può sostenere che la rivoluzione preconizzata da Gramsci, per il fatto di dover affermarsi in tempi lunghi e con altre tattiche, non comporti violenza seppur di ordine propagandistico e — oggi si direbbe — socialmente mediatico?⁶²

Nel tentativo di cambiare la natura e per imporre ad essa un progetto ideologico, tale proposito deve mettere in opera ogni azione possibile per abbattere le *naturali* resistenze opposte dalla realtà. In modo appropriato si deve dire che la realtà e quel suo centro rappresentato dalla natura dell'uomo non è modificabile. Ma questo realistico riconoscimento non appartiene alla teoria ideologica anzi è ad

⁶¹) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 417 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

⁶²) L'attuale *politically correct* è privo di aggressività o è la traduzione raffinata di una subordinazione della verità? La violenza è contenuta nel fine politico che rende utile ogni mezzo e trasforma ciò che è utile alla rivoluzione in verità. E dato che la rivoluzione ha sempre ragione, la verità sarebbe sempre rivoluzionaria.

esso antitetico perché l'ideologia è esattamente ciò che pretende di sostituirsi alla vita reale e naturale. Da tale mancato riconoscimento, proprio dell'impossibilità a trasformare il reale, si comprende il carattere *essenzialmente* violento della rivoluzione. Non potendo accettare la sottomissione alla realtà, l'ideologia si scatena rabbiosamente contro ogni forma di naturale resistenza. L'opposizione da parte della natura al progetto rivoluzionario non viene colto come segno dell'inadeguatezza della teoria, ma come il motivo per incrementare lo sforzo (violento) colmando ciò che ancora manca alla completa realizzazione della universale giustizia sociale.

Il traguardo da raggiungere è così alto che ogni sacrificio, ogni prezzo, ogni pena appaiono giustificati. Non ci si può fermare lasciandosi intenerire dalla pietà e il rivoluzionario è inflessibile in vista del fine da raggiungere. La carica utopica contenuta in tutto ciò rende, pertanto, il rivoluzionario capace di ogni azione e di ogni sforzo. Riferendosi ai rivoluzionari di ogni tempo (quelli del passato come quelli del presente), Raymond Aron scriveva: «hanno fede nella violenza, l'unica capace di forgiare il futuro»⁶³. E, in effetti, la violenza assume un ruolo particolare che è quello della catarsi: la natura non può essere modificata se non con la forza e l'uomo non può essere trasformato se non dall'intervento del potere politico.

La violenza è intrinsecamente legata, quindi, al tentativo di trasformare il mondo così come esso è⁶⁴. Tale impeto rivoluzionario comporta anche un altro aspetto, quello del perfettismo ideologico.

⁶³) Raymond ARON, *L'oppio degli intellettuali*, introduzione di Angelo Panebianco, Lindau, Torino 2008, p. 62 (*L'opium des intellectuels*, 1955).

⁶⁴) Cfr. Sergio COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, introduzione di Pier Paolo Portinaro, Morcelliana, Brescia 2019 (1978); cfr. Augusto DEL NOCE, *Il problema della violenza*, in AA. VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere. Contributi al XXXIV Convegno di del Centro Studi filosofici di Gallarate, 19-21.4.1979*, Morcelliana, Brescia 1980.

Rifiutando la realtà con i suoi limiti e le sue imperfezioni, la rivoluzione persegue una ricostruzione nel nome della perfezione, nel nome di un nuovo mondo finalmente perfetto e di una realtà senza più limitazioni. Come già detto, la violenza è iscritta nella necessità di estirpare tutto ciò che, in quanto “vecchio”, non si ritiene conforme al progetto di rinnovamento. Oltre ciò, va anche detto che la carica devastatrice aumenta in relazione alla perfezione cui si deve puntare. La realtà è imperfetta, ma per renderla perfetta occorre piegarla con durezza. Il perfettismo sociale, quindi, è sempre gravido di violenza. In modo opposto, si pone la tradizione “anti-perfettista” liberale quella, cioè, che si fonda sulla consapevolezza che ogni miglioramento vada applicato alla luce della natura della realtà e non nello stravolgimento di questa. Come, quindi, il perfettismo rivoluzionario non può non contenere il germe del terrore e dell’odio, diversamente da quel perfettismo, alla tradizione liberale è estranea ogni istanza violenta e prevaricatrice⁶⁵. La lotta è un principio anti-liberale; la cooperazione è un principio anti-rivoluzionario.

Rivoluzione, dunque, è sempre violenta e tale condizione non può che essere considerata intrinseca e ad essa connaturata. In altri termini, la violenza che arriva al terrore, l’odio distruttivo per tutto ciò che è anche solo latamente considerato un ostacolo, le continue epurazioni anche degli stessi protagonisti, ebbene tutto ciò costituisce non un incidente dovuto a scelte pragmatiche, ma un elemento *essenziale* della rivoluzione a causa del suo carattere irrimediabilmente ideologico.

2.c. La carica ideologica della rivoluzione

C’è da ritenere che il richiamo al concetto di ideologia sia fondamentale per mettere a fuoco i caratteri *essenziali* della rivoluzione

⁶⁵) Cfr. Ludwig von Mises, *Liberalismo*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 82-83 (*Liberalismus*, 1927).

e per distinguere questa da altri fenomeni politici impropriamente assimilabili.

Tra i concetti che rischiano confusione al pari di come possa avvenire per la rivoluzione, vi è la nozione di totalitarismo. I due concetti devono essere formalmente distinti, pur avendo una strettissima correlazione; non sono del tutto sovrapponibili, ma ciascuno serve a spiegare meglio l'altro. Come la rivoluzione non può essere considerata una mera rivolta, così il totalitarismo non può essere considerato un semplice sinonimo di tirannia⁶⁶. Infatti, come la rivoluzione manifesta qualcosa di *essenzialmente* differente rispetto ad ogni altra forma di ribellione politica, così il totalitarismo manifesta qualcosa di *essenzialmente* diverso rispetto ad ogni altra forma di prevaricazione politica. Sintetizzando, infatti, possiamo definire il totalitarismo quel tipo di potere, specificamente politico, che assorbe o che tende ad inglobare in sé ogni dimensione della vita dell'uomo ed ogni articolazione in cui questa si svolge nella società. Il potere politico diviene, quindi, qualcosa di onnicomprensivo, un orizzonte totale, che tutto incorpora e assorbe, che tutto sostituisce. Non sarebbe, però, ancora completa la definizione se trascurassimo la carica ideologica, sempre presente nel totalitarismo, tesa a trasformare la stessa natura dell'uomo. Non vi è totalitarismo, infatti, che non sia animato dall'ideologia e questa è sempre tesa al cambiamento della natura umana.

A questo punto non ci si può esimere dal provare a descrivere un concetto più volte evocato la cui spiegazione trova non poche declinazioni nel campo delle scienze sociali e delle dottrine politiche. Ci riferiamo all'ideologia. È necessario, quindi, chiarire in quale modo intendere questo determinante concetto. Ebbene, l'ideologia può essere

⁶⁶) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 137-138.144-146.

intesa come una visione deformata della realtà, una concezione preconstituita del mondo che è spinta a piegare la realtà alle proprie teorie. L'ideologia, quindi, si contrappone alla realtà e, perciò, non può che vedere in questa la resistenza da abbattere e il nemico da eliminare in base ad uno schema che deve essere acriticamente accettato, che non deve mai essere messo in discussione pena la dissoluzione di questo stesso schema. L'artificio, infatti, non può fronteggiare le obiezioni che provengono dalla vita reale se non con atteggiamenti dogmatici e apodittici; perciò, nel tentativo innaturale di sostituirsi alla realtà, l'ideologia non può che essere violenta dovendo estirpare l'opposizione procurata dalla stessa natura delle cose. L'ideologia, dunque, è una sovversione teorica dell'ordine naturale a partire dalla negazione della stessa esistenza di un ordine naturale.

Partendo da questa concezione dell'ideologia non dovrebbe risultare difficile capire la specificità della rivoluzione e, non di meno, del totalitarismo. Tralasciamo pure quest'ultimo concetto per concentrarci su ciò che è proprio della rivoluzione. Non prima, però, di aver sottolineato la relazione esistente tra rivoluzione e totalitarismo in quanto entrambi fondati su un principio ideologico e su una dimensione utopica. Sono queste, infatti, quattro categorie — ideologia, utopia, rivoluzione, totalitarismo — indispensabili per comprendere, nella loro intima correlazione, la specificità della modernità politica. L'ideologia è alla radice tanto del totalitarismo quanto della rivoluzione perché non c'è vero totalitarismo che non sia rivoluzionario e non c'è rivoluzione che non sia sempre e comunque totalitaria. Il totalitarismo è sempre rivoluzionario e la rivoluzione è sempre totalitaria perché non si dà totalitarismo senza carica palingenetica e, perciò stesso, non c'è rivoluzione che non abbia pretese onnicomprensive. Ciò che l'ideologia utopicamente teorizza, la rivoluzione realizza in modo totalitario. Ecco, quindi, che l'ideologia costituisce la linfa dell'azione rivoluzionaria e, al tempo stesso, da questa riceve forza traendone la possibilità di

afferinarsi. Se all'origine della rivoluzione non può che esservi il progetto ideologico, è anche vero che l'ideologia non è mai priva di *operatività*. Si tratta di un'operatività attivistica congenere alla propria radice tale qual è, appunto, quella rivoluzionaria. Pertanto l'ideologia non può che avere nella rivoluzione il suo esito. Il politologo francese Philippe Bénétou (1942-viv.) descrive questo rapporto come «una promessa e un invito all'azione»⁶⁷: la promessa della trasformazione ideologica sfocia e si innerva nell'azione rivoluzionaria per cui l'ideologia è sempre rivoluzionaria e la rivoluzione è sempre ideologica, l'ideologia è sempre gravida di rivoluzione così come la rivoluzione è sempre figlia dell'ideologia. Potremmo, quindi, dire che se l'ideologia comporta sempre un'azione trasformatrice e possiede costantemente una dimensione rivoluzionaria, parimenti la rivoluzione è sempre animata dall'ideologia.

La rivoluzione ha, dunque, sempre un'anima ideologica perché il proposito palinogenetico di rifare il mondo suppone un progetto ideologico. È tale anima che distingue ogni episodio rivoluzionario da qualsiasi altra manifestazione di cambiamento politico. Ed è questa anima che fa della rivoluzione la forza materiale per la trasformazione della realtà umana. Senza la carica ideologica, la rivoluzione non sarebbe tale. È questo il motivo per cui Alexis de Tocqueville (1805-1859) parlava della rivoluzione come di qualcosa di imparagonabile rispetto a quanto precedentemente avvenuto nella storia. Il visconte francese, per quanto impreciso nell'adozione dei concetti, descriveva la particolarità del fenomeno che, a suo avviso, risalendo sino all'antichità, non aveva nulla di somigliante⁶⁸. Dello specifico carattere ideologico della rivoluzione si ritrova spesso un'eco anche in quei

⁶⁷) Philippe BÉNÉTON, *Le rivoluzioni ideologiche*, in «Studi Cattolici», anno 33 (1989), n. 338/339 (aprile - maggio), p. 302.

⁶⁸) Cfr. Alexis de TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, p. 825 (*De la démocratie en Amérique*, 1835.1840; libro II, cap. VIII).

pensatori che, comunque, non hanno messo a fuoco le categorie fondamentali con cui interpretare la natura degli eventi. Ad esempio, il filosofo russo Nikolaj Berdjaev (1874-1948) mostrava di percepire cosa davvero soggiace al concetto di rivoluzione quando sosteneva che «la rivoluzione era una religione e una filosofia, non semplicemente un conflitto concernente l'aspetto sociale e politico della vita»⁶⁹.

Un aspetto che dimostra quanto la rivoluzione sia pervasa dal portato ideologico è ravvisabile nel constatare le condizioni dalle quali essa nasce e si sviluppa. A differenza di rivolte e di ribellioni, nessuna rivoluzione ha avuto la propria causa scatenante in necessità contingenti. È vero che questioni economiche e problemi sociali possano aver offerto circostanze assai favorevoli per creare l'innescio o per far divampare il fuoco, ma nessuna rivoluzione propriamente detta è scoppiata a causa di situazioni legate principalmente ed innanzitutto all'insoddisfazione popolare. Molto spesso tali questioni sono state propagandisticamente amplificate sia per creare, anteriormente, un clima di diffusa rivendicazione sia per legittimare, posteriormente, la rivoluzione a partire da un supposto precedente pubblico malcontento⁷⁰.

Relativamente al 1789 francese si potrebbero citare molti testi e non di meno si potrebbe fare per il 1917 russo per indicare che i rivoluzionari soffiaron per appiccare il fuoco del risentimento, ma questo era del tutto strumentale rispetto ai propositi ideologici. A sintetizzare tutto, probabilmente, basterebbe un pensiero di Tocqueville

⁶⁹) Nikolaj BERDJAEV, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, con una nota di Alekseev Kolosov, La Casa di Matriona, Milano 1985, p. 138-139 (*Istoki i smysl russkogo kommunizma*, 1937).

⁷⁰) Cfr. Raymond BOUDON, *Perché gli intellettuali non amano il liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 82; anche p. 73 (*Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, 2004).

per il quale all'origine della rivoluzione si ritrovano certe idee e non alcuni bisogni⁷¹.

Infatti — e a differenza di insurrezioni e tumulti —, ciò che propriamente chiamiamo rivoluzione non scoppia mai a motivo della miseria o di reclami, ma divampa e si afferma sempre e unicamente a causa della diffusione di un pensiero sovversivo che, spesso, ha già eroso, o almeno minato, le fondamenta della società. Una rivolta può nascere da alcuni bisogni e, come tale, vorrebbe — magari inconsapevolmente — essere una restaurazione della mancata giustizia. Una rivoluzione, invece, nasce sempre da scelte ideologiche; saranno queste ultime, poi, a preoccuparsi di enfatizzare o anche di aggirare o neutralizzare le concrete necessità.

In qualità di paradigma di ogni rivoluzione, gli eventi del 1789, anche in questo caso, possono fornire utili conferme. Ebbene, per quanto nella storiografia più comune prevalga l'immagine di una Francia in preda alla povertà ed emerga l'indigenza diffusa quale una delle principali cause della rivoluzione, tutti gli studi più qualificati (da Mathiez a Godechot, da Ferrero a Villari, da Gaxotte a Furet) e gli interpreti più acuti (da Tocqueville a Gramsci)⁷² attestano, invece, che il Paese era in uno stato di relativa prosperità e di significativa crescita. Ora, anche oltre il fatto innegabile che sarà proprio la rivoluzione a gettare la società francese in una crisi senza pari e a condurre la nazione più ricca d'Europa alla fame ed allo stremo con il crollo della sua economia, va innanzitutto registrato che se la prostrazione e il fabbisogno possono generare tumulti — come di fatto spesso è avvenuto — è ancor più vero che la miseria non riesce a sostenere

⁷¹) Cfr. *Correspondence and Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior from 1834 to 1859*, edited by Mary Charlotte Mair Simpson, Henry S. King & Co., London 1872, vol. 1, p. 35.

⁷²) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 14-18.

rivoluzioni che, per la loro complessità, hanno sempre motivazioni ideologiche che sono ben più profonde e strutturate. Ogni rivoluzione, infatti, ha una lunga preparazione ideale e non è mai qualcosa di realmente improvviso, che si abbatte quasi come «un avvenimento fortuito»⁷³, come scriveva anche Tocqueville. È vero che non ogni progetto ideologico dà luogo ad una rivoluzione violenta, ma ciascuna di queste ha, alle sue spalle, sempre un lavoro propagandistico prolungato e meticoloso. Così avvenne nel 1789 con gli eventi largamente preceduti dalla stagione dei Lumi, così avvenne nel 1917 con i momenti anticipati da decenni di divulgazione e di lotta socialista.

Un altro elemento rivela la natura ideologica delle rivoluzioni. Ricorrentemente presentate come azione popolare, le rivoluzioni, invece, furono e sono sempre prevalentemente opera di *élite*⁷⁴. Ovviamente tale affermazione non esclude una qualche forma di partecipazione popolare ma, se questa può caratterizzare le ribellioni che sono tipicamente azioni di massa, ogni rivoluzione è originata da un ristretto ceto di intellettuali, da esigue minoranze, *élites* più o meno organizzate e soprattutto ben determinate⁷⁵. Sono le “minoranze attive” che hanno provato a cambiare il mondo con il fuoco divampato dalle loro teorie ideologiche a partire dai circoli filosofici del XVIII secolo che diffondevano le idee dei Lumi⁷⁶. Le maggioranze popolari si sono dimostrate estranee all’azione scaturita dai progetti di rigenerazione del

⁷³) Alexis de TOCQUEVILLE, *L’Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, p. 626 (*L’Ancien régime et la Révolution*, 1856; libro I, cap. V).

⁷⁴) Cfr. Luciano PELLICANI, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*, Vallecchi, Firenze 1975.

⁷⁵) Cfr. Karl Dietrich BRACHER, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Laterza, Roma - Bari 1984, p. 9.25.27.70-86 (*Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, 1982).

⁷⁶) Con l’illuminismo, il “partito dei filosofi” (la *République des lettres*) e le “società di pensiero” (*sociétés de pensée*) fanno il loro ingresso nella scena rivoluzionaria.

modo che, invece, hanno sempre avuto una promozione elitaria⁷⁷. Le rivoluzioni scaturiscono dalla testa di intellettuali; sono questi a calare sulla società le loro elaborazioni ideologiche «attraverso la produzione sociale del vero»⁷⁸.

Nella consapevolezza che sono le minoranze a fare la storia, gli ideologi si arrogano la missione di rendere noto ciò di cui il popolo ha bisogno. «Il dottrinario radicale — sostiene Ropert — ha un'assoluta

⁷⁷) È discutibile l'opinione di chi sostiene che, piuttosto che il contrario, sia il clima rivoluzionario generale a generare l'opera dei rivoluzionari e l'attivismo di questi. Le rivoluzioni non sarebbero il frutto del pensiero e dell'attività dei rivoluzionari — almeno sino alla Comune di Parigi e all'avvento di una più definita figura di rivoluzionario di professione così come questa emergerà nel socialismo (particolarmente nella versione leninista) —, ma sarebbero eventi la cui tumultuosità produce attivisti e militanti. È l'idea secondo cui è il momento di tensione a radicalizzare i soggetti (piuttosto che essere i soggetti radicalizzati a fomentare la rivoluzione). La tesi di Benigno (cfr. Francesco BENIGNO, *Rivoluzioni. Tra storia e storiografia*, Officina Libreria, Roma 2021), come riproposta dalle sue stesse affermazioni, può essere esemplificata in questo modo: «non sono i rivoluzionari che fanno la rivoluzione, ma è la rivoluzione che fa i rivoluzionari». A tale impostazione sembra soggiacere una qualche confusione tra ciò che avviene nelle rivolte e ciò che è proprio delle rivoluzioni. Queste ultime non nascono da bisogni reali, ma innanzitutto da un progetto ideologico che richiede teorici e leader. Ovviamente questa origine fondamentalmente “teorica” non esclude affatto che come i disordini, le guerre e i tumulti di ogni genere, anche le rivoluzioni scatenino gli istinti peggiori e trasformino personaggi pur mediocri in efferati criminali (cfr. Pierre GAXOTTE, *La Rivoluzione francese*, Mondadori, Milano 1989, p. 149.244.335-336.345.355s.363 - *La Révolution française*, 1928). Non si cede ad alcuna teoria banalmente complottistica quando si riconosce in ciò che è propriamente rivoluzionario una prolungata origine teorica e ideologica e un preesistente progetto utopico e filosofico. L'esito rivoluzionario di idee che sono state coltivate, ampliate e sedimentate non può essere ridicolizzato mediante l'immagine di un programma preconfezionato e definito nei dettagli a tavolino.

⁷⁸) François FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma - Bari 1989, p. 196 (*Penser la Révolution française*, 1978).

fiducia in se stesso che poggia sulla sua convinzione di detenere la verità e che questa, a sua volta, sia insita nella rivoluzione o in un altro sistema razionale. Questo atteggiamento alimenta un indefettibile volontarismo che permette al dottrinario di trascendere le contingenze del reale»⁷⁹. Perciò il popolo deve essere strappato dalla sua condizione di inferiorità — educandolo e guidandolo — per acquisire la coscienza politica che ancora ad esso manca. Si adombra, quindi, una dimensione in cui il popolo ideale (un “popolo mitico”) si contrappone al popolo reale: quello dovrà affermarsi e questo dovrà scomparire. Come sempre accade nello schema dicotomico “vecchio - nuovo”, il “nuovo” non può subentrare senza eliminare il “vecchio” mediante la violenza necessaria a tale avvicendamento. È la logica del “terrore” che si applica ogni qual volta, nel corso delle rivoluzioni, gli ideologi si accorgono che il popolo reale non si è lasciato sufficientemente educare e plasmare.

Tipico dell’ideologia rivoluzionaria è una sorta di “processo di sostituzione” mediante cui il popolo è sostituito dai suoi interpreti: ritenuto incapace di conoscere il bene, il popolo vero coinciderebbe con la volontà dei suoi educatori. Scriveva, perciò, il sociologo Jean Baechler (1937-2022): «una volta che ci si è convinti di rappresentare adeguatamente il Popolo e di difendere i suoi interessi superiori, il risultato è che ogni provvedimento che vada nel senso degli interessi del Popolo interpretati dai suoi rappresentanti è automaticamente giustificato, mentre all’inverso ogni provvedimento divergente è deplorabile»⁸⁰. Esito di questo processo di sostituzione è l’accrescimento della distanza tra la realtà e l’ideologia⁸¹ perché

⁷⁹) André ROPERT, *La sconfitta delle rivoluzioni*, introduzione di Luciano Pellicani, Ideazione Editrice, Roma 2002, p. 333 (*L’échec des révolutions*, 1996).

⁸⁰) Jean BAECHLER, *Prefazione* a Augustin COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, introduzione di Sergio Romano, Bompiani, Milano 2001, p. 32.

⁸¹) In parallelo si può alludere alla distanza tra il “popolo reale” e il “popolo mitizzato”. In contesti storiografici, analogamente, a volte si parla della

quest'ultima può essere interpretata al meglio dai più "puri" che si sentiranno in dovere di epurare i corrotti. Anche il ruolo del partito rivoluzionario⁸², detentore della strategia da perseguire, viene subordinato ai suoi leader e, in questo modo, se il popolo viene sostituito da una classe e questa, a sua volta, dal partito, il partito stesso viene poi sostituito dalla sua *élite* dirigente (e, magari, anche questa, infine, dal suo capo). Dunque la "volontà generale" (o la "sovranità popolare"), in realtà, consiste nella decisione dell'ideologo.

Un ultimo pensiero può essere riservato a corredo di questa serie di considerazioni relative al carattere ideologico della rivoluzione. Già a proposito di quanto espresso circa la radicale rottura storica contenuta nella promessa rivoluzionaria, si faceva notare la contraddizione esistente tra ciò che si presenta come necessità storica — la rivoluzione come accadimento irrevocabile e come moto irreversibile — e ciò che, simultaneamente, risponde all'invito rivoluzionario, all'azione contrassegnata da un forte impulso volontaristico. Ebbene, un'altra visuale di questa stessa contraddizione può essere colta a partire dall'insolubile legame tra rivoluzione e ideologia. Se è vero che non si dà rivoluzione senza impostazione ideologica e se è vero che quest'ultima postula un'insopprimibile istanza rivoluzionaria, è pur vero che nel portato ideologico è contenuto un fatalismo deterministico che con difficoltà si concilia con l'attivismo politico tipico della politica

differenza (o della separazione) tra "paese reale" e "paese legale" (cfr. Ernesto GALLI DELLA LOGGIA, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 134-135; cfr. Massimo VIGLIONE, *1861. Le due Italie. Identità nazionale, unificazione, guerra civile*, Ares, Milano 2011, p. 353). Com'è noto la paternità dell'espressione è da attribuire a Guizot (cfr. Benjamin CONSTANT, *Principi di politica. Versione del 1806*, a cura di Stefano De Luca, prefazione di Etienne Hofmann, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007).

⁸²) Cfr. Alain BESANÇON, *Le origini intellettuali del leninismo. Filosofia religione scienza gnosi o ideologia?*, Sansoni, Firenze 1978, p. 111-149 (*Les origines intellectuelles du léninisme*, 1977).

rivoluzionaria. Se, in altri termini, nella costruzione ideologica il cambiamento è pressoché ineluttabile, perché si dovrebbe ritenere necessaria l'azione rivoluzionaria come condizione del passaggio ad una condizione di felicità generale? Questo interrogativo che è inespreso nella teoria marxista ma che ne segna in profondità la incoerenza, continua a contraddistinguere l'aporia del pensiero ideologico e dell'azione rivoluzionaria.

2.d. Pretesa universalistica

In base ai caratteri già delineati, si può aggiungere un altro tratto essenziale del fenomeno rivoluzionario. Nel dire «si può aggiungere» si intende sottolineare il fatto che tale elemento è già implicitamente descritto e che una sua specifica trattazione può assumere le sembianze di una semplice appendice a quanto sinora esposto.

Nel delineare la rivoluzione quale rottura storica tra un “prima” e un “dopo”, poi quale istanza di riformulazione della natura dell'uomo e, ancora, quale manifestazione di una soggiacente carica ideologica, emerge che il fenomeno della rivoluzione ha sempre carattere universalistico, cioè si presenta come qualcosa che non può limitarsi ad ambiti ristretti e a situazioni contingenti, ma per la propria indole deve coinvolgere l'umanità nella sua totalità e intende cambiare l'intero corso della storia.

In senso proprio, possiamo descrivere tale indole come una “pretesa”: i rivoluzionari e gli ideologi si sentono investiti di un compito tale qual è il progetto palingenetico che possiede carattere universalistico e illimitato. Non potrebbe essere altrimenti: nella coscienza di una salvezza dai problemi atavici, la soluzione non può che riguardare tutti gli uomini e non può che beneficiare anche coloro che non prendono parte diretta alla lotta per la liberazione.

Se il particolarismo (e l'individualismo) è inviso alla rivoluzione ed è anzi uno dei grandi mali contro cui essa deve senza sosta

battagliare, l'universalismo (e il comunitarismo) le è congenere anche perché in tale inclusione si scorge il superamento (o l'eliminazione) di ogni dimensione privata e individuale e il raggiungimento di una definitiva fase in cui non esistano più le singole realtà personali e sociali, ma un'unica umanità cosmopolita quale finale e supremo momento di collettivizzazione.

Una dimostrazione del carattere universalistico è contenuta nel fatto che la rivoluzione concepisce se stessa sempre come "permanente", almeno tendenzialmente. Com'è noto, la formula ("rivoluzione permanente") ha trovato diffusione nel confronto tra Trotskij e Stalin sebbene risalga già a Proudhon. Ma, al di là della formulazione, è da cogliere in tale tensione sia un proposito di estensione geografica pressoché sconfinata sia una proiezione ideale illimitata. Si può dire che la rivoluzione ha sempre bisogno di nuovi traguardi (e di nuovi nemici) perché il raggiungimento del traguardo corrisponderebbe al suo tramonto. Come ha ben argomentato Voegelin, infatti, «la Rivoluzione [...] è un processo e un processo vive solo se si muove. Il rivoluzionario radicale deve trasformare la Rivoluzione in uno stato permanente: non vi può essere alcun compromesso o stabilizzazione dei suoi risultati a un certo punto. Se si accontenta di un quadro stabile, allora la Rivoluzione è finita. Perché, se si vuole mantenere in vita una rivoluzione, si deve continuamente portarla "oltre": essa si nutre di scontento, ha bisogno di un avversario permanente, deve trovare ostacoli da superare aggredendoli, e così via. Se non vi sono più ostacoli, non vi sono più imperialisti o deviazionisti, la Rivoluzione muore per mancanza di realtà da assalire»⁸³.

L'universalismo rivoluzionario è sullo sfondo di ogni gesto e di ogni proclama e rappresenta il risvolto inevitabile del presupposto palinogenetico. Quando, ad esempio, Robespierre annunciava di volere

⁸³) Eric VOEGELIN, *Il liberalismo e la sua storia* (1960), in IDEM, *Politica, storia e filosofia. Tre saggi*, D'Ettoris, Crotone 2017, p. 62.

realizzare i destini dell'umanità mantenendo le promesse di totale liberazione⁸⁴, in fondo, altro non faceva che riproporre l'istanza di rigenerazione universale. Come ogni rivoluzione, il giacobinismo e il socialismo perseguono non solo l'obiettivo della trasformazione della società francese e di quella russa, ma il rinnovamento della società universale⁸⁵. Le rivoluzioni non sono riconoscibili attraverso medesimi mezzi e medesimi scopi, ma anche per questa sorta di vocazione a cambiare l'intera umanità, una missione che non può avere confini geografici o culturali.

Ancora Alexis de Tocqueville, nella sua analisi della Rivoluzione francese, distinse quelle che lui chiamava le precedenti "rivoluzioni civili" e gli eventi iniziati nel 1789 sostenendo che le prime avevano avuto una propria origine territoriale nel cui ambito si sono anche esaurite mentre in Francia si vollero esportare le nuove idee spazzando via ogni confine e cancellando la storia dei Paesi. La Rivoluzione francese — così proseguiva Tocqueville — considerò l'umanità in modo astratto e indipendentemente dalle società in cui l'uomo è inserito, preoccupandosi di affrontare i problemi politici dell'intero genere umano. Volendo tendere — completava il visconte — non alle riforme di cui avrebbe avuto bisogno la Francia, ma alla rigenerazione del genere umano, gli eventi francesi riuscirono a suscitare passioni che neanche le più violente "rivoluzioni politiche" (secondo le parole di Tocqueville) erano state in grado di accendere⁸⁶. Al di là di ciò che richiederebbe un commento (ad iniziare dal fatto che se l'utopia è causa

⁸⁴) Cfr. Maximilien ROBESPIERRE, *La rivoluzione giacobina*, a cura di Umberto Cerroni, Riuniti, Roma 1975, p. 161 (il riferimento è al discorso del 5 febbraio 1794).

⁸⁵) Cfr. Albert MATHIEZ, *Le bolchevisme et le jacobinisme*, Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité, Paris 1920, p. 3-4.

⁸⁶) Cfr. Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, p. 617.619 (*L'Ancien régime et la Révolution*, 1856; libro I, cap. III).

di passioni, ci sarebbe da augurarsi che tali passioni non divampino mai), il pensatore aveva compreso quanto caratterizzante fosse il proposito francese di diffondere nel mondo la rivoluzione, intento, ovviamente, del tutto assente in quelle che Tocqueville definiva — con buona approssimazione — “rivoluzioni civili” aventi scopi concreti e, perciò, particolari e limitati.

Anche alcune parole di Hannah Arendt possono essere di aiuto alle presenti considerazioni a proposito del portato universalistico tipico della rivoluzione. Recuperiamo, perciò, due passi della politologa tedesca tratti dalla sua opera *On Revolution*. La Arendt non ha affrontato sistematicamente il tema e neanche si è soffermata su di esso; ciò che possiamo cogliere, perciò, rappresenta poco più che uno spunto per una riflessione. Si tratta di due citazioni piuttosto note sulla differenza tra la rivoluzione francese e quella americana. Nella prima, la politologa riferiva con tristezza (parlava di «triste verità») che, nonostante la rivoluzione francese sia terminata nel disastro e quella americana abbia avuto il più ampio successo, la prima è divenuta storia del mondo, mentre la seconda è rimasta un evento di importanza limitata e quasi locale⁸⁷. Ovviamente questo giudizio può e deve essere ridimensionato, ma non il fatto che quella francese concepì se stessa come una rivoluzione mondiale mentre la vicenda americana non possedette lo stesso afflato palinogenetico. Nella seconda citazione, la Arendt affermava che ad infiammare il mondo fu il 1789 francese e non il 1776 americano postulando il fatto che il primo avesse avuto un risvolto universale a dispetto del secondo. La politologa si dimostrava tutt'altro che felice di questo esito constatando non essere un caso che l'uso della parola “rivoluzione” abbia ricevuto il suo abituale significato non a seguito di ciò che avvenne in America, ma a partire da ciò che

⁸⁷) Cfr. Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 56 (*On Revolution*, 1963).

capitò in Francia⁸⁸. Se questi pensieri della Arendt non vanno sovrastimati — e pur non volendo dare un significato estensivo alle parole della studiosa — possono, tuttavia, essere richiamati per fornire un esempio di quanto comunemente si ritiene riguardo alle ricadute del portato universalistico della Rivoluzione francese.

2.e. Accrescimento del potere politico

Vi è un apparente paradosso che rappresenta una costante in tutte le rivoluzioni. Sarà necessario spiegare il motivo per cui tale paradosso è, in realtà, solo apparente. Ma, al momento, l'immagine del paradosso può essere utile per descrivere un'altra caratteristica *essenziale* di ogni processo rivoluzionario: nonostante la costante (e non solo iniziale) rivendicazione della libertà, ogni rivoluzione comporta sempre un accrescimento del potere politico. Non si potrebbe delineare la specificità della rivoluzione se si trascurasse il fatto che essa si sviluppa sempre a danno della libertà individuale e ad incremento del potere dello Stato.

Quando Alexis de Tocqueville volle provare a sintetizzare lo scopo della Rivoluzione francese sostenne che essa mirò ad accrescere la potenza dell'autorità pubblica. In tale modo, il pensatore riconosceva agli eventi francesi un carattere prevalentemente politico⁸⁹ intendendo con ciò non semplicemente un dato di per sé evidente — perché è chiaro che si tratti di un evento politico —, ma un processo tendente a dare alla politica una dimensione nuova in quanto enormemente più estesa e inclusiva.

Già questi questi pensieri di un osservatore dell'acutezza di Tocqueville mostrano come la libertà non abbia alcun ruolo sostanziale (ne ha, invece, uno propagandistico) negli eventi che in modo proprio

⁸⁸) Cfr. *ibidem*.

⁸⁹) Cfr. Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, p. 625 (*L'Ancien régime et la Révolution*, 1856; libro I, cap. V).

vanno ascritti alla rivoluzione. Dicevamo che tale constatazione può apparire contraddittoria perché non c'è rivoluzione che non faccia della libertà il vessillo da sbandierare.

Luciano Pellicani ha descritto tutto ciò come il “paradosso delle rivoluzioni” in quanto queste ultime «promettono libertà, democrazia e giustizia e invece contribuiscono a rafforzare la dipendenza della società dallo Stato»⁹⁰. Anche il filosofo francese Bertrand de Jouvenel ha offerto spunti simili quando, interrogandosi sulla crescita del potere politico, scriveva: «si bada al grido di “Libertà!” che echeggia agli inizi di ogni rivoluzione e non ci si avvede che non ve n'è una che non conduca ad un appesantimento del Potere. [...] Il fenomeno è impressionante e viene interpretato male. Purtroppo, si dice, la rivoluzione è uscita dal suo letto naturale, gli eccessi antisociali della libertà hanno richiesto l'intervento di una forza coattiva che li riducesse a disciplina e hanno prodotto troppe rovine perché non occorresse un ricostruttore. Ah! se si fosse potuto evitare il tale o il tal altro errore! L'ingegnosità si industria di scoprire il momento esatto in cui s'è iniziata la crisi, a individuare l'atto nefasto, a nominare il responsabile. Pietosa incomprendimento! Disconoscimento radicale della natura del fenomeno rivoluzionario!»⁹¹. In questo modo de Jouvenel già forniva una chiave interpretativa per comprendere in profondità la rivoluzione. Un altro contributo utile a dipanare il rapporto tra rivoluzione e potere era precocemente giunto dal pensatore inglese William Godwin (1756-1836) che nel momento più buio della Rivoluzione francese scrisse la sua principale opera in materia di politica riconoscendosi debitore verso l'impostazione di Burke soprattutto per ciò che riguarda la critica allo Stato. Ebbene, anche Godwin registrava le intenzioni della rivoluzione

⁹⁰) Luciano PELLICANI, *Il paradosso delle rivoluzioni* (1985), in IDEM, *Rivoluzione e totalitarismo*, Licosia, Salerno 2020, p. 59.

⁹¹) Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 221-222 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

di lottare contro il dispotismo, ma non mancava di attribuire alla stessa rivoluzione la massima dose di assolutismo: «la rivoluzione — affermava lo scrittore inglese nel 1793 — è causata dallo sdegno contro la tirannia. [...] Nel momento della rivoluzione, quando tutto è in crisi, si teme anche l'influenza di una parola, e la schiavitù che ne consegue è totale. Ci fu mai una rivoluzione in cui si permise la difesa calorosa di ciò che si intendeva abolire? Di tutti i tipi di dispotismo il più odioso è il tentativo di controllare i pensieri degli uomini e di punire le opinioni; ora, il tentativo in particolare è caratteristico di un periodo rivoluzionario»⁹².

Nel considerare la natura della rivoluzione, quindi, sarebbe una grossolana ingenuità concentrarsi sulla rivendicazione della libertà. Un errore in cui spesso si cade e che compromette ogni possibilità di comprendere ciò che caratterizza il fenomeno. Rinviamo la soluzione dell'apparente paradosso e proviamo a capire perché il rafforzamento del potere è connaturato alla rivoluzione.

Si può dire che tale esito è iscritto nel carattere ideologico. Se la carica ideologica che è propria della rivoluzione comporta la trasformazione del reale, tale estesissimo proposito non può che realizzarsi mediante strumenti politici. Come già si diceva, per forzare la natura occorre una pianificata ed estesa coercizione; solo con tali mezzi è possibile condurre una lotta contro le naturali resistenze da parte della società, delle famiglie, degli individui. Tali mezzi possono essere offerti solo da un pervasivo e totalitario potere statale. Pertanto, se l'ideologia è contro la natura delle cose e la politica — la politica totalitaria dello statalismo — diviene il grande avversario della società naturale per piegarne l'ordine, allora, di conseguenza, esigenza della

⁹²) William GODWIN, *Ricerca sulla giustizia politica e sull'influenza sulla morale e sulla felicità (Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness, 1793)*, in *Gli anarchici*, a cura di Gian Mario Bravo, UTET, Torino 1978, p. 202-203. Al saggio di Pellicani sopra citato debbo la conoscenza del brano di Godwin.

rivoluzione sarà accrescere al massimo i propri strumenti politici⁹³. Dicevamo, perciò, che come c'è un indissolubile rapporto tra ideologia e rivoluzione così ogni rivoluzione non può che essere totalitaria. Infatti, per poter manifestare appieno i propri intendimenti e per poter realizzare appieno i propri obiettivi, i rivoluzionari non possono che ambire a disporre di un potere illimitato e totalitario.

Dall'impostazione ideologica, scaturisce una concezione salvifica della politica. Al contrario, una concezione politica anti-ideologica manifesterà una sana attitudine a limitare le leve del potere a garanzia della libertà. Con le parole dello storico Robert Conquest (1917-2015) possiamo identificare la coscienza che nasce da tale anti-perfettismo: «dobbiamo cercare di non cedere alla tentazione di ritenere che vi siano politiche capaci di risolvere tutti i problemi e di determinare il corso dell'intero tempo a venire: è questa la lezione dei disastri prodotti dai regimi dispotico-utopistici»⁹⁴. Impostazione perfettista e impostazione anti-ideologica, quindi. Due concezioni politiche si contrappongono: quella che potremmo definire "totalizzante-salvifica" e quella che potremmo, invece, chiamare "minimale-pragmatica". Quella che vede nella politica la strada per sanare il mondo e redimere l'uomo e quella che utilizza la politica unicamente in difesa dei beni. La prima forma di politica finisce con il coincidere con lo Stato e il suo apparato, la seconda è espressa dalla società e dalle sue organizzazioni naturali e coincide con la naturale socialità. Ancora una volta si contrappongono il perfettismo e l'anti-perfettismo, le idee del perfettismo utopico e la tradizione anti-perfettista realista. Nessuna rivoluzione potrebbe realizzarsi attingendo alla seconda e nessun perfettismo potrebbe compiersi senza

⁹³) Cfr. Albert Jay NOCK, *Il nostro Nemico, lo Stato*, prefazione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2005, p. 32-39 (*Our Enemy, the State*, 1935).

⁹⁴) Robert CONQUEST, *Il secolo delle idee assassine*, Mondadori, Milano 2001, p. 9 (*Reflections on a Ravaged Century*, 1999).

rivoluzione. Infatti, come bene ha sostenuto un grande politologo liberale, l'australiano Kenneth Minogue (1930-2013), «poche cose sono più distruttive dei sogni politici di perfezione»⁹⁵.

Se è, dunque, vero che, per imporsi, la rivoluzione esige l'esercizio di un esteso potere politico, è anche vero che il perfezionamento del potere coercitivo deve essere considerato uno dei principali scopi di ogni rivoluzione. Se per cambiare la società occorre la forza politica portata al più elevato impiego, alla rivoluzione non può che essere essenziale dare la massima estensione alle funzioni pubbliche. La "città ideale" corrisponderà a tale perfezionamento del potere perché di quest'ultimo sarà la conseguenza. Scriveva, pertanto, ancora Del Noce: «abbiamo [...] la compiutezza dell'idea di Rivoluzione quando la "città ideale" appare come risultato della storia»⁹⁶.

È finalità e conseguenza della rivoluzione portare il potere politico al suo esercizio più totale. È ciò che abbiamo or ora definito "perfezionamento del potere", un processo che può essere spiegato come passaggio dalla incompiutezza antica alla compiutezza tipicamente moderna del potere politico. Non è, infatti, difficile constatare come dopo ogni rivoluzione i poteri pubblici ricevano una formidabile spinta e un grande ampliamento. La storia dalla fine dell'età medioevale può essere concepita come storia della crescita del potere politico e del suo apparato sino alle odierne dimensioni dello Stato a danno della libertà privata e individuale⁹⁷. Ma, a ben vedere, quel che

⁹⁵) Kenneth MINOGUE, *La mente servile. La vita morale nell'era della democrazia*, prefazione di Franco Debenedetti, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012, p. 398 (*The Servile Mind. How Democracy Erodes the Moral Life*, 2010).

⁹⁶) Augusto DEL NOCE, *Riflessioni sull'opzione ateistica* (1961), in IDEM, *Il problema dell'ateismo*, introduzione di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990, p. 363.

⁹⁷) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Anatomia dello Stato*, in IDEM, *Stato vs proprietà*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2015, p. 9-53 (*The Anatomy of*

si può affermare della crescita del potere politico, si può riscontrare anche per gli altri elementi essenziali della rivoluzione. Ciascuno di essi e tutti insieme (dato che ciascuno è specchio e verifica dell'altro), possono essere assurti a criteri per interpretare la modernità politica che trova nell'ideologia la sua chiave e nella rivoluzione la sua forza.

Se ci rifacciamo alla Rivoluzione francese come paradigma di ogni rivoluzione, non possiamo non confermare la correttezza dell'analisi di Tocqueville in ordine all'accrescimento del potere politico anche rispetto all'assolutismo. Infatti, il pensatore francese aveva affermato: «si vide d'un tratto sorgere, dalle viscere stesse d'una nazione che aveva appena abbattuto la monarchia, un potere più esteso, più capillare, più assoluto di quello che fosse mai stato detenuto da alcuno dei nostri Re»⁹⁸. Se il pensiero di Tocqueville attesta che gli eventi avviati nel 1789 hanno enormemente incrementato i poteri pubblici, occorre anche supporre che l'ampliamento della sfera governativa era già in atto mediante le tendenze assolutistiche radicate ormai da decenni nelle corti europee. Esse stesse all'insegna dell'assolutismo (soprattutto quello "illuminato") hanno una portata propriamente rivoluzionaria e rappresentano un'inversione rispetto alla tradizione antica. Ben sosteneva, quindi, Friedrich A. von Hayek (1899-1992) quando argomentava in questo modo: «nel mondo occidentale la sovranità illimitata venne raramente rivendicata in tutto il periodo dall'antichità fino all'avvento dell'assolutismo nel XVI secolo. Non fu certamente concessa ai principi medievali, che la reclamarono raramente. E sebbene venne richiesta con successo dai monarchi assoluti del continente europeo, non fu accettata come legittima fin

State, 1965); cfr. Anthony de JASAY, *Lo Stato*, appendici di Gustavo Cevolani e Alessandro Vitale, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017 (*The State*, 1985).

⁹⁸) Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, p. 791 (*L'Ancien régime et la Révolution*, 1856; libro III, cap. VIII).

dopo l'avvento della democrazia moderna, che sotto questo aspetto ha ereditato la tradizione dell'assolutismo»⁹⁹. Un processo già in atto — rivoluzionario in senso pieno — permette, dunque, di cogliere gli elementi di continuità tra la fase assolutistica e la fase giacobina nel nome dell'accentramento e dell'accrescimento del potere politico¹⁰⁰. Certamente ciò che si realizzò a partire dal 1789 oscurò i decenni precedenti (il cosiddetto *Ancien régime*), ma ciò non impedisce di intendere il progresso assolutismo come carico di tratti decisamente rivoluzionari esattamente per la tendenza a *sciogliere* il potere monarchico da ogni vincolo naturale¹⁰¹.

«Il solo divario essenziale fra le due epoche — ancora annotava Tocqueville — è questo: prima della Rivoluzione, il governo non poteva coprire i suoi agenti se non col mezzo di provvedimenti parziali e arbitrari, in seguito si trovò in grado di lasciarli legalmente violare le leggi»¹⁰². Abbastanza lucidamente il pensatore francese si rendeva conto di un cambiamento intervenuto nel diritto e tale cambiamento richiede, in questa sede, almeno qualche considerazione perché

⁹⁹) Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, edizione italiana a cura di Angelo M. Petroni e Stefano Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 408-409 (*Law, Legislation and Liberty*, 1973-1979).

¹⁰⁰) È una delle tesi di fondo contenute in Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, part. p. 33-52.

¹⁰¹) Tocqueville, nella sua analisi della Rivoluzione in Francia, riportava una lettera del conte di Mirabeau (1749-1791) indirizzata a Luigi XVI nella quale il conte, a meno di un anno dal luglio 1789, si rallegrava dei provvedimenti dell'Assemblea Nazionale che, avendo spazzato via tutti quegli organismi che controllavano il potere regio, avrebbero reso il governo monarchico ben più assoluto di come avrebbe potuto sperare Richelieu o di quanto potesse essere stato in passato. Cfr. Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 1968, p. 614-615 (*L'Ancien régime et la Révolution*, 1856; libro I, cap. II).

¹⁰²) *Ibidem*, p. 659 (libro II, cap. IV).

l'accrescimento del potere pubblico non potrebbe mai avvenire nelle dimensioni proprie dello statalismo rivoluzionario e democratico se lo Stato non si appropriasse del diritto¹⁰³.

Se la rivoluzione non arrivasse a piegare a sé il diritto non potrebbe mai aspirare al potere illimitato e assoluto. Esso è tale solo se l'autorità (monarchica o democratica che sia) si concepisce artefice e creatore del diritto. A differenza degli ordinamenti del passato che riconoscevano nel diritto qualcosa da "scoprire" per evitare di applicare leggi contrarie alla società, gli ordinamenti rivoluzionari fanno del diritto qualcosa da "creare" mettendo lo stesso diritto alle dipendenze e sotto il controllo dello Stato, disinnescando, così facendo, mediante la svolta positivista e formalistica, la funzione critica per eccellenza che il diritto (inteso come giustizia) aveva sempre serbato nei confronti di ogni potere. Il cosiddetto positivismo giuridico, funzionale al nuovo assolutismo politico, rinnegando il riferimento a una legge iscritta nella natura e come tale indisponibile agli adattamenti e alle prevaricazioni del ceto politico, diviene un formidabile strumento di azione rivoluzionaria¹⁰⁴. Il diritto è, invece, qualcosa che presiste alla volontà del legislatore, perciò stesso egli deve agire come chi *scopre* non come chi *crea* il diritto¹⁰⁵.

Con le sue pretese poetiche, la rivoluzione non può che invertire questo rapporto in modo che il legislatore (tirannico o democratico che sia) sia sciolto da ogni vincolo e faccia della legge qualcosa di pienamente funzionale al potere politico. La legge dello Stato è così un atto di *volontà* che si contrappone ad un'altra e antitetica concezione

¹⁰³) All'opera rivoluzionaria condotta dalla legislazione statale è dedicato qualche altra considerazione nel cap. 5 di questo saggio.

¹⁰⁴) Cfr. Giovanni FORMICOLA, *Diritto e Rivoluzione*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12, p. 92-121.

¹⁰⁵) Cfr. Bruno LEONI, *La libertà e la legge*, introduzione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2000 (*Freedom and the Law*, 1961).

che vede nel diritto un processo teoretico di *conoscenza*¹⁰⁶. Ecco, allora, che la legge dello Stato, in quanto atto di imperio e di volontà, contraddice il diritto che è, invece, una ricerca razionale alla scoperta di ciò che è conforme alla giustizia.

Senza il controllo del diritto e senza l'assolutismo legislativo il potere dello Stato sarebbe sempre incompiuto¹⁰⁷. Ciò che, invece, porta a perfezionamento il potere politico rendendolo propriamente "compiuto" è l'assorbimento del diritto da parte dell'ambito politico. Il diritto pubblico, così, esautora il diritto privato e il positivismo giuridico rimane l'unico orizzonte accettato per la produzione legislativa quale estrema conseguenza della rivoluzionaria coincidenza tra diritto e "volontà generale". Con il teologo svizzero Heinrich Emil Brunner (1889-1966) possiamo, quindi, ripetere che «lo Stato totalitario

¹⁰⁶) Cfr. Michel VILLEY, *Il diritto e i diritti dell'uomo*, prefazione di Francesco D'Agostino, Cantagalli, Siena 2009, p. 21.106-107.146.

¹⁰⁷) Così si esprime uno dei più noti contemporanei storici del diritto Paolo Grossi (1933-2022): «l'universo medievale [...] esprime nel suo seno quello che io [...] ho chiamato un potere politico incompiuto [...]; intendo per incompiutezza non già la mancanza di effettività [...] bensì l'assenza di un progetto totalizzante, onnicomprensivo. In altre parole, il potere politico non ha la pretesa di controllare l'interezza del sociale [...]. Ed è qui che si colloca il diritto. Non il frutto di questo o di quel potere politico contingente, di questo o quel Principe. [Ciò] fino ai grandi rivolgimenti politici e giuridici della fine del secolo XVIII, [ma lungo una strada di successive erosioni], lunga di quasi cinque secoli [...]. Il nuovo Principe è [...] il frutto di un grande processo storico, [che parte da un] livello antropologico [...]. Al principe indifferente verso larghe zone del giuridico si sostituisce un atteggiamento invadente. [...] La storia della monarchia francese, dal Duecento al Settecento è la storia di una sempre più [...] precisa percezione dell'essenzialità del diritto nell'ambito del progetto statale, della esigenza di proporsi come legislatore». Paolo GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001, p. 19-20.21.27.28.30.

è puro e semplice positivismo giuridico tradotto nella pratica politica»¹⁰⁸.

Se al cuore del processo rivoluzionario vi è l'accrescimento del potere politico, allora non dovrebbe essere difficile comprendere che lo Stato è sempre «al centro del fenomeno rivoluzionario»¹⁰⁹. Occorre, ovviamente, non confondere lo Stato con gli ordinamenti con cui la società si auto-governa in modo naturale; al contrario, lo Stato va definito come quella particolare organizzazione politica che non conosce altro fondamento se non quello che esso stesso si dà¹¹⁰. Così inteso, lo Stato ha un rapporto molto stretto — inseparabile — con la rivoluzione in quanto è, al tempo stesso, strumento e scopo di essa. Non c'è rivoluzione che non abbia incrementato le funzioni dell'autorità pubblica e, di conseguenza, che non abbia direttamente e notevolmente contribuito a consolidare il ruolo dello Stato a scapito degli ordinamenti della società e della libertà individuale. E, infatti, come ha scritto il filosofo e giurista brasiliano José Pedro Galvão de Sousa (1912-1992), «dopo ogni guerra, dopo ogni rivoluzione [...] il potere dello Stato ne esce rafforzato e titolare di maggiori attribuzioni»¹¹¹. D'altra parte, proprio in quanto centrale nel processo di trasformazione, lo Stato è perciò stesso la cifra per intendere la modernità politica quale entità protagonista della storia secondo una linea che dalle prime forme di

¹⁰⁸) Cit. in Friedrich A. von HAYEK, *La società libera*, prefazione di Lorenzo Infantino, con scritti di Sergio Ricossa, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 449n. (*The Constitution of Liberty*, 1960).

¹⁰⁹) Francesco Mario AGNOLI, *L'epoca delle Rivoluzioni*, Il Cerchio, Rimini 1999, p. 7.

¹¹⁰) Per una più ampia spiegazione, cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 35-39.268-272.

¹¹¹) José Pedro GALVAO de SOUSA, *La rappresentanza politica*, introduzione e cura di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009, p. 216 (*Da representação política*, 1971).

accentramento e da Hobbes, passando per Rousseau e Hegel, giunge sino a noi¹¹².

È noto che Lenin compendì la dottrina bolscevica dello Stato in uno dei suoi scritti più importanti. Il breve testo aveva come significativo titolo *Stato e Rivoluzione* e venne elaborato poco prima dell'Ottobre russo¹¹³. In esso — in linea con Marx, ma anche oltre questi — il leader comunista spiegava che lo Stato dev'essere utilizzato per poter condurre e compiere la rivoluzione. La dottrina marxista e leninista dello Stato è abbastanza nota e se questa ci offre lo spunto per richiamare lo stretto vincolo esistente tra Stato e rivoluzione, al di là della teorizzazione marx-leninista va colto qualcosa che rischierebbe di essere considerato un portato legato esclusivamente agli episodi rivoluzionari più noti e più sanguinosi. Se è vero che nella Francia del 1789 e nella Russia del 1917 gli eventi crearono un apparato politico burocratico di controllo imparagonabile a quello del passato e da cui non ci si liberò più, va viepiù sottolineata l'azione latente che lo Stato in sé — non solo quello che ogni momento rivoluzionario contribuisce a fortificare — costantemente svolge per trasformare gli ordinamenti naturali, per dirigere l'economia, per ridimensionare i residui spazi di reale libertà degli individui¹¹⁴. Senza quindi trascurare quanto avvenuto nei momenti paradigmatici delle rivoluzioni epocali, il carattere eversivo dello Stato in sé non deve essere sottaciuto. È tale consapevolezza che portava Bertrand de Jouvenel a descrivere «lo Stato

¹¹²) Cfr. Nicola MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1997 (1993), p. 333.

¹¹³) Vladimir I. LENIN, *Stato e Rivoluzione (Gosudarstvo i revoljucija, 1917)*, in IDEM, *Opere complete/25. 1917*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 361-463.

¹¹⁴) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Prima dello stato. Il medioevo della libertà*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2004.

come rivoluzione permanente»¹¹⁵. Infatti, se è vero che i teorici della rivoluzione comunista hanno invocato la rivoluzione permanente¹¹⁶, va anche detto che non c'è stata opera trasformatrice più perdurante e più capillare di quella incessantemente svolta dagli ordinamenti statali¹¹⁷.

Vi è almeno un'altra relazione che deve essere richiamata per cogliere lo stretto rapporto tra processi rivoluzionari e accrescimento dei poteri politici: il legame tra guerra e rivoluzione¹¹⁸. Spesso e a buon motivo si è fatto notare che ogni rivoluzione ha avuto bisogno della guerra o per determinare le condizioni di esasperazione popolare¹¹⁹ o per compattare il fronte interno e invocare lo stato di emergenza¹²⁰. Non di meno, l'apparato dello Stato ha trovato nella guerra il suo momento di espansione e di radicamento al punto da dover ritenere che «la guerra è la salute dello Stato»¹²¹. Per molti, troppi aspetti si deve riconoscere

¹¹⁵) Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 159-217 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

¹¹⁶) In modo particolare Lev Trotskij (Lev Davidovič Bronštejn, 1879-1940): BUCCHARIN - STALIN - TROTSKIJ - ZINOVJEV, *La "rivoluzione permanente" e il socialismo in un paese solo*, a cura di Giuliano Procacci, Editori Riuniti, Roma 1970.

¹¹⁷) Cfr. Charles S. MAIER, *Leviatano 2.0. La costruzione dello stato moderno*, Einaudi, Torino 2018 (*Leviatano 2.0. Inventing Modern Statehood*, 2012); cfr. Francesco PAPPALARDO, *La parabola dello Stato moderno. Da un mondo "senza Stato" a uno Stato onnipotente*, D'Ettoris Editori, Crotone 2022.

¹¹⁸) Cfr. Andrea GRAZIOSI, *Guerra e rivoluzione in Europa. 1905-1956*, Il Mulino, Bologna 2001.

¹¹⁹) Cfr. François FURET, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, a cura di Marina Valensise, Mondadori, Milano 2000, p. 199 (*Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, 1995).

¹²⁰) Cfr. Lucio VILLARI, *La rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 78.

¹²¹) Randolph BOURNE, *La guerra è la salute dello Stato (The State*, 1918), in Nicola IANNELLO (a cura di), *La società senza Stato. I fondatori*

che la guerra è all'origine dello Stato perché «la guerra fece lo Stato, lo Stato fece la guerra»¹²² dato che «lo Stato nasce prima di tutto come *macchina da guerra*»¹²³. Tra Stato, guerra e rivoluzione si può, quindi, cogliere un rapporto simbiotico che si rivela nel comune concorso ad accrescere i poteri politici¹²⁴. Infatti, non c'è rivoluzione che non comporti tirannia, guerre e rafforzamento degli arbitrii; non c'è guerra che non favorisca scopi rivoluzionari e non doti lo Stato di maggiori attribuzioni e di funzioni spesso sin ad allora pressoché sconosciute¹²⁵. D'altra parte non c'è rivoluzione che, accanto al rafforzamento del potere dello Stato, non produca sia lotte interne sia conflitti esterni.

Non solo, quindi, occorre abbandonare ogni collegamento tra rivoluzioni e tentativi per porre argine agli arbitri politici o per porre limiti al potere, ma occorre, di contro, sottolineare che la specificità rivoluzionaria non potrà essere compresa prescindendo dal proposito di estendere al massimo l'esercizio del potere politico. In vista dei fini da raggiungere, infatti, ogni spinta rivoluzionaria deve disporre della maggiore forza in virtù della quale la propria politica possa essere attuata. Ancor di più, si può dire che, coerente con la sua vocazione totalitaria, l'azione rivoluzionaria trasforma tutto in lotta politica. Non

del pensiero libertario, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 178.180.

¹²²) Charles TILLY (a cura di), *La formazione degli Stati nazionali nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 44 (*The Formation of National States in Western Europe*, 1975).

¹²³) Angelo PANEBIANCO, *Stato e Nazione*, in Fabrizio FOSCHI (a cura di), *Scoprire il Novecento*, Il Cerchio, Rimini 1999, p. 13.

¹²⁴) Cfr. Daniel HALÉVY, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Editions de Fallois, Paris 2001 (1948).

¹²⁵) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 127-141.

c'è più alcun aspetto della vita dell'uomo che non sia risucchiato e fagocitato nell'ambito (e nello scontro) politico¹²⁶.

Nel parossismo della modernità che la rivoluzione inaugura, tutto diviene politica. Alcune formule stanno ad indicare il primato che la politica assume rispetto ad ogni aspetto della vita. Dal «tutto è politica» di Gramsci al «*politique d'abord*» di Maurras, la trasformazione prodotta dalla rivoluzione dà alla politica la centralità, una centralità paragonabile a ciò che in passato aveva la fede religiosa.

È il primato della politica — un primato assoluto — che risuona come subalternità ad essa di ogni altro aspetto dell'esistenza, *in primis* l'economia. Se questa rappresenta l'ambito in cui l'uomo esprime meglio la propria libertà, allora è proprio l'economia il campo che la politica deve giungere a dirigere e controllare. Se è così, allora nel primato della politica sull'economia può essere intravisto un altro fondamentale aspetto dell'allargamento del potere statale. Scriveva Furet: «la rivoluzione è [...] il trionfo del politico sull'economico»¹²⁷ e lo è esattamente in quanto rivincita del pubblico sul privato.

Davvero, quindi, la rivoluzione rappresenta il trionfo del politico. Un trionfo che può essere sperimentato a partire dalla sottomissione dell'economia che è sempre più controllata dalla politica o funzionale

¹²⁶) Il carattere rivoluzionario del Sessantotto può essere richiamato anche a partire dalla politicizzazione della vita civile e dal grande impulso all'estensione del ruolo dello Stato in nome dei cosiddetti diritti e delle rivendicazioni collettive. L'asserzione di Gramsci, secondo cui «tutto è politica», trovò una recezione diffusa nello «spirito collettivo» di quegli anni. E le lotte — condotte pressoché in tutti gli ambienti — provocarono un assorbimento, nel controllo pubblico, di molti aspetti della vita civile. Contrariamente a come potrebbe romanticamente intendersi, la contestazione sessantottesca proseguita negli anni Settanta comportò un forte salto in avanti delle prerogative dello Stato.

¹²⁷) François FURET, *Ottocento e Novecento: ideologie e illusioni*, in «Nuova Storia Contemporanea», anno 1 (1997), n. 1 (novembre - dicembre), p. 68.

a scopi politici. Essendo antitetica all'affermazione della libertà individuale, la rivoluzione comporta sempre un attacco alla proprietà privata¹²⁸ e un incremento della tassazione¹²⁹. Le rivolte sorgono spesso contro la tassazione e in difesa delle libertà mentre non c'è rivoluzione che non abbia accentuato il carico fiscale riducendo la libertà. Tassazione e proprietà non sono certo elementi secondari, ma anche per ciò che esprimono e manifestano rivelano quanto sia inesatto considerare le rivoluzioni come tentativi di porre argine agli arbitri del potere e alle tirannie politiche. Niente di più inesatto ritenere le rivoluzioni moti o momenti tesi alla limitazione del potere dispotico: ogni rivoluzione ha sempre accresciuto il potere politico e il peso dello Stato nella vita degli individui.

2.f. Rivoluzionarismo anti-cristiano

A queste caratteristiche essenziali che vorrebbero tracciare le coordinate per riconoscere un fenomeno rivoluzionario in modo proprio (e cioè la percezione di un tempo nuovo con l'astio per il passato, la volontà di cambiare la natura delle cose, la dimensione ideologica, una pretesa universalistica e, non ultimo, l'accrescimento del potere politico) potrebbe aggiungersene un'altra. Le rivoluzioni possono, cioè, essere anche riconosciute in base alla loro peculiare irreligiosità e, più specificamente, in base al loro peculiare anti-cristianesimo.

Non solo irreligione e miscredenza, ma anti-cristianesimo, quindi. Non basta, infatti, definire le rivoluzioni per la loro attitudine genericamente dissacratoria perché esse furono, invero, portatrici di una nuova sacralità, una forte religiosità, una religiosità immanente e secolare, così come "religioni secolari" vanno sempre considerate le

¹²⁸) Cfr. Richard PIPES, *Proprietà e libertà*, Lindau, Torino 2008 (*Property and Freedom*, 1999).

¹²⁹) Cfr. Charles ADAMS, *For Good and Evil. L'influsso della tassazione sulla storia dell'umanità*, Liberilibri, Macerata 2007 (*For Good and Evil. The Impact of Taxes on the Course of Civilization*, 1993).

modalità con cui si manifesta l'ideologia. Si comprenderebbe poco dell'utopia, del totalitarismo e della rivoluzione se si prescindesse dal carattere "religioso" che questi fenomeni contengono¹³⁰. Essi, infatti, sono carichi di una promessa di salvezza totale benché non trascendente in quanto interamente rivolta alla terra. In quanto attesa di una redenzione umana, questi fenomeni debbono essere considerati assai simili alla speranza religiosa; in quanto promessa di una redenzione secolare, essi appaiono come l'immanentizzazione, la secolarizzazione, la politicizzazione della fede cristiana¹³¹.

Il filosofo Augusto Del Noce ha sovente descritto la rivoluzione, fondamentalmente, come sostituzione della religione con la politica. Per il filosofo la rivoluzione va interpretata come un unico e complessivo fenomeno che esprime la trasformazione della religione in politica o, se si preferisce, l'impeto di politicizzare la religiosità (per Del Noce quest'ultima coincideva, in buona misura, con il cristianesimo). In questo modo — sosteneva il pensatore in uno dei tanti passaggi dedicati all'argomento — la rivoluzione «importa [...] la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale. Per varie che possano essere le forme rivoluzionarie, in questo senso, il loro tratto comune è *la correlazione tra l'elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale*. La Rivoluzione, con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto (la metafora che torna continuamente nei suoi teorici) che media il passaggio tra il regno della necessità e quello della libertà, raffigurato questo, né può essere altrimenti, attraverso la semplice generica negazione delle istituzioni del passato [...]; che genera un *avvenire* in cui non ci sarà

¹³⁰) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in «Review of Austrian Economics», vol. 4, 1990, p. 123-179.

¹³¹) Eric VOEGELIN, *Die Politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Wien 1938.

più nulla di simile alla vecchia storia; che, in ciò, è la soluzione del mistero della storia»¹³². In questo modo intesa, la rivoluzione troverebbe nella «*elevazione della politica a religione*» la propria cifra interpretativa.

Certamente il rifiuto della redenzione trascendente e soprannaturale e il passaggio da quella ad una salvezza immanente e politica rappresenta un elemento *essenziale* tanto della rivoluzione quanto dell'ideologia e del totalitarismo. Si dovrebbe propriamente dire: in quanto elemento essenziale della rivoluzione, non può non esserlo anche dell'ideologia e del totalitarismo. Lo stesso si deve pensare dell'utopia anche se questa, con i suoi caratteri di fantasia, può essere considerata un qualcosa di più generico e meno temporalmente circoscritto a differenza della rivoluzione, dell'ideologia e del totalitarismo che sono manifestazioni legate alla modernità (a proposito di ciò, sarà in seguito spiegato qualcosa in più).

Il passaggio dalla redenzione trascendente e soprannaturale alla salvezza immanente e politica manifesta come la rivoluzione comporti una secolarizzazione della fede cristiana. Nel tentativo di sopprimere il cristianesimo, la rivoluzione diviene essa stessa religione così che, sorprendentemente, lo sforzo teso alla soppressione della religiosità si trasforma in sostituzione producendo una parodia, una scimmiettatura della rivelazione cristiana. Osservava, pertanto, Lucio Colletti (1924-2001): «il risultato è a sorpresa. I vecchi valori non muoiono veramente. Mutano piuttosto di luogo. Abbandonano l'«aldilà» celeste per trasferirsi nel mondo terreno. La conseguenza è che la politica finisce col divenire gravida di teologia. [...] Diventa il futuro carico di promesse; l'avvenire della redenzione completa; il mito della società

¹³²) Augusto DEL NOCE, *Riflessioni sull'opzione ateistica* (1961), in IDEM, *Il problema dell'ateismo*, introduzione di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990, p. 361-362.

“altra” e totalmente “nuova”»¹³³. L’esito non può che essere dei più drammatici perché il tentativo di cancellare il cristianesimo o di sostituirsi ad esso produce la più fanatica delle religioni, quella secolare; la più oscurantista delle superstizioni, quella della salvezza che giunge dalla politica; la più disumana delle credenze, quella palingenetica a cui tutto deve essere sacrificato; il più tenebroso dei miti, quello del “paradiso in terra” per la cui realizzazione nulla deve essere risparmiato.

Per comprendere in profondità l’antitesi tra cristianesimo e religioni secolari non deve, però, essere trascurato qualcosa di decisiva importanza tale qual è, nel cristianesimo, il rapporto tra la trascendenza, da un lato, e la storia e il tempo, dall’altro. Ebbene, per distinguere il cristianesimo dalla salvezza politica propria della rivoluzione, ordinariamente si insiste sulla distanza tra la trascendenza del primo e l’immanenza della seconda facendo, in questo modo, della trascendenza qualcosa che nulla abbia a che fare con la dimensione storica, politica e secolare. Infatti, nel passo ora citato, Colletti, descrivendo il passaggio dalla religione alla rivoluzione e l’abbandono dell’“aldilà” celeste a favore del mondo terreno, scriveva: «l’assoluto della vecchia religione entra ora nel tempo»¹³⁴. Sarebbe, però, un errore interpretare la verità cristiana all’insegna esclusiva della trascendenza o dell’assoluto e, viceversa, la dinamica rivoluzionaria nel segno esclusivo dell’immanenza e del tempo. L’elemento di decisiva importanza cui si accennava è, invece, la centralità dell’Incarnazione; l’Incarnazione fa dell’esperienza cristiana qualcosa di assai distante da ogni altra forma religiosa. Mediante l’Incarnazione, la salvezza cristiana non solo non esclude temporalità, storicità e materialità (e, di conseguenza, la politicalità), ma comporta ed include tutto ciò. La redenzione cristiana,

¹³³) Lucio COLLETTI, *Hannah Arendt e la Rivoluzione* (1985), in IDEM, *Pagine di filosofia e politica*, Rizzoli, Milano 1989, p. 138.

¹³⁴) *Ibidem*.

infatti, non è antitetica alla politicità; non lo è perché investe anche questa dimensione. È, invece, antitetica alla supposizione che la salvezza possa essere il frutto della volontà politica. In altri termini, la redenzione investe, con l'Incarnazione, anche la dimensione temporale, ma essa non proviene da un progetto volontaristico né dalla storia o dalle dialettiche di questa. È *nella* storia, ma non è il prodotto *della* storia. Se, dunque, è un errore interpretare la verità cristiana all'insegna esclusiva della trascendenza o dell'assoluto è un errore considerare la dinamica rivoluzionaria priva di quei caratteri tipici della religiosità proprio in quanto la rivoluzione è carica di un'attesa di salvezza che deve essere costruita mediante uno sforzo volontaristico. Quindi: né il cristianesimo è privo di politicità (grazie all'Incarnazione che è dentro la storia e comporta la materialità) né la rivoluzione è carente di religiosità (in base al proposito di produrre la salvezza universale).

Intendendo la peculiarità del cristianesimo dovrebbe essere possibile innanzitutto comprendere come individuare la distanza tra la verità cristiana e l'istanza ideologico-rivoluzionaria. L'incompatibilità non è, quindi, offerta dalla storia e dalla materia, ma dal ruolo da attribuire alla politica. Sembra non solo limitativo ridurre il contrasto nei termini di pura «immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano»¹³⁵ — oltretutto fornendo legittimazione ad una fede disimpegnata e disincarnata —, ma ancor più il mero riferimento al dilemma trascendenza/immanenza impedisce di cogliere il pieno rapporto tra Logos cristiano, da una parte, e storia, tempo e materialità, dall'altro.

Comprendere la specificità del cristianesimo consente anche di riconoscere meglio — come già detto — la carica religiosa inestricabilmente presente nell'istanza rivoluzionaria. Questa possiede una forte religiosità al punto da configurare la rivoluzione come una

¹³⁵) Eric VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, saggio introduttivo di Augusto Del Noce, Borla, Torino 1968, p. 192 (*The New Science of Politics*, 1952).

religione — una “religione politica” — nella stessa linea di come l’ideologia è stata — spesso e adeguatamente — considerata una “religione secolare”. Potrebbe, forse, apparire più convincente o pertinente descrivere tale religiosità in relazione alla politica (“religione politica”) piuttosto che in relazione alla mondanità (“religione secolare”), pur tuttavia le due formule vengono utilizzate in modo interscambiabile.

La rivoluzione, dunque, con la sua carica ideologica, non solo non è affatto priva di tratti religiosi, ma da questi è fortemente e profondamente caratterizzata¹³⁶. Marcare la distanza tra tale religiosità politica e il cristianesimo, però, non esaurisce il rapporto tra rivoluzione e mondo cristiano. Occorre ancora problematizzare e occorre farlo almeno in due direzioni. Innanzitutto perché storicamente non sono mancate azioni e movimenti rivoluzionari che intendevano direttamente riferirsi alla fede cristiana. Per quanto collocate nell’ambito ereticale, alcune forme di vita cristiana hanno dato luogo a manifestazioni propriamente rivoluzionarie con tutti i caratteri propri del fenomeno rivoluzionario. Così, ad esempio, quelle cinquecentesche di Thomas Müntzer, di Münster (il Regno di Sion) e degli anabattisti¹³⁷. Ma, ancor più, dev’essere riconosciuto come all’interno della cristianità — anche quella ufficiale — non sono stati mai assenti fermenti rivoluzionari, spinte protese a caldeggiare o anche ad abbracciare istanze utopiche

¹³⁶) Cfr. Mona OZOUF, *Religione rivoluzionaria*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 679-690 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992); cfr. Albert MATHIEZ, *Le origini dei culti rivoluzionari. 1789-1792*, Aurelio Picco Editore, 2012 (*Les origines des cultes révolutionnaires*, 1904).

¹³⁷) Cfr. Friedrich RECK-MALLECZEWEN, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, Editore Res Gestae, Milano 2012 (*Bockelson*, 1937).

(basti pensare a Thomas More)¹³⁸. E non è certamente un caso che — oggi in modo particolare — pastori e fedeli manifestino un netto acritico appiattimento sull'estensione delle funzioni dello Stato¹³⁹. Ma nonostante il fatto che tra i cristiani la tentazione utopico-rivoluzionaria sia largamente serpeggiata, la rivoluzione rimane qualcosa di antitetico e conflittuale con la Rivelazione cristiana.

Non mancano i motivi in base ai quali si possa ritenere che la rivoluzione e ogni rivoluzione abbia sempre avuto un deliberato proposito anti-cristiano. In questo senso, la scristianizzazione assumerebbe un connotato caratterizzante e sostanziale della dinamica rivoluzionaria (al pari di come lo sarebbe dell'ideologia e del totalitarismo). In questa linea, si dovrebbe riconoscere a Del Noce di avere richiamato il nucleo stesso del fenomeno quando descriveva la rivoluzione come sostituzione della religione con la politica.

Fede cristiana e rivoluzione ideologica sono alternative; irriducibili perché l'una esclude radicalmente l'altra. Bisogna, però, comprendere quale il motivo primo per cui la rivoluzione è anti-cristiana. Essa intende direttamente sovvertire la fede (quasi a utilizzare traguardi intermedi come fasi di un cammino teso a raggiungere quel sovvertimento) o si trova a contrastare il cristianesimo ritenendo questo un ostacolo (o il principale ostacolo) da abbattere in modo indispensabile per potere raggiungere i propri scopi? Nel primo caso la scristianizzazione sarebbe un elemento o — come suggeriva Del Noce — l'elemento fondamentale per interpretare il fenomeno. Nella seconda eventualità, l'anti-cristianesimo rappresenterebbe un mezzo — certamente carico di significato — del processo, una condizione strumentale per potere realizzare il mondo rinnovato. Gli aspetti violentemente anti-cristiani presenti in ciascuna rivoluzione non

¹³⁸) Cfr. Gianni BAGET BOZZO, *Chiesa e utopia*, Il Mulino, Bologna 1971.

¹³⁹) Cfr. Gianni BAGET BOZZO, *L'intreccio. Cattolici e comunisti 1945-2004*, Mondadori, Milano 2004.

inficerebbero la seconda ipotesi così come lì ove questi aspetti apparissero meno estesi non farebbe, di per sé, venir meno la prima.

Il carattere radicalmente cristianizzatore non sarebbe attenuato ove l'essenza della rivoluzione venisse ravvisata principalmente nel suo tentativo paligenetico così come il carattere paligenetico non risulterebbe affievolito se esso risultasse meramente funzionale all'abbattimento del cristianesimo. D'altra parte non è difficile (in verità non è neanche originale considerando quanti sono i pensatori che hanno posto in rilievo tale aspetto) scorgere in ciascuno degli elementi che abbiamo fin qui delineato come *essenziali* del fenomeno rivoluzionario una vera e propria strutturazione negatrice del cristianesimo. Così quando la rivoluzione si percepisce come la fine del mondo vecchio e come un nuovo inizio della storia, essa si presenta come sostitutivo della speranza cristiana dell'attesa di una pienezza che già trasfigura il tempo e che dà significato alla storia e al cammino che si compie in essa. Parimenti, nel suo tentativo di ri-creazione della realtà e di riformulazione della natura dell'uomo, la rivoluzione intende realizzare ciò che per il cristianesimo costituisce la redenzione. Ancora: quando la onnipervasiva struttura ideologica impregna di sé ogni aspetto della lotta rivoluzionaria quest'ultima dimostra di essere animata da certezze irremovibili, più di quanto voglia esserlo la fede all'interno dell'esperienza cristiana che, a differenza dell'ideologia, non deve mai espungere la capacità critica e la dimostrazione razionale. Dicevamo anche che la rivoluzione manifesta un progetto di liberazione a carattere universalistico; ebbene, tale pretesa sembra essere il capovolgimento dell'annuncio cristiano che si suppone rivolto ad ogni uomo e investe ogni condizione etnica. Infine, se la rivoluzione ha come sua immancabile conseguenza l'accrescimento del potere politico, la politica diviene un assoluto e allo Stato — nuova Provvidenza da cui attendersi ogni miglioramento possibile — ci si rivolgerà come la fonte di una salvezza politica completa e integrale.

2.g. Alla ricerca di una definizione

Nelle enciclopedie più prestigiose e nei dizionari più consultati, la rivoluzione è definita quale «mutamento radicale di un ordine statuale e sociale, nei suoi aspetti economici e politici». Occorre, però, spingersi oltre e ricercare un senso più pregnante e una più esaustiva rappresentazione. Con questo proposito — ricercando le *caratteristiche essenziali* del fenomeno rivoluzionario — si è, quindi, giunti a tracciare alcune coordinate mettendo insieme le quali, si può provare a delineare una descrizione che escluda le estensioni adottate per analogia e che distingua ciò che è propriamente rivoluzionario da ciò che è, invece, presente in ogni altra forma di conflitto politico. Ricercando le caratteristiche essenziali del fenomeno rivoluzionario si è, quindi, giunti a tracciare alcune coordinate, mettendo insieme le quali si può provare a delineare una definizione.

A questo punto potremmo, allora, sostenere che la rivoluzione è quel fenomeno che (A.) propugna una cesura storica presentandosi con caratteri di assoluta novità, concependo la propria azione come un crinale tra ciò che è vecchio e l'inizio del nuovo; (B.) intende produrre un mutamento politico e sociale come cambiamento radicale dell'esistente, una trasformazione non solo del sistema vigente, ma dell'«ordine naturale delle cose»; (C.) è animato — per compiere tale rigenerazione — da una profonda carica ideologica quale re-interpretazione dell'intera realtà dell'uomo e della sua insopprimibile socialità; (D.) si concepisce, per la sua stessa dimensione ideale, come una vocazione universalistica che non può avere limiti e confini; (E.) realizza uno straordinario potenziamento del potere politico senza i cui strumenti (*in primis* l'apparato dello Stato e la legislazione) non potrebbe compiere l'enorme progetto di riformulazione del reale. A tutto ciò si può aggiungere (F.) che la rivoluzione è, al tempo stesso, religiosa e anti-cristiana: religiosa per la salvezza integrale che vuol

fornire tramite l'azione politica e anti-cristiana perché riconosce nel cristianesimo l'ostacolo maggiore ai suoi obiettivi e il contrario stesso di ciò che essa è.

La II parte conterrà i seguenti capitoli:

3. Fallimento o compimento della rivoluzione?
4. Cosa la rivoluzione non è
5. Rivoluzione e modernità

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ*
La Scuola Austriaca. Capitolo 11.
*La critica dello statalismo***

La Scuola Austriaca è stata sempre associata alla difesa della libertà di mercato, per via dell'appartenenza ideologica dei suoi esponenti. Menger per primo difese la teoria economica dagli attacchi della giovane Scuola Storica tedesca di economia, tendenzialmente statalista e interventista; Böhm-Bawerk criticò le teorie marxiste in *La conclusione del sistema marxiano*; e le posizioni di Mises, Hayek e Rothbard in campo politico sono infine ben note.

Una delle più grandi scoperte della Scuola Austriaca, la teoria del

* Pietro Monsurrò (1979) è docente di Ingegneria all'Università la Sapienza di Roma. Ha un Dottorato in Ingegneria Elettronica e ha studiato economia alla London School of Economics. Ha scritto su temi di politica ed economia su vari giornali online e cartacei, tra i quali il «Foglio», «Libertiamo», «Strade», «Liberal», «Aspenia», «Chicago-Blog» e «Liber@mente»; ha collaborato con l'Istituto Bruno Leoni e ha realizzato vari studi di policy sulla Scuola Austriaca di economia e sul liberalismo. È autore del libro *Potere senza responsabilità. La crisi della legittimità politica tra sfiducia nelle élite e miti populistici* (2020, Public Policy Libri).

** Undicesimo di una serie di quattordici articoli pubblicati in successione. Ciascuno di essi presenta un aspetto della Scuola Austriaca di economia. Ora in Pietro MONSURRÒ, *Introduzione alla Scuola Austriaca di economia. Menger, Böhm-Bawerk, Mises, Hayek, Rothbard e altri*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2017.

calcolo economico vista in precedenza, nacque come critica del socialismo, cioè di una società basata sulla proprietà statale dei mezzi di produzione. In questo articolo si descriverà brevemente la critica dell'interventismo, che si può trovare in Mises (*I fallimenti dello Stato interventista*) e in molti altri testi della Scuola, per poi passare alla critica del socialismo.

Interventismo

L'interventismo è definito da Mises come la dottrina economica secondo cui il sistematico intervento dello Stato sui prezzi, forzati ad essere maggiori o minori di quanto il mercato determinerebbe, può servire a determinati scopi sociali, come rendere più economici i generi di prima necessità. In quanto tale, è diverso dalla semplice nazionalizzazione di alcune industrie, o dalla concessione di privilegi di monopolio, o dalla tassazione, etc.

Il ruolo dei prezzi

Il ruolo dei prezzi nel sistema economico è di comunicare informazioni sulle preferenze dei consumatori, sulle possibilità tecnologiche, sulla disponibilità di capitali. Il funzionamento del sistema dei prezzi è strettamente legato a quello dei profitti e delle perdite: se viene scoperto un nuovo impiego di una risorsa, l'accresciuta domanda farà aumentare il prezzo, e questo aumento produrrà perdite negli altri settori che impiegano la risorsa, diminuendo l'impiego di questa, fino all'aggiustamento verso un nuovo tendenziale "equilibrio".

Il prezzo di equilibrio è quello per cui la domanda di una merce (tenuto conto di ogni suo possibile impiego, sia come bene di consumo sia come fattore di produzione) è uguale all'offerta della merce (tenuto conto di tutte le tecniche impiegabili per produrla). Il prezzo di mercato

sarà uguale al prezzo di equilibrio nei limiti in cui queste opportunità sono effettivamente scoperte e sfruttate: altrimenti ci sono delle opportunità di profitto residue.

Tetto ai prezzi: scaffali vuoti

Supponiamo che lo Stato fissi un prezzo massimo, inferiore a quello di mercato, per una determinata merce, il latte: questo sul libero mercato verrebbe venduto, ad esempio, a 2€ il litro, ma lo Stato impone un prezzo di 1€ il litro.

I primi a subire perdite saranno i commercianti al dettaglio, che non saranno in grado di pagare i loro costi vendendo al nuovo prezzo. I dettaglianti dovranno decidere: o non comprano il latte, e quindi gli scaffali si svuoteranno, o chiederanno forti sconti ai grossisti. Ma i grossisti si troveranno nella stessa situazione: magari precedentemente chiedevano 1.5€ al litro ai dettaglianti, e ora non riescono a rientrare nei costi, quindi decideranno di non comprare il latte, o di chiedere forti sconti ai produttori di latte.

Un tetto ai prezzi, cioè un prezzo massimo, avrà come conseguenza lo svuotamento di quel mercato, e lo spostamento dei fattori di produzione verso altri mercati, ove l'impiego sia ancora remunerativo: le mucche diventeranno bisticche, i camion dei grossisti trasporteranno yogurt, e la produzione di latte diminuirà.

Un tetto superiore al prezzo di mercato non ha questi effetti, perché non avrebbe effetto alcuno: è del tutto inutile. È anche possibile che un tetto leggermente più basso del prezzo di mercato non abbia effetti, perché qualche produttore nella filiera si rassegnerebbe ad avere un reddito minore: in questo caso l'interventismo è solo un modo per ottenere una redistribuzione dei redditi¹.

¹) Il tetto influenzerà la produzione se è rilevante al margine: se il commerciante, senza intervento statale, avrebbe scelto A anziché B, e dopo

Più un mercato è concorrenziale, più questa eventualità è improbabile, essendo i margini dei produttori bassi. Agendo in questo modo non è comunque possibile ottenere una cospicua riduzione dei prezzi, in quanto i margini saranno comunque contenuti, e i produttori cercheranno di spostarsi verso altri mercati appena intravedono margini di guadagno migliori². Il problema è reso più grave dal fatto che il prezzo basso alimenta la domanda, che aumenta mentre l'offerta diminuisce: questo effetto è particolarmente grave per i beni con domanda elastica.

Il caso più puro di tetto ai prezzi è quando un bene è forzato ad avere prezzo nullo. In questo caso nessuno potrà produrlo, e tutti i produttori fuggiranno immediatamente da quel mercato. Quando un metodo di razionamento come i prezzi non funziona, si svilupperanno nuovi metodi di razionamento: file ai banconi, tessere per il pane, corruzione di funzionari, mercato nero. Quando un governo prova a combattere l'inflazione (generata dalle sue politiche monetarie) con i tetti ai prezzi, i supermercati diventano un deserto.

Pavimento ai prezzi

Il caso opposto si ha quando lo Stato fissa un prezzo minimo, un pavimento sotto il quale non si può scendere: in questo caso, sarà l'offerta ad essere in eccesso rispetto alla domanda, e quindi parte dell'offerta andrà sprecata.

l'intervento B viene preferito ad A, l'interventismo ha gli effetti suddetti. Chiaramente è estremamente difficile seguire l'effetto sui prezzi e sulle quantità attraverso i vari mercati dei fattori.

²) Unendo questo ragionamento alla teoria del capitale precedentemente sviluppata, una possibile conseguenza di un tetto ai prezzi è che non sarà possibile tornare nei costi degli investimenti: in questo caso, nel breve termine non succederà nulla, ma nel lungo termine la capacità produttiva si rivelerà insufficiente, perché non converrà reinvestire.

Ad esempio, fissare un salario minimo al di sopra di quello di mercato crea disoccupazione di lungo termine nelle zone più povere, tra i lavoratori più poveri e meno istruiti, meno capaci di adattarsi o con minore esperienza (come i giovani). Sono infatti questi ad avere maggiori problemi a produrre abbastanza da pagare i costi del loro lavoro: il salario minimo ha dunque conseguenze antisociali, danneggiando i più deboli e indifesi. Anche qui, un piccolo aumento del salario minimo potrebbe non avere effetti sulla domanda di lavoro, se non disincentiva le assunzioni: se ci sono effetti positivi, non possono che essere limitati, e tanto più limitati quanto più il mercato del lavoro è concorrenziale.

Esiste una “terza via”?

Ci si potrebbe chiedere se si possano risolvere i problemi creati dall'interventismo costringendo i produttori a rimanere nel mercato: ciò è impossibile in assenza di sovvenzioni, perché questi subiranno perdite continue. Inoltre, gli effetti dell'interventismo partono dal mercato in cui i prezzi sono fissati, e si estendono verso tutti i mercati dei fattori di produzione a questo associati. Questo significa che l'interventismo crea inefficienza, sotto forma di razionamenti o sprechi di risorse, in una cascata di mercati, distorcendo la logica allocativa del sistema dei prezzi.

L'interventismo come sistema economico a sé stante è impossibile: o si espandono i controlli dei prezzi a tutti i mercati, e allora si ha il socialismo (i burocrati determinano l'allocazione delle risorse senza meccanismi di mercato), o si rimuove l'interventismo stesso, ritornando al libero mercato (o a forme di interventismo “improprie” che non inibiscono il riequilibrio tra domanda e offerta, come ad esempio i sussidi e le tasse).

L'introduzione di tetti ai prezzi tende ad eliminare la possibilità che determinati beni e servizi possano essere forniti dal mercato, perché impone perdite ai produttori. In questo modo, l'ambito dei metodi del mercato viene ridotto, e a questi si vanno a sostituire metodi "alternativi" come la fornitura pubblica, le sovvenzioni ai produttori, le tessere per il pane.

Per colmare le perdite di un produttore è infatti possibile sovvenzionarlo, ma è molto probabile che un politico, anche ben intenzionato, non possa fare molto per "migliorare" la situazione (non è chiaro cosa ciò significhi, trattandosi di un giudizio di valore). D'altra parte, è difficile che si trovino sempre e solo politici benintenzionati, ed è probabile che l'interventismo vada quindi soprattutto a vantaggio della classe politica, che si troverebbe ad avere un potere molto maggiore, magari da usare per ottenere voti alle elezioni.

La teoria originaria dell'interventismo di Mises non si applica a questi casi: è una teoria del controllo dei prezzi. Il risultato della teoria è che fissare i prezzi dei beni in maniera diversa dal mercato genera sprechi (quando l'offerta supera la domanda) o razionamenti (quando la domanda supera l'offerta) che si ripercuotono in tutti i mercati dei fattori di produzione impiegati in quelli a prezzi controllati.

Socialismo

Il socialismo è un sistema economico basato sulla proprietà statale dei mezzi di produzione: nel socialismo non c'è mercato dei fattori di produzione, visto che per avere un mercato occorre poterli scambiare, e per scambiarli occorre esserne proprietari.

Il termine "socialismo" però può anche riferirsi ad altri sistemi economici, come il socialismo delle gilde, il corporativismo fascista, eccetera. In questi casi sono le varie corporazioni delle arti e dei mestieri, a rappresentanza di lavoratori, capitalisti o entrambi, che

prendono decisioni sulla produzione e la distribuzione dei redditi. Oppure si può usare il termine per indicare una società in cui il lavoro dipendente scompare perché tutte le produzioni sono effettuate da cooperative, in cui i lavoratori sono anche proprietari dell'azienda.

Cominceremo ad analizzare il socialismo nella prima accezione.

L'impossibilità del socialismo

Il socialismo è impossibilitato ad impiegare gli strumenti del mercato, e quindi a risolvere il problema della complessità e della dispersione della conoscenza che il mercato affronta e risolve brillantemente in maniera decentrata.

Il comitato di pianificazione infatti dovrebbe decidere cosa e quanto produrre, con che strumenti, con quali tecniche, dove investire le risorse, come coordinare le varie fasi della produzione... il tutto alla cieca, senza un sistema dei prezzi in grado di fornire informazioni su opportunità di profitto, scarsità relative, preferenze dei consumatori, conoscenze disperse, eccetera.

Ci si può chiedere se sia possibile fare a meno di questi strumenti: sì, esattamente come nelle economie pre-monetarie, basate sul baratto. È possibile avere un livello primitivo di produttività, specializzazione e divisione del lavoro anche senza un sistema dei prezzi: il problema è mandare avanti un'economia avanzata. Il fatto che gli imprenditori abbiano bisogno della contabilità per mandare avanti le aziende testimonia l'importanza dei prezzi.

Una divertente verifica della correttezza dell'analisi misesiana è il fatto che le autorità dell'Unione Sovietica cercassero di copiare i prezzi dai mercati occidentali per avere un'idea di cosa fare. Pare infatti che sfruttassero i cataloghi Postal Market³. Il socialismo è dunque

³) Pare anche che le autorità dell'Armata Rossa avessero incaricato degli agenti segreti di tener d'occhio i prezzi dei medicinali negli ospedali britannici

“possibile” (inefficiente, disproduttivo, etc.) solo se applicato in pochi paesi, perché se si estendesse a tutti non ci sarebbero cataloghi di prezzi da copiare.

Conoscenza o incentivi?

Il crollo dell’Unione Sovietica ha lasciato aperto un dubbio⁴: il problema dell’URSS era di calcolo economico, o di incentivi ai burocrati? La differenza tra le due spiegazioni è che la seconda farebbe intendere che burocrati sufficientemente motivati sarebbero in grado di far funzionare il sistema economico di una società capitalista senza bisogno di mercati, e che l’unico ruolo di questi sia semplicemente fornire i corretti incentivi ai produttori. Sebbene le due spiegazioni siano complementari, la spiegazione misesiana vale anche nell’improbabile caso in cui tutti i burocrati, dal primo all’ultimo, siano bene intenzionati e altamente motivati: senza mercati questi non saprebbero cosa fare. Gli incentivi giocano un ruolo fondamentale in ogni contesto di interazione tra individui, che sia politico o economico, ma non raccontano tutta la storia.

Sistemi economici alternativi

Oltre al capitalismo di libero mercato, al capitalismo misto⁵, all’interventismo, e al socialismo, esistono varie altre proposte di

per prevedere eventuali preparazioni belliche, in quanto la domanda di medicinali da parte della Royal Army avrebbe aumentato il prezzo di queste merci.

⁴) Di ogni evento ci sono sempre tante possibili spiegazioni, e in genere non c’è alcuna tendenza a convergere su un’interpretazione unica. Diremo di più nel capitolo 12, sulla metodologia.

⁵) Il capitalismo misto, il sistema economico odierno, è capitalismo, perché permette l’esistenza di un mercato dei fattori di produzione, ma si discosta da

sistemi economici: il socialismo delle Gilde (detto anche sindacalismo), il corporativismo, e l'economia cooperativa.

Corporazioni e Gilde

Un sistema economico "alternativo" proposto da alcuni socialisti è il cosiddetto "sindacalismo", o socialismo delle Gilde. Questi sistemi differiscono dal corporativismo fascista solo per il processo decisionale: bisogna tener conto o meno delle opinioni dei "capitalisti"?

A parte questo aspetto, tutti questi "sistemi economici" si basano sull'idea che i produttori di un certo settore dell'economia si debbano accordare tra loro per decidere cosa e come produrre e come distribuire i redditi.

Il problema principale di questa proposta è che in un'economia dinamica ci saranno dei settori in espansione e altri in contrazione. I primi non avranno interesse ad aumentare l'offerta perché così avranno redditi maggiori, e i secondi non potranno spostare risorse (soprattutto lavoro) verso i settori in espansione, perché chiusi, e non avranno risorse da ridistribuire: in un'economia di questo tipo, gli aggiustamenti della produzione tra diversi mercati sarebbero praticamente impossibili.

Tale sistema impedirebbe inoltre ogni forma di innovazione tramite esperimenti locali (come nuovi prodotti o tecniche), riducendo la concorrenza ed eliminando gli incentivi imprenditoriali. Ma il problema più grave è che può fare un uso molto limitato del calcolo economico, perché ogni settore sarebbe monopolista e gli accordi tra settori sarebbero molto spesso frutto di contrattazioni bilaterali tra monopolisti. Ciò non è strettamente vero per i beni non specifici, che troveranno più corporazioni interessate, ma lo è per quelli specifici ad un particolare settore.

questo perché introduce una serie di forme proprie o improprie di interventismo e di pianificazione sociale.

Cooperative

In un'economia di cooperative, ogni lavoratore è anche comproprietario dell'impresa in cui lavora, insieme agli altri lavoratori. Tale sistema economico ha lo stesso identico difetto del socialismo: non può sfruttare il calcolo economico.

Il motivo è che, non esistendo un mercato dei capitali separato dal mercato del lavoro, sarebbe impossibile ottenere separatamente il prezzo per il lavoro (salari) e il prezzo per i capitali (interesse): ma, senza interesse, non sarebbe possibile allocare i fattori di produzione tra i vari impieghi alternativi, non essendo possibile conoscere il "valore del tempo".

Ci si può chiedere se sia nell'interesse dei lavoratori rischiare di perdere i propri risparmi insieme al lavoro quando la propria cooperativa va in crisi, e se non sia meglio lasciare libertà di scelta nel diversificare i propri capitali. Ma al di là di queste scelte di valore, rimane il problema che una tale economia non può funzionare, a meno che non si abbia un mercato dei capitali esterno, cosa possibile solo se non tutte le aziende sono cooperative: un sistema del genere sarebbe semplicemente capitalismo, con occasionali cooperative. Le cooperative possono svolgere un ruolo sociale, possono forse essere apprezzate dai lavoratori più di un'azienda, ma non possono soppiantare le imprese senza distruggere la possibilità stessa di avere un'economia sviluppata.

Carlo LOTTIERI*
*Stato moderno e declino della proprietà privata***

Il tema che mi è stato assegnato è “Stato moderno e declino della proprietà privata”, ma lo declinerò in maniera un po’ diversa rispetto all’indicazione originaria, poiché ritengo che l’aggettivo “moderno”

* Dopo essersi laureato in Filosofia a Genova con Alberto Caracciolo, ha proseguito gli studi a Ginevra e Parigi, dove ha ottenuto un dottorato di ricerca sotto la guida di Raymond Boudon. Da anni è docente nei seminari estivi organizzati dall’IES (Institute for Economic Studies) a Gummersbach (Germania), a Yundola (Bulgaria) e a Leuven (Belgio). Collabora con vari quotidiani e periodici ed è autore di molti saggi tra cui: *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a Wikileaks* (2011), *Every New Right is a Freedom Lost. A Classical Liberal Defense Against the Triumph of False Rights* (2016), *Beni comuni, diritti individuali e ordine evolutivo* (2020). Nel 2003, insieme ad Alberto Mingardi e Carlo Stagnaro, ha dato vita all’Istituto Bruno Leoni (www.brunoleoni.it). A lui si deve la promozione in Italia e all’estero (Francia, Repubblica Ceca, Spagna, Stati Uniti, Georgia) dell’opera del grande giurista italiano Bruno Leoni (1913-1967). Dopo aver a lungo insegnato Filosofia politica presso la Facoltà di Giurisprudenza di Siena, al momento insegna Filosofia del diritto presso l’università di Verona e Filosofia delle scienze sociali presso la Facoltà di Teologia di Lugano. È membro del Comitato Scientifico di «StoriaLibera».

** La Settima edizione del Festival della Cultura della Libertà, dedicata a “Il capitalismo che vorremmo. Quali libertà economiche al tempo dello statalismo?”, si è tenuta a Piacenza da venerdì 27 gennaio a domenica 29, nelle sale della Banca di Piacenza. Nell’ambito di tale iniziativa nel corso della mattina di sabato 28 gennaio il professor Carlo Lottieri ha tenuto una *lectio magistralis* sul tema “Stato moderno e declino della proprietà privata”. Ne presentiamo la trascrizione.

possa essere omesso. Come ben sappiamo, lo Stato è solo moderno e di conseguenza parlare del rapporto fra Stato e proprietà significa riferirsi a una vicenda ben precisa che riguarda una certa porzione dell'Europa in una ben determinata fase storica; ovviamente le istituzioni statali, in seguito, purtroppo hanno avuto un successo globale, fino al punto da persuadere larga parte dell'umanità che Stato sia sinonimo ordine politico-giuridico e società civile.

A ogni modo, la riflessione che svilupperò riguarda il declino della proprietà all'interno delle istituzioni politiche del nostro tempo.

Va subito sottolineato, in primo luogo, come il declino della proprietà sia un fatto indiscutibile, di cui è bene essere consapevoli e che trova molteplici conferme. Nelle diverse società dell'Occidente la quantità di ricchezza privata assorbita dal settore pubblico varia in maniera anche significativa, ma nel corso del Novecento questa quota è cresciuta grosso modo di cinque volte un po' ovunque. Di conseguenza abbiamo avuto una moltiplicazione del lavoro e del tempo sottratto alla società civile dai poteri statali e gestito da loro. In poche parole, abbiamo assistito a una generalizzazione e istituzionalizzazione dell'esproprio.

La questione non è di poco conto, dato che storicamente lo Stato si definisce e s'afferma proprio a partire dal problema della tassazione. Chi conosce la storia delle istituzioni sa bene che quel regime politico che s'è affermato all'indomani della crisi dell'ordine giuridico medievale e prima del trionfo compiuto dello Stato moderno, e cioè lo "Stato dei ceti" (*Ständestaat*), rappresenta proprio un sistema duale che permetteva al principe di trovare un interlocutore con cui dialogare e negoziare. Questo era fondamentale per permettere al monarca di realizzare quell'estrazione di risorse che, in quel momento storico, altrimenti non sarebbe stata possibile. Il potere regale aveva bisogno di denaro per condurre le guerre e le rappresentanze degli ordini cetuali erano funzionali all'avvio di trattative che potevano aprire varchi alla

possibilità di finanziarsi. La formula rivoluzionaria *no taxation without representation* può essere letta, a ritroso, per comprendere come sia stata proprio la rappresentanza politica a porre le premesse per il consolidarsi del prelievo tributario.

Stato, crisi del diritto e declino della proprietà

Con il trionfo dell'assolutismo e l'avvento dello Stato moderno, ovviamente, quella dualità (basata sul confronto tra il principe e i ceti) è venuta meno, la monarchia s'è fatta sovrana e il potere ha iniziato a dilatarsi e a divorare una quantità crescente della ricchezza privata.

Naturalmente l'autorappresentazione delle società moderne non ama riconoscere come "esproprio" quello che nei fatti lo è. Eppure è abbastanza chiaro che se la tassazione ha una storia lunghissima, mai in precedenza era arrivata a livelli così alti. Non è solo e in primo luogo, però, un problema di ordine quantitativo. I diritti di proprietà non sono aggrediti soltanto da una tassazione espropriatrice, perché in molte circostanze — e su questo non si riflette con la dovuta attenzione — la stessa regolazione è un modo per dissolvere, svuotare e alla fine distruggere la proprietà. Non a caso un importante giurista americano, Richard Epstein, ha scritto un libro (*Takings*, pubblicato nel 1985 dalla Harvard University Press) che riflette essenzialmente sugli espropri per via legislativa e regolamentare. In effetti, se ho un'abitazione ma qualche norma m'impedisce di affittarla, venderla e usarla come voglio, è chiaro che sto subendo un esproprio parziale.

Quale che sia la prospettiva a partire dalla quale si guardano le cose, è evidente che il declino della proprietà è reale e gravido di conseguenze. Ma com'è avvenuto tutto ciò?

Cercherò di soffermarmi essenzialmente su due dimensioni: una fattuale e una teorico-ideologica. È infatti chiaro che nel corso dei secoli la teoria politica, la riflessione sul diritto e la speculazione filosofica

hanno progressivamente legittimato questo crescente controllo statale sulla proprietà. Non deve sorprendere nessuno il fatto che utilizzare un linguaggio realista e aderente ai fatti, parlando in particolare di “esproprio”, suoni oggi irriverente e fuori luogo. Nei dibattiti accademici non è certo di questo che si parla quando si discute di tassazione e regolazione. Nella visione prevalente il progressivo venir meno del controllo che il titolare esercita sui suoi beni è ritenuto qualcosa di assolutamente legittimo, ordinario e necessario.

In uno dei testi più rappresentativi della cultura progressista del nostro tempo (*The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, del 2002) due studiosi americani, Liam Murphy e Thomas Nagel, hanno sviluppato una serie di considerazioni molto interessanti. Quel libro riflette su proprietà e tassazione entro un quadro di filosofia morale, ma le domande che vengono poste sono assai particolari. Non ci si chiede, in effetti, se la tassazione sia giusta, a quali condizioni essa sia legittima e necessaria, entro quali limiti possa essere esercitata. Nel suo classico lavoro del 1974 Robert Nozick aveva affermato che la tassazione sarebbe una sorta di lavoro forzato, dal momento che chi mi sottrae una parte dei miei beni è come se m’obbligasse a lavorare per lui per una parte del tempo di cui dispongo. Entro un’analisi realistica non c’è differenza tra il consegnare il 50% di quello che produco durante l’anno e lavorare per sei mesi (secondo la logica della corvée) a favore di chi controlla le istituzioni pubbliche. Quelle parole di Nozick affondano in una tradizione portata a difendere l’idea di diritti naturali inviolabili, e quindi anche orientata a ritenere che la tassazione sia in quanto tale ingiusta (come evidenzia l’analogia con il furto).

Nel volume di Murphy e Nagel non troveremo questi interrogativi. Al contrario, l’intera riflessione poggia sull’idea che la proprietà sia un mito. Qui il racconto mitologico non è evocato nella sua capacità di insegnare per allusioni e intuizioni (come in Platone, come in Cassirer), ma invece entro un quadro che l’assimila alla

menzogna e alla falsità. Per i due studiosi questa visione distorta della proprietà la farebbe provenire da uno stato di natura nel quale non vi sarebbe tassazione e dove esisterebbe invece un diritto originario, che attribuirebbe a questo o quel soggetto lo statuto di proprietario legittimo.

Secondo Murphy e Nagel sarebbe indifendibile l'idea di un reddito pre-tassazione. Soltanto un reddito di quel tipo può però permetterci di dire che la tassazione sia un furto, e cioè una sottrazione illegittima. Poiché non esiste un reddito precedente il prelievo tributario, nessuno può lamentarsi di essere stato spogliato di alcunché.

Come fanno i due studiosi ad arrivare a questa conclusione? Come fanno a negare che alcuni soggetti (i politici, la burocrazia, taluni gruppi d'interesse) tolgano ad altri (cioè ai proprietari)? Per argomentare in tal senso essi muovono dalla tesi che la nozione stessa di proprietà implica una qualche idea di ordine giuridico (questo è ovvio, dato che la proprietà è uno degli istituti fondamentali dell'ordinamento) e naturalmente è quest'ultimo che fissa e definisce i criteri di legittimità delle diverse posizioni.

Dal momento, però, che il diritto tributario è una parte dell'ordinamento giuridico, non esiste una condizione antecedente la tassazione che possa, appunto, definire quale espropriatrice e analoga al furto l'azione di chi sottrae ad altri una parte della sua ricchezza.

Con questa loro analisi i due studiosi hanno toccato un nervo scoperto. Anche se non lo citano mai (e certo è strano in un libro tanto corposo...), è chiaro che sullo sfondo di questa rappresentazione c'è un autore cruciale: Hans Kelsen. Perché è ovvio che quando Murphy e Nagel parlano di diritto essi pensano solo e soltanto al diritto positivo, e per giunta in una versione che lo fa coincidere con la volontà arbitraria dei legislatori.

La proprietà esiste? Senza dubbio, grazie al diritto civile. La tassazione esiste? Certamente, come attesta il diritto tributario. Per

giunta, queste due sezioni dell'ordinamento non possono stare in alcun rapporto gerarchico e in particolare la loro relazione ci obbliga a contestare che esisterebbe una fase mitica, precedente la tassazione, la quale ci possa dire che esista un proprietario vittima di un esproprio.

Nella visione di Kelsen la ragione di esistenza del diritto non è certo nell'effettività delle situazioni e dei comportamenti, non è nella struttura dei rapporti istituzionali e tantomeno nella giustizia; il diritto va invece ricondotto alla mera validità formale. Ed è norma valida quella che è emanata seguendo le procedure definite dall'ordinamento stesso. Se questo è il diritto, è chiaro che l'ipotesi che si abbia diritti soggettivi è infondata. Tanto è vero che entro la logica di Kelsen è l'ordinamento che genera artificiosamente, in maniera del tutto convenzionale, i diritti e ovviamente li definisce come vuole il sistema stesso. Per giunta, è quell'insieme di obblighi e sanzioni che costituisce l'ordinamento che — ad esempio — ci impedisce di disporre dei beni altrui; quella che chiamiamo proprietà, allora, è soltanto un'autorizzazione derivata, conseguente a quei comandi. L'articolazione dell'insieme delle regole non proviene allora dall'agire di soggetti individuali dotati di diritti e in grado di riconoscersi reciprocamente, né quindi si può ritenere che esistano diritti naturali antecedenti il diritto positivo.

Perché è necessario richiamare questi temi quando proviamo a riflettere su Stato e libertà, e quindi quando riflettiamo anche sul rapporto tra Stato e proprietà? La ragione sta nel fatto che se viviamo in una situazione in cui, in qualche modo e imperfettamente, oggi disponiamo di titoli è solo perché l'ordinamento ce li assegna. Il Dio-Stato ci ha riconosciuto alcuni diritti; il medesimo Dio-Stato ce li può togliere.

Siamo insomma giunti al punto che la proprietà, le imposte, gli istituti legati al welfare, le politiche di aiuti e tutti gli altri dispositivi utilizzati dal potere statale sono al medesimo titolo parte di un

ordinamento che è strutturalmente basato su meccanismi redistributivi. Sono allora questi meccanismi che prendono ad alcuni e danno ad altri che alla fine stabiliscono che secondo l'ordinamento si può affermare che X è di Caio, ma da domani X sarà invece di Tizio. È l'ordinamento che decide la prima assegnazione come la seconda e di conseguenza non c'è nessun tipo di violenza né esproprio, perché è il medesimo ordinamento che toglie a riassegnare in altro modo.

Quella che s'è imposta è una concezione del tutto convenzionale del diritto e quindi della stessa proprietà. Tutto ciò, naturalmente, è collegato a un fenomeno cruciale, dalle conseguenze assai gravi, che è la statizzazione del diritto, quale s'è affermata nel corso dell'età moderna. Storicamente il diritto non aveva a che fare con lo Stato: non fosse altro perché prima dell'età moderna lo Stato nemmeno esisteva. Ovviamente interferenze tra diritto e potere ci sono sempre state, ma mai si era giunti a questo assorbimento del diritto da parte della volontà dei governanti, che alla fine hanno quasi interamente svuotato ogni altra fonte (consuetudine, dottrina, giurisprudenza).

Nel momento in cui il diritto è semplicemente concepito quale produzione dello Stato, appare chiaro che molte riflessioni sviluppate sullo Stato di diritto (*Rechtsstaat*, *État de droit*) manifestano tutta la loro fragilità. È infatti opportuno chiedersi che senso abbia parlare di Stato di diritto nel momento in cui il diritto, nella nostra esperienza di uomini moderni, è essenzialmente una produzione di Stato. In tale quadro, l'idea di uno Stato limitato dal diritto non ha molto senso, se il diritto è ormai soltanto la volontà dello Stato medesimo. Parlare di autolimitazione significa riconoscere che nei fatti non c'è alcuna limitazione. Tutto questo, tra l'altro, fu molto lucidamente ammesso dallo stesso Kelsen quando rilevò la nozione di *Rechtsstaat* è del tutto inconsistente.

È proprio al termine di questo processo storico, che ha portato lo Stato a impadronirsi del diritto (fino a identificarlo con la legge), che il

declino della proprietà s'è fatto inevitabile. Date queste premesse, l'esito era fatale e in alcun modo evitabile.

Quale libertà? L'ombra di Karl Marx e la società contemporanea

C'è un altro fattore che è importante considerare quando si prova a riflettere sul declino della proprietà, dato che la nozione di proprietà può essere intesa in vari modi.

Naturalmente ci si può riferire alla proprietà quale semplice titolo oppure quale diritto. Si tratta di realtà assai diverse, perché un conto è avere un diritto di proprietà e altra cosa è disporre di titoli specifici su beni. Nell'esaminare il rapporto tra libertà e proprietà molti autori convengono sul fatto che la libertà implichi la proprietà (e viceversa), ma una cosa è dire che si è liberi quando si dispone di titoli (quando si possiede), e cosa assai diversa è ritenere che si è liberi nel momento in cui i diritti di proprietà sono tutelati. In questo senso, all'interno della filosofia politica della modernità una linea di pensiero ha sostenuto che è la disponibilità materiale di risorse o servizi ad assicurarsi dei diritti (si tratta di quelli che poi diventeranno i diritti sociali, in particolare), mentre una prospettiva contrapposta e incompatibile afferma che un ordine di libertà è quello in cui sono tutelati i semplici diritti di proprietà.

Questo dibattito, che oppone due visioni incompatibili, è cruciale e non si può non riconoscere come nell'imporsi di una visione ha progressivamente negato il carattere originario dei diritti di proprietà un ruolo cruciale sia stato giocato da Karl Marx, che oltre ad avere generato una lunga tradizione di pensiero socialista ha avuto e continua ad avere un'enorme influenza indiretta su tutta la cultura *liberal* e progressista.

L'ombra lunga di Marx sulla società contemporanea è indubbia, anche se nei fatti l'Occidente non ha ancora saputo davvero fare i conti

con il marxismo e la sua influenza. Nella teoria dello studioso tedesco c'è l'idea che una cosa è l'ordine proprietario, nel quale le libertà sono solo formali, e altra cosa invece è un ordine basato sulla massima disponibilità delle risorse per chiunque (e quindi sulle libertà sostanziali). Questa critica indirizzata alle cosiddette "libertà formali" della tradizione liberale classica, che al centro poneva proprio i diritti di proprietà, è storicamente fondamentale e ha davvero eroso le basi della convivenza. In effetti, questa nozione è stata accolta e introiettata da quasi tutta la cultura politica anche non dichiaratamente marxista (e in taluni casi perfino anti-marxista), la quale nemmeno ha compreso di farsi interprete di una tesi tanto cruciale all'interno del pensiero di Marx: l'idea, in sostanza, che i diritti di proprietà assicurino soltanto libertà formali dato che sarebbero strumenti per il dominio della borghesia sul proletariato.

La società contemporanea, in quanto *welfare State*, è costruita a partire da meccanismi redistributivi che implicano un'idea di libertà le cui radici sono marxiste: non si tratta infatti di una libertà "formale", ma "sostanziale" (per usare il linguaggio del filosofo tedesco). Questo lo si vede, ad esempio, quando si considera un tema tanto cruciale quale è quello della libertà di educazione. Se restiamo all'interno di una visione liberale classica, libertà di educazione significa poter scegliere di educare i figli come meglio si ritiene: in scuole che si sono create con amici e altre persone di cui si ha fiducia, a casa propria, in istituti di cui si condivide l'impostazione. Il tutto, ovviamente, deve avvenire a spese proprie o comunque senza disporre di risorse sottratte agli altri in maniera coercitiva. Oggi, però, quando si parla di libertà di educazione non ci si riferisce a questo; in genere, con libertà di educazione si fa riferimento alla pretesa di ricevere da altri quelle risorse che sono necessarie a un'istruzione che per noi sia gratuita. Questa è l'idea che si è affermata all'interno delle società democratiche e welfariste del nostro tempo, ma la radice di tutto questo è facilmente riconoscibile in

quella distinzione introdotta da Marx (ne *La questione ebraica* e altri testi) in merito alle libertà formali e alle libertà sostanziali.

Analoghe considerazioni si possono sviluppare in merito alla libertà di movimento. In effetti, un conto è dire che le politiche anti-pandemiche ci hanno tolto la libertà di movimento (poiché non si poteva uscire di casa, oppure non si poteva farlo dopo le 10 di sera, oppure non si potevano attraversare i confini regionali); tutt'altra cosa, invece, è ritenere che chi non abbia le risorse necessarie per comprare un biglietto aereo sia privo della libertà di movimento. E stesso discorso vale per la libertà di cura: perché una cosa è rifiutare trattamenti sanitari obbligatori e altra cosa, invece, è pretendere che gli altri si mettano al nostro servizio, così che noi si possa accedere a una sanità gratuita (ossia, finanziata in maniera coercitiva da altri).

È evidente che l'idea socialista di libertà e di diritto che s'è affermata nelle società occidentali contemporanee implica tassazione, redistribuzione e spesa pubblica; e quindi implica il costante ricorso a meccanismi che svuotano il diritto di proprietà e, alla fine, dissolvono ogni libertà individuale.

Dobbiamo allora chiederci se Marx sia stato veramente sconfitto nel 1989, come si tende a credere, nel momento in cui le società del socialismo reale sono crollate a causa della povertà e dell'ingiustizia che hanno creato; oppure se Marx, al contrario, sia in qualche modo uscito "urbanizzato" e — grazie a questa riformulazione — in qualche sia riuscito vincitore.

Utilizzo qui "urbanizzato" un po' come fece Jürgen Habermas, quando sostenne che Hans-Georg Gadamer aveva appunto urbanizzato Martin Heidegger, sottraendolo dai tratti "selvaggi" della sua ontologia e rendendolo quindi in qualche modo più accettabile. Analogamente, possiamo che i *liberal* e i progressisti che hanno costruito le nostre società di *welfare* hanno operato in maniera analoga, dato che hanno reso ammissibili e addirittura necessarie talune cruciali tesi marxiane,

presentandole sotto altre vesti. Bisogna sempre ricordare che in Marx il potere è ricondotto alla proprietà (alla proprietà dei mezzi di produzione, in particolare), così che quello stesso istituto che la tradizione liberale associava al diritto e alla libertà diventa, invece, la fonte del dominio di alcuni su altri. È da qui che proviene l'esigenza, comune a ogni forma di socialismo radicale o moderato, di operare una costante riallocazione dei beni e delle risorse.

Ovviamente questo processo che ha riformulato le tesi rivoluzionarie del filosofo di Treviri nel quadro di società democratiche in cui i poteri pubblici gestiscono larga parte dell'economia, della cultura e della società finisce, per certi aspetti, per depotenziare il marxismo. Se la contrapposizione tra libertà vere e false in Marx serviva a predisporre un progetto rivoluzionario, qui si tratta invece di apprestare una "sovrastruttura" (per usare le formule marxiane) a tutela dell'esistente.

Questo marxismo impoverito e sotto traccia, allora, è l'ideologia abbracciata dagli uomini che sono al potere nelle nostre società. Ogni struttura di dominio ha sempre bisogno di protezioni e giustificazioni: esige una qualche legittimazione. E questo post-marxismo ha proprio tale funzione, come si vede con chiarezza — ad esempio — in tutto quel diritto contemporaneo che individua una parte forte e una parte debole, schierandosi a tutela di quest'ultima (si tratti di un contratto di lavoro oppure di una locazione). In questo modo, la libertà negoziale viene un po' alla volta svuotata, mentre cresce il dominio di un ceto politico-burocratico che s'è autoproclamato difensore dei reietti e su questo ha costruito le sue fortune.

In questo senso, tutto il progressismo post-marxista — che può assumere le forme dell'ecologismo, del femminismo, del terzomondismo o altre ancora — è in un rapporto assai stretto con le élite dominanti della società contemporanea. Ovviamente la teoria è importantissima, perché i potenti sanno bene che devono godere del

favore dei senza-potere, ma oltre a questo ci sono pure dinamiche di altri tipo.

Bisogna infatti essere consapevoli — ed è questa una riflessione sviluppata da molti studiosi — che nei nostri regimi democratico-rappresentativi un certo tipo di dominio e parassitismo tenderà a svilupparsi quasi naturalmente, anche in contesti culturali molto differenti. Lo sottolineava già Vilfredo Pareto a fine Ottocento, quando s'interrogava su quali sarebbero stati i destini delle società europee. Gli stessi temi verranno ripresi da taluni autori della Public Choice e della Scuola austriaca (penso a Murray N. Rothbard, in particolare).

Da tutti questi studi emerge con chiarezza che il politico va letto come un soggetto auto-interessato (si tratta un modello ragionevole, dato che il politico, ad esempio, ha bisogno di essere rieletto). Partendo da questo assunto, è abbastanza facile prevedere che di fronte a una domanda d'intervento pubblico — quale esso sia, ma sempre a scapito della libertà e della proprietà — che aumenti la regolazione e la distribuzione, l'uomo politico sarà portato ad accogliere questa richiesta. Immaginiamo che qualcuno proponga di aumentare di 1.000 euro lo stipendio di un centinaio di funzionari della Regione Emilia Romagna. Dinanzi a tale domanda, Pareto si chiedeva come avrebbe risposto il politico e la risposta era chiara. È ovvio che in questo caso, come sempre, abbiamo benefici e costi in entrambi i casi: che si accetti la richiesta dei funzionari oppure no. Esiste però una fondamentale asimmetria tra i costi e benefici, la quale porta a minimizzare i primi e a sovrastimare i secondi. In questo modo, quale che sia la cultura del politico (sia egli conservatore o progressista), se è auto-interessato e se quindi punta a essere rieletto, egli risponderà affermativamente.

Quando un centinaio di funzionari chiedono un aumento i benefici sono concentrati e rilevanti (100 persone hanno un aumento di stipendio), mentre i costi sono minimi e distribuiti. Questa è la prima asimmetria. Per giunta i benefici sono immediati, mentre i costi possono

essere facilmente posticipati (è la strategia classica del debito pubblico, che scarica sul futuro gli oneri del presente). Questa è la seconda asimmetria. Infine va compreso che i benefici sono visibili, mentre i costi sono per lo più invisibili. Non a caso noi non ci rendiamo conto il più delle volte delle imposte che paghiamo: con le imposte indirette, le trattenute alla fonte, l'inflazione e altre forme poco visibili di esproprio. E questa, infine, è la terza asimmetria.

Data la struttura dei regimi politici democratici e rappresentativi, si può quindi affermare che il potere statale poggia su logiche quasi irresistibili. Come s'è già detto, per giunta, questa asimmetria vale per tutti, così che in certe circostanze non è molto importante chi governerà, perché tutti si muoveranno nella medesima direzione.

Naturalmente il fatto oggi prevalga un *mainstream* progressista che considera necessaria sul piano morale la redistribuzione e la gestione statale del disagio dei ceti più deboli, riformulando in termini inediti temi di matrice marxista, contribuisce a rafforzare ulteriormente questo potere.

Quale futuro?

Se si vuole nutrire qualche speranza per gli anni a venire, una considerazione doverosa è quella che sottolinea come la demagogia trionfante, la spesa pubblica quasi illimitata e la regolazione sempre più minuziosa produrranno conseguenze. Ogni società non può costantemente violare taluni principi fondamentali senza alla fine pagare un prezzo molto alto. Questo annichilimento della libertà, conseguente allo svuotamento della proprietà, avrà effetti devastanti.

Le conseguenze saranno “devastanti, ma”. Senza dubbio questa politica che si nutre di logiche parassitarie è distruttiva, così che alla fine causa la disfatti dei parassitati come dei parassiti. La strada che conduce alla servitù provoca un crollo della creatività, un dissolversi

della responsabilità personale e una crescente burocratizzazione. In fondo, perfino molti nostri concittadini stanno ormai rendendosi conto, ad esempio, come il reddito di cittadinanza in questi anni abbia gravemente danneggiato il Mezzogiorno d'Italia, che già prima doveva fare i conti con molti problemi. Se Aristotele nella *Politica* sottolineava che di ciò che è di tutti non si prende cura nessuno, non sorprendiamoci se perfino le società meno orientate al diritto, al mercato e alla protezione della proprietà finiscano in qualche caso per cogliere come lo statalismo porti alla disgregazione sociale.

Circa un secolo fa il grande economista Ludwig von Mises sviluppò un'analisi formidabile sul rapporto tra proprietà, prezzi e calcolo economico. Egli sottolineò come la distruzione della proprietà finisca per annullare il sistema dei prezzi e questo sottrae a ognuno di noi le informazioni necessarie ad adottare comportamenti economici razionali. La sua previsione che il socialismo sarebbe crollato a causa dell'irrazionalità derivante dalla distruzione del sistema informativo basato sui prezzi, alla fine, s'è avverata.

Eppure la distruzione del socialismo in qualche caso trova tutta una serie di compensazioni. Come dicevo, le conseguenze della costante violazione dei diritti di proprietà sono “devastanti, ma” in quanto ognuno di noi — nel nostro essere naturalmente e insopprimibilmente imprenditore, dinamico, creativo — s'impegnerà comunque anche nelle situazioni peggiori.

Questo mi sembra un dato cruciale, perché comunque vadano le cose gli imprenditori lavorano, innovano e generano mondi nuovi quale che sia lo scenario imposto da politici e burocrati! In fondo, anche in Unione Sovietica la previsione di Mises ha avuto bisogno di settant'anni per essere confermata dai fatti, dato che in quella società avevamo un mercato nero molto ben funzionante e l'1% delle terre coltivabili (quelle lasciate in mano ai privati) era in grado di produrre in maniera sorprendente.

Gli “spiriti animali” non sono facilmente soffocabili, perché nonostante le follie dei governi vi sono ovunque soggetti attivi e intraprendenti che cercano soluzioni. Questo è positivo, senza dubbio, ma al tempo stesso ci dice che abbiamo a che fare con un dinamismo che può rallentare lo smottamento dei nostri regimi e prolungarne l’agonia. In fondo, quando Ayn Rand immaginava una rivolta di Atlante aveva in mente proprio questa esigenza di non essere più complici di un sistema tanto ingiusto.

Non possiamo allora escludere che questa costante devastazione dei nostri diritti e questa riduzione degli spazi di libertà duri numerosi altri decenni, senza che si possa vedere un qualche cambiamento all’orizzonte.

Per giunta, ormai stiamo passando da uno “stato di necessità” all’altro, e anche questo contribuisce a svuotare il diritto. Pensate solo a questi ultimi due decenni: dapprima abbiamo avuto prima l’attacco alle Torri Gemelle e con esso l’emergenza terrorismo, il Patriot Act e la sospensione negli Stati Uniti delle libertà fondamentali; poi abbiamo avuto una grave crisi economico-finanziaria, accompagnata dall’introduzione di una valanga di interventi nell’economia e nella finanza; quindi è giunta la pandemia, con la cancellazione di numerose libertà, e di seguito la guerra; infine abbiamo il *global warming* quale cuore di tutta una serie di politiche emergenziali e una straordinaria nuova opportunità per politiche che invadano ogni spazio.

Non è tanto importante chiedersi se le emergenze siano autentiche oppure no, perché quello che davvero conta è che esse siano rappresentate come tali e ampiamente sfruttate dal ceto dirigente. Ed è chiaro che siamo ormai in una situazione nella quale ogni avvenimento può essere adeguatamente manipolato e interpretato al fine di rafforzare il potere sovrano. Se Carl Schmitt aveva insegnato che sovrano è colui che decide in stato di necessità (vanificando il diritto, in poche parole)

e che prima di far ciò decide che ci si trova in stato di necessità, questi anni ci hanno consegnato molte conferme in tal senso.

Se all'inizio di questo millennio le regole sono saltate per far fronte alla minaccia del terrorismo islamista e poi per fronteggiare lo sfaldarsi del sistema economico-finanziario, ora l'Organizzazione Mondiale della Sanità ci ha informati sul fatto che nel prossimo futuro avremo pandemie a ripetizione e che essa è pronta a gestire ogni possibile difficoltà. Parallelamente abbiamo una crisi internazionale legata al conflitto russo-ucraino e una crisi energetica, mentre sullo sfondo una larga parte del dominio che il ceto politico-burocratico esercita su di noi si legittima a partire dalla tesi — presentataci come incontrovertibile — secondo cui l'universo sarebbe minacciato da un riscaldamento globale le cui origini sarebbero senza il minimo dubbio antropiche.

La questione climatica è quanto mai rappresentativa di come ormai la scienza sia sotto scacco e di quanto sia osteggiata nella capacità di ricercare al di fuori di schemi predefiniti. Basti pensare a come oggi nella vita accademica siano fondamentali i progetti di ricerca (ormai uno studioso valido non è chi scrive volumi o articoli importanti, ma chi invece ottiene finanziamenti da soggetti ritenuti prestigiosi) e come nei bandi di questi concorsi si trovino quasi sempre gli stessi temi: ovviamente, tutti schierati secondo le logiche del politicamente corretto. In questo senso, è abbastanza chiaro che quando si focalizza sempre e soltanto l'attenzione su alcuni ambiti (dal riscaldamento globale alle questioni di genere, solo per fare due esempi) si sta già predefinendo l'esito delle ricerche stesse.

Siamo ormai in una situazione caratterizzata da una ben precisa gestione politica della scienza: al punto che perfino un premio Nobel della fisica che avanzi qualche perplessità sulla tesi che l'aumento della temperatura a livello globale sia dovuto a fattori antropici può essere deriso e sbeffeggiato. Nelle scorse settimane, inoltre, siamo venuti a

sapere che durante la pandemia funzionari dell’FBI si recavano negli uffici di Twitter per accordarsi con i manager di questo *social network* in merito a tutta una serie di misure da assumere: con il risultato che perfino alcune ricerche pubblicate dal prestigioso British Medical Journal sono andate incontro a una censura politica.

Tutto questo ci dice che abbiamo una scienza sotto scacco e se la ragione prima è senza dubbio la statizzazione delle università, è al tempo stesso vero che oggi la classe politica può contare su appoggi incondizionati nei vertici del capitalismo corrotto e relazionale, oltre che negli alfieri della cultura *mainstream*.

Come si può uscire da questa trappola?

Non è facile e non è detto che sia possibile, almeno in tempi brevi. Sicuramente possono esistere strategie istituzionali e altre più culturali, entrambe in grado di rafforzare la proprietà e indebolire lo Stato, rafforzare la libertà individuale e indebolire l’alleanza tra politici, uomini d’affari e intellettuali.

La principale strategia istituzionale consiste nel fare tutto il possibile per “localizzare” i poteri. Se avessimo più poteri localizzati, quelle asimmetrie tra costi e benefici dell’azione pubblica (che oggi rendono quasi impossibile opporsi alla dilatazione dell’amministrazione statale) conterebbero meno. In giurisdizioni di piccole dimensioni gli oneri correlati a ogni decisione politica sono molto più visibili, più rilevanti e meno facilmente scaricabili sulle generazioni a venire. In un minuscolo cantone elvetico ogni volta che le istituzioni spendono, molti avvertono chiaramente che è il loro portafoglio a pagare il conto. La stessa frase di Aristotele sopra citata ha un senso ben differente quando quel “tutti” non riguarda decine di milioni di persone, ma poche unità.

Se il superamento dei grandi Stati grazie alla nascita di molte e piccole realtà è l’unica via politica che può produrre risultati effettivi, la strategia culturale deve puntare a recuperare il nesso tra diritto e

giustizia. Quella che dobbiamo riscoprire, in tal senso, è l'antica funzione che il diritto naturale ha sempre svolto quale contro-altare del diritto positivo. La kelseniana identificazione di diritto e validità, legata al trionfo della legge, ha avuto effetti devastanti e a questo proposito sarebbe cruciale tornare a valorizzare la tradizione del diritto naturale, proprio per comprendere il rapporto tra libertà e potere.

Ancora una volta a seguito di un lascito marxiano di lunga durata, l'ordine sociale poggia sull'idea che il potere politico debba operare quale contro-altare del potere economico, poiché il dominio sarebbe strutturale in ogni libera relazione di mercato. In realtà, negli scambi non si esercita alcun dominio, dato che ogni negozio si basa su libere scelte volontarie. Da questo discende che in assenza di un potere politico, l'economia non è un luogo in cui qualcuno possa esercitare potere sul prossimo.

C'è però un'ulteriore considerazione da farsi. Sempre più la nostra società non è in alcun modo riconducibile a un ordine di diritto, basato su proprietà e contratto. Al contrario, oggi abbiamo un'economia di oligarchi che vivono in un rapporto simbiotico con l'apparato politico-burocratico. Se le imprese che sono al centro della vita economica fossero lì a offrire beni e servizi entro un mercato concorrenziale, esse non disporrebbero di alcun potere. In realtà, però, le grandi realtà economiche vivono sempre più in condizione di costante sudditanza nei riguardi del potere politico (che può distruggerle in vari modi) e per giunta ricevono dalle istituzioni pubbliche un'ingente quantità lusinghe, di blandizie, offerte e finanziamenti. Se quindi non esiste un potere economico per sé, esistono però soggetti economici che ormai sono entrati a far parte a pieno titolo del potere politico.

La stessa cosa si può dire per la cultura. Larga parte del mondo post-marxista ha recuperato una vecchia idea, basata sull'ipotesi che le idee in quanto tali sarebbero una minaccia ai nostri diritti. Per dirla con

Michel Foucault, «*savoir est pouvoir*». Nel corso del diciannovesimo secolo in vari casi il problema maggiore era individuato nella Chiesa cattolica, che a giudizio degli intellettuali *à la page* manteneva le persone nell'ignoranza e nella superstizione. In seguito questa tesi è stata riformulata sostenendo che il potere politico dovrebbe difenderci dall'influenza dei mass-media. In verità, una società libera non può mettere sotto controllo la scienza, l'informazione, la cultura e i luoghi della comunicazione.

Anche qui, però, va aggiunto che ormai tutta una serie di apparati culturali (dalle università alle maggiori istituzioni del *web*) sono legati a doppio filo al sistema politico e ai grandi conglomerati economici. Non è sorprendente che quando il potere politico diventa egemone, abbiamo media asserviti e un'*intelligenza* di regime. Quello che abbiamo sotto gli occhi, dunque, è un incrocio perverso tra chi deve informare e genera idee e chi, invece, dispone del monopolio della violenza.

Per liberare la vita economica e quella culturale, allora, è fondamentale avere presente che il potere vero è quello politico, il quale è in grado di corrompere e conquistare sia la sfera della produzione, sia quella delle idee. Bisogna svuotare la sovranità anche e soprattutto per affrancare economia e cultura, oggi irreggimentate. Soltanto attraverso la difesa dei diritti dei singoli e delle comunità volontarie, la quale muova proprio dalla valorizzazione della proprietà e dalla comprensione del suo vario articolarsi (quale proprietà individuale, condivisa, condominiale) e dalla riscoperta di tutte le potenzialità che la proprietà ha in sé, potremo dunque individuare un percorso che ci aiuti a ricostruire una società più vivibile e più giusta.

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD
*La nascita delle banche centrali (1995)**

A cura e traduzione di Giovanni Birindelli**

Quella che segue è una traduzione in italiano di un passaggio del monumentale testo di Murray Rothbard sulla storia del pensiero economico. In particolare, si tratta del passaggio che racconta la

* Traduzione di alcune parti della sezione 7.6 (*Mercantilism and inflation*) del libro [*Austrian Perspective on the History of Economic Thought: Economic Thought Before Adam Smith*](#) di Murray N. Rothbard (2006 [1995], Ludwig von Mises Institute, Auburn, p. 228-230), con particolare riferimento alla nascita delle banche centrali.

** Giovanni Birindelli (1971) è uno studente di Bitcoin, di economia e di scienza della libertà. È autore dei libri *La sovranità della Legge* (2014) e *Legge e mercato* (2017), oltre che di vari articoli. Dal 2017 al 2019, su invito del prof. Alessandro Vitale, è stato *guest lecturer* all'Università degli Studi di Milano su temi economici. Dal 2020 al 2023 è stato professore a contratto presso quella stessa università, Facoltà di Giurisprudenza, dove ha insegnato Teoria e storia economica. Si è laureato in economia presso l'università La Sapienza di Roma e ha conseguito un Master in filosofia delle scienze sociali presso la London School of Economics and Political Science di Londra. Ha lavorato come analista presso la banca di investimenti Commerzbank Securities (Londra), come consulente senior della società di consulenza strategica Lynkeus Srl e come Director della società di consulenza Catallaxy Ltd (Londra).

nascita di una delle prime banche centrali¹, quella d’Inghilterra. Sebbene il libro di Rothbard sia dedicato alla storia del pensiero economico, questo passaggio parla di storia economica.

Oggi le banche centrali sono generalmente considerate come i templi della conoscenza economica. Sono le istituzioni a cui si richiede di creare, attraverso la manipolazione del denaro e del credito (e quindi del tasso d’interesse), le ‘condizioni necessarie’ per la crescita (quelle ‘sufficienti’ vengono di solito richieste all’azione dei governi e delle loro ‘riforme’). Le banche centrali sono inoltre di solito presentate come istituzioni ‘indipendenti’ dal potere politico che concede loro i privilegi che ne consentono l’esistenza e che di solito ne nomina i vertici.

La lettura di questo splendido passaggio di Rothbard permette di trasformare l’ossequioso silenzio con cui oggi la stragrande maggioranza delle persone (anche nell’accademia) guarda alle banche centrali e ai loro ‘governatori’, in una risata irriverente. Questo resoconto storico rende infatti immediatamente evidente a chiunque il fatto che la nascita delle banche centrali non ha avuto nulla a che vedere con la scienza economica, o anche più banalmente con una qualsivoglia generale necessità economica, e tutto a che vedere, invece, con le necessità di sempre maggiore espansione (in primo luogo militare) della macchina coercitiva statale, con cui esse, dal momento della loro nascita, vivono in un rapporto di simbiotica interdipendenza.

¹) La Banca d’Inghilterra fu fondata nel 1694 e, dal momento della sua fondazione, ebbe la facoltà di “*stampare nuove banconote, la maggior parte delle quali sarebbero state usate per finanziare il deficit del governo*” (Rothbard, testo citato, p. 229). Storicamente, la prima banca centrale fu quella di Stoccolma, che fu fondata nel 1668. Tuttavia, questa banca non poté prestare alla Corona e, fino al 1701 (quindi successivamente alla nascita della Banca d’Inghilterra), non poté emettere nuove banconote (<https://mises.org/wire/conceived-disgrace-350th-anniversary-creation-bank-sweden>), che è una funzione essenziale delle moderne banche centrali.

L'osservazione del fatto storico ha un'immediatezza e un'assenza di ostacoli alla comprensione che all'analisi teorica mancano completamente. Tuttavia, per comprendere appieno l'importanza e l'attualità di questo passaggio, è utile vedere le banche centrali anche alla luce, da un lato, della scienza della libertà e, dall'altro, della scienza economica. Naturalmente questo non può essere fatto in una breve introduzione. Tuttavia, quello che può essere tentato di fare è dare alcuni rapidi riferimenti di base.

Col termine "scienza della libertà" mi riferisco a quella parte della filosofia della libertà che procede sistematicamente attraverso deduzioni logiche astrattamente coerenti e che quindi esclude sempre e *a priori* qualsiasi elemento di arbitrarietà nelle sue conclusioni.

Il problema della libertà si pone in relazione alle regole coercitive, cioè alle regole la cui violazione rende legalmente possibile il ricorso alla forza fisica contro chi le trasgredisce.

A meno che per 'giustizia' non si intenda "quello che decido io", perché una regola coercitiva sia giusta essa deve necessariamente essere non-arbitraria.

Come ha sottolineato Hans Hermann Hoppe², la condizione logicamente necessaria affinché una regola coercitiva sia non-arbitraria è il fatto che questa non violi il principio (esso stesso logico) di universalizzazione. In altre parole, per essere non-arbitraria, una regola coercitiva deve poter essere applicata a tutti allo stesso modo, senza eccezioni, e non deve implicare o presumere privilegi (nel senso di diritti speciali) di alcun tipo. Contrariamente a quanto sostenuto da Hoppe, tuttavia, è logicamente dimostrabile che il rispetto del principio di universalizzazione è una condizione non solo necessaria alla non-arbitrarietà di una regola coercitiva ma anche sufficiente, e che l'unica

²) Hoppe, H.H. 1988. "From the Economics of Laissez gaire to The Ethics of Libertarianism." In *Man, Economy and Liberty*. Essays in Honor of Murray N. Rothbard, edited by Walter Block, and Lew H. Rockwell, 56-76. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

regola coercitiva che soddisfa questa condizione è il principio di non-aggressione (dove col termine ‘aggressione’ si intende la violazione iniziale della proprietà privata)³.

La libertà può quindi essere scientificamente (cioè non-arbitrariamente) definita come la sovranità di regole coercitive non-arbitrarie, e quindi del principio di non-aggressione.

Così definita, la libertà esclude qualsiasi forma di privilegio. In particolare, esclude il privilegio statale e cioè il fatto che una particolare organizzazione (lo Stato) possa compiere legalmente azioni (come ad esempio l’imposizione fiscale) che se compiesse chiunque altro sarebbero perseguite come crimini.

Qualsiasi altra regola coercitiva diversa dal principio di non-aggressione è arbitraria e quindi la sua difesa è equivalente all’affermazione “questo è giusto perché lo dico io”.

La massima espressione dell’arbitrarietà delle regole coercitive è quella che si ottiene col positivismo giuridico. Quest’ultimo è l’idea di legge che dà a un’autorità il diritto di *produrre* regole coercitive arbitrarie e legali senza alcun vincolo *logico*, e in particolare senza il vincolo logico del principio di uguaglianza davanti alla legge (o di universalizzazione) ma solo nel rispetto formale di un’idea *politica* dell’‘uguaglianza davanti alla legge’ (spesso menzionata nelle costituzioni) che consente e anzi si fonda sul privilegio statale e su altre forme di disuguaglianza legale (cioè di uguaglianza ‘per categorie’). L’‘uguaglianza davanti alla legge’ intesa in senso politico, anziché logico, consiste quasi sempre in una violazione del principio logico di uguaglianza davanti alla legge.

L’arbitrarietà delle regole coercitive che è insita nel positivismo giuridico produce l’illimitatezza del potere coercitivo arbitrario di chi ‘fa’ le leggi (e le costituzioni), e quindi dello Stato. Non sorprende così

³) Birindelli G. 2024. *The Ethics of Equality Before the Law*. <https://giovannibirindelli.substack.com/p/the-ethics-of-equality-before-the>

che tutti gli stati ricorrono sempre di più (e nell'Europa continentale esclusivamente), al positivismo giuridico.

I privilegi di cui hanno goduto le banche centrali al momento della loro costituzione (e quelli ben più ampi, come il corso legale della moneta che emettono, di cui esse godono oggi) sono necessari alla loro esistenza e funzionali alla continua espansione della macchina coercitiva statale. Senza questi privilegi, e quindi senza il positivismo giuridico che li consente, l'esistenza stessa delle banche centrali, come a monte quella dello Stato, non sarebbe possibile. Questi privilegi costituiscono una violazione del principio di uguaglianza davanti alla legge e, quindi, del principio di non-aggressione. In altre parole essi sono una violazione oggettiva della libertà non-arbitrariamente definita.

La seconda lente attraverso cui è necessario guardare le banche centrali per apprezzare l'importanza e l'attualità di questo scritto di Rothbard è, come dicevo, quella della scienza economica. Con questo termine mi riferisco allo studio della struttura dell'azione umana basato sulla metodologia della logica.

Ogni individuo agisce naturalmente in modo diverso da un altro, nel senso che il *contenuto* dell'azione umana, essendo guidato dal valore, che è soggettivo, è diverso per ogni individuo. Tuttavia, la *struttura* delle azioni di individui diversi è necessariamente la stessa. Lo studio logico di questa struttura (e quindi delle leggi economiche) richiede che, a partire da assiomi auto-evidenti e sulla base della soggettività del valore, si proceda per deduzioni logiche coerenti fra loro.

Come nel caso delle leggi scientifiche della libertà, le leggi scientifiche dell'economia hanno la stessa eternità e immutabilità della legge di gravità, anche se la loro scoperta ha richiesto una metodologia

diversa⁴. Una semplice legge economica è per esempio la legge di domanda. Questa stabilisce che, a parità di altre condizioni, non potrà mai esistere da nessuna parte un uomo capace di intendere e di volere che acquisti quantità maggiori di un prodotto o di un servizio se il prezzo dello stesso aumenta (e quindi per il solo fatto che esso aumenta). Essendo logicamente dedotta, questa legge è universale e eterna, in altri termini scientifica.

Per capire le ragioni di fondo per cui l'esistenza delle banche centrali viola le leggi scientifiche dell'economia, è utile partire dalla pietra angolare della scienza economica: il concetto di valore. Nei suoi *Principi fondamentali di economia* (1871), Carl Menger dimostrò la teoria soggettiva e marginalista del valore economico. Tuttavia fu Ludwig von Mises nel 1912, col suo Teorema della Regressione, a dimostrare che questa teoria si applica anche al denaro e che questo non è quindi 'neutro'. Data la soggettività del valore economico, i prezzi di mercato (che sono diversi dal valore ma che sono a questo legati) sono gli unici a poter far uso della conoscenza relativa al valore che è dispersa fra i singoli individui. Questa conoscenza, che essendo 'intima' e decentralizzata è inaccessibile da parte di qualsivoglia autorità centrale, è necessaria per il coordinamento nel tempo delle azioni delle persone e delle imprese⁵. In presenza di manipolazione della quantità di denaro, e in particolare in presenza di un aumento della quantità di denaro, i prezzi di mercato rifletteranno in parte questo aumento e non solo il valore. Per questa ragione, maggiore sarà l'aumento della quantità di denaro, minore sarà la capacità dei prezzi di veicolare informazioni sul valore e in questo modo di coordinare con successo nel tempo le azioni degli attori economici. Le informazioni

⁴) Si veda Menger C., *Sul metodo delle scienze sociali*, Liberilibri, Macerata 1996 [1883] e Hayek F.A., *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Fund, Indianapolis (Indiana) 1979 [1955].

⁵) Si veda il noto articolo: Hayek F.A. "The Use of Knowledge in Society" in *The American Economic Review*. September 1945. Vol. 35, n. 4, pp. 519-530.

veicolate dai prezzi in questo caso saranno cioè distorte: rifletteranno meno il valore e più l'aumento della quantità di denaro. Per questo Mises scrive che «la quantità di denaro disponibile nel sistema economico è sempre sufficiente ad assicurare per tutti tutto quello che il denaro fa e che può fare»⁶. Già qui si può osservare quella che può essere chiamata la prima legge fondamentale dell'economia monetaria: *qualsiasi* quantità di denaro, purché sia *fissa* e sufficientemente divisibile, è ottimale per qualsiasi sistema economico. In altri termini, il punto non è la quantità di denaro ma il suo potere d'acquisto, e quindi il valore: solo una quantità fissa di denaro consente ai prezzi di mercato di esprimere al massimo il valore soggettivo che le persone danno alle cose, e quindi di coordinare col massimo successo possibile, nel tempo, le loro azioni. Anche Rothbard (che tuttavia altrove vede un problema solo nell'aumento “artificiale” della quantità di denaro e non nel suo semplice aumento: prima di Bitcoin, un denaro la cui quantità non potesse aumentare non era immaginabile) afferma che «un aumento della quantità di denaro non conferisce alcun beneficio generale; semplicemente beneficia alcuni a spese di altri»⁷.

Da quanto accennato sopra segue che, aumentando continuamente la quantità del denaro *fiat* di Stato al fine di ottenere un'«inflazione dei prezzi» pari al 2-2,5% annuo (cioè con l'obiettivo esplicito di dimezzare il potere d'acquisto del denaro *fiat* di Stato nell'arco di una generazione, così da trasferirlo allo Stato debitore e da beneficiare la classe parassitaria), le banche centrali diminuiscono la capacità dei prezzi di coordinare nel tempo le azioni degli attori economici, e quindi producono crisi economiche sistemiche.

Questo fatto diventa pienamente evidente quando si considera il prezzo più importante di tutti: quello del tempo, cioè il tasso d'interesse.

⁶) Mises L. 1998 [1949]. *Human Action*. Ludwig von Mises Institute, Auburn. 418. Traduzione mia.

⁷) Rothbard M.N. 2009 [1962]. *Man, Economy, and State*. Ludwig von Mises Institute, Auburn. 766. Traduzione mia.

In relazione alla sua componente primaria (quella di cui non è neanche teoricamente possibile trascurare), il tasso d'interesse di mercato è il prezzo delle preferenze temporali delle persone.

Dove prevalgono preferenze temporali relativamente alte (favorevoli al consumo piuttosto che al risparmio), le risorse disponibili per gli investimenti saranno relativamente basse e, di conseguenza, per le leggi di domanda e di offerta, il prezzo per aggiudicarsi queste risorse (il tasso d'interesse) sarà relativamente alto. E viceversa: dove prevalgono preferenze temporali relativamente basse (favorevoli al risparmio piuttosto che al consumo), le risorse disponibili per gli investimenti saranno relativamente alte e, di conseguenza, il tasso d'interesse sarà relativamente basso. Il tasso d'interesse è quindi il prezzo delle preferenze temporali (il 'prezzo del tempo').

Più basso è il tasso d'interesse (cioè più alti sono i risparmi), maggiori saranno gli investimenti e più distante sarà il loro orizzonte temporale; più articolata e complessa sarà la struttura produttiva (ci saranno più passaggi fra lo stadio iniziale delle materie prime e quello finale del consumo); più specializzato sarà il lavoro; più avanzati ed evoluti saranno i prodotti. In sintesi, più basso è il tasso d'interesse, migliori sono le prospettive di crescita strutturale per un sistema economico (e viceversa).

La funzione naturale del tasso di interesse è quella di coordinare nel tempo risparmi e investimenti e quindi di dare 'armonia' al processo economico. Il tasso d'interesse di mercato può svolgere con successo questa funzione perché racchiude in sé una conoscenza peraltro mutevole (quella relativa alle preferenze temporali di ciascun individuo, cioè al valore soggettivo del tempo) che non è disponibile ad alcuna autorità centrale.

Finché al tasso d'interesse viene permesso di svolgere questa funzione (cioè di esprimere le preferenze temporali delle persone; di essere il 'prezzo del tempo' invece che semplicemente il 'costo del

denaro'), il processo economico (che nel lungo periodo è in grado di generare più o meno prosperità a seconda del livello dei risparmi e quindi delle preferenze temporali delle persone) è sostenibile.

Col denaro *fiat* di Stato e il continuo aumento della sua quantità da parte delle banche centrali, tuttavia, il quadro cambia radicalmente. L'aumento della quantità di denaro, infatti, oltre a distorcere i prezzi relativi dei beni, beneficiare i debitori (e quindi lo Stato) a spese dei creditori (cioè dei risparmiatori) e trasferire potere d'acquisto da chi riceve il nuovo denaro dopo a chi lo riceve prima, distorce anche il prezzo del tempo, rendendolo artificialmente basso. Questa distorsione del tasso d'interesse non avviene solo mediante la manipolazione diretta del tasso ufficiale di sconto, ma anche e soprattutto indirettamente. Infatti, il nuovo denaro creato dal nulla da parte delle banche centrali entra nel tessuto economico attraverso i canali del credito, traducendosi in un aumento dell'offerta di quest'ultimo. A questo aumento dell'offerta di credito corrisponde, per la legge della domanda e dell'offerta, una diminuzione (artificiale) del suo prezzo, e quindi del tasso d'interesse. Inoltre, l'esistenza stessa delle banche centrali come prestatori di ultima istanza (eventualmente con ulteriore supporto statale sotto forma di limitazione o divieto del denaro contante) rende percorribile senza rischi per le banche commerciali la strada della riserva frazionaria, con la relativa ulteriore e massiccia espansione artificiale del denaro e dell'offerta di credito.

Creando o favorendo per queste diverse vie un tasso d'interesse artificialmente basso, le banche centrali impediscono al tasso d'interesse di svolgere la sua funzione di coordinamento nel tempo fra risparmi e investimenti. Il risultato sono crisi sistemiche cicliche.

Un tasso d'interesse artificialmente basso infatti segnala al mercato l'esistenza di abbondanti risorse aggiuntive disponibili per gli investimenti. Queste risorse in realtà non esistono. Sulla base di questa falsa informazione la struttura produttiva viene distorta: inizia ad

evolversi in una direzione che non è sostenibile (vengono avviati progetti troppo ambiziosi per le risorse effettivamente esistenti). Inizialmente, c'è una fase di espansione di breve termine (e il breve termine è l'orizzonte temporale di chi controlla lo Stato). Tuttavia, quando questa scarsità di risorse diventa evidente al mercato, gradualmente si ha la crisi, che è sistemica: una gran parte degli operatori economici ha compiuto lo stesso errore allo stesso momento (*cluster of error*) perché, date le informazioni distorte sul tasso d'interesse prodotte dall'azione delle banche centrali, sarebbe stato irrazionale non sbagliare.

La violazione del libero mercato, e quindi l'interventismo statale in ogni sua forma, produce necessariamente crisi economiche. La violazione del libero mercato nel settore particolare del denaro, tuttavia, produce crisi economiche sistemiche cicliche e di proporzioni incomparabilmente maggiori di quelle prodotte da qualsiasi altra forma di interventismo. Questo perché il denaro è il mezzo di scambio e il tasso d'interesse è il prezzo del tempo; e il denaro e il tempo fanno parte di ogni transazione.

Se, da un lato, la strada che ha portato gradualmente sempre più lontano dal libero mercato nel settore del denaro è stata politica (quindi coercitiva), quella che, almeno nel mondo digitale (dove l'individuo è forte e lo Stato è debole), sta riportando nella direzione opposta, è libera e tecnologica.

Bitcoin è almeno due cose allo stesso tempo: (a) un asset digitale non inflazionabile (scarso in senso assoluto), e (b) un sistema di pagamento e di custodia decentralizzato e resistente alla censura. L'invenzione di Bitcoin ha risollevato in modo inaspettato le sorti del denaro e in parte anche quelle della libertà e della prosperità a lungo termine. Lo studio di Bitcoin nei suoi diversi aspetti richiede molti anni e forse oggi è quasi impossibile da completare per un singolo individuo. Tuttavia, all'avanzare di questo studio, è impossibile non rendersi conto

che Bitcoin è non solo il miglior denaro che il mondo abbia mai avuto e che forse possa mai avere, ma una delle invenzioni più rivoluzionarie della storia dell'uomo e capace di prevalere nelle condizioni giuridiche e culturali più avverse possibili. Nel nome della scienza della libertà e di quella economica (non è un caso che sia stato sviluppato al di fuori dell'accademia, nel rispetto del principio di non-aggressione e di quella che più sopra ho chiamato la prima legge fondamentale dell'economia monetaria) Bitcoin sta ridando al denaro quella dignità e quel senso di fiducia nel futuro che lo Stato e le banche centrali, a partire dal momento che viene descritto in questo bellissimo passaggio di Rothbard, gli avevano tolto. Purtroppo, Rothbard è morto poco prima dell'invenzione di Bitcoin. Tuttavia, la Scuola Austriaca di economia di cui lui fu uno dei più autorevoli esponenti, vive in Bitcoin, codificata nel suo protocollo.

Non c'è garanzia che Bitcoin consenta alle persone di liberarsi dal giogo delle banche centrali (anche se la recente elezione di Javier Milei in Argentina sembra indicare che questo sia possibile). Tuttavia, già adesso Bitcoin dà alle persone che lo sanno usare bene la possibilità di difendersi dai danni prodotti non solo dalle politiche monetarie delle banche centrali ma dalla loro stessa esistenza. Ultimo ma non ultimo, Bitcoin dà alle persone che lo sanno usare bene un'esperienza di libertà. Specie nel campo del denaro, quest'esperienza è di fatto ignota alla quasi totalità delle persone e lo stato fa di tutto perché continui a esserlo in quanto per esso costituisce un pericolo esistenziale. Indipendentemente dal fatto che le persone abbiano familiarità o meno con la scienza della libertà e con quella economica, questa esperienza è forse addirittura più forte della comprensione teorica. Dopo averla avuta, è difficile non intuire l'assurdità della soluzione statale e tornare indietro verso di essa. In questo senso, Bitcoin è anche un potente mezzo di contagio della cultura della libertà: non per via della comprensione teorica ma per via dell'esperienza pratica.

La chiave per capire la storia inglese nei secoli Diciassettesimo e Diciottesimo sono le guerre perpetue in cui lo Stato inglese era continuamente coinvolto. Le guerre implicavano spese finanziarie gigantesche per la Corona. Prima della comparsa delle banche centrali e del denaro statale cartaceo, ogni governo che non volesse tassare il paese per l'intero costo della guerra faceva affidamento su un corposo debito pubblico. Tuttavia, se il debito pubblico continua a crescere e le tasse non vengono aumentate, da qualche parte il denaro per pagare il pifferaio deve essere trovato.

Prima del Diciassettesimo secolo, i prestiti venivano generalmente concessi dalle banche, e le 'banche' erano le istituzioni che i capitalisti usavano per prestare ad altri il denaro che avevano risparmiato. Non c'era attività bancaria basata sul deposito (*deposit banking*); i commercianti che volevano un posto sicuro in cui custodire il loro oro in eccesso avevano l'abitudine di depositarli nella zecca del Re nella Torre di Londra. Questa abitudine, tuttavia, si rivelò molto costosa. Infatti, il re Carlo I, avendo bisogno di denaro poco prima dello scoppio della guerra civile del 1638, semplicemente confiscò la somma enorme di 200.000 libbre di oro depositate nella zecca, annunciando che si trattava di un 'prestito' da parte dei depositanti. Comprensibilmente scossi da questa esperienza, i commercianti cominciarono a depositare il loro oro nelle casseforti degli orafi privati, i quali avevano l'abitudine di custodire in modo sicuro metalli preziosi. Poco dopo, le note degli orafi privati cominciarono a funzionare come note di banco [banconote, *n.d.r.*] private, che sono il prodotto dell'attività bancaria di deposito [per cui, al posto di pagare x in oro fisico, si pagava in banconote le quali erano certificati di deposito di x in oro fisico presso un orafo. Quest'ultimo, naturalmente, veniva pagato dai suoi clienti per custodire il loro oro, che altrettanto naturalmente non poteva prestare ad altri, *n.d.r.*].

Il governo della Restaurazione presto ebbe bisogno di ottenere una grande quantità di denaro per la guerra contro gli olandesi. Le tasse furono enormemente aumentate e la Corona prese molto oro a prestito dagli orafi. Verso la fine del 1671, il re Carlo II chiese ai banchieri [gli orafi, *n.d.r.*] ulteriori e ingenti somme in prestito per finanziare una nuova flotta. In seguito al rifiuto degli orafi, il Re proclamò, il 5 gennaio 1672, una “sospensione dello Scacchiere” cioè un volontario rifiuto, da parte della Corona, di pagare ogni interesse o restituire il capitale su gran parte del debito ancora in essere. [...] La stragrande maggioranza di questo debito non onorato [1,17mln di libbre su 1,21 mln] era detenuta proprio dagli orafi. [...]

Cinque anni dopo, nel 1677, la Corona a malincuore ricominciò a pagare l'interesse sul debito sospeso. Tuttavia, al momento della cacciata dal trono del re James II nel 1688, solo poco più di 6 anni di interesse su 12 furono ripagati. Inoltre, l'interesse fu ripagato a un tasso di interesse arbitrario del 6%, anche se il contratto originario col re prevedeva tassi d'interesse compresi fra l'8 e il 10%.

Gli orefici furono trattati ancora peggio dal nuovo governo di William e Mary fatto subentrare dalla Gloriosa Rivoluzione del 1688. Il nuovo regime semplicemente si rifiutò di pagare qualsiasi interesse o capitale sul debito in sospeso. I creditori sventurati portarono il caso in tribunale. Tuttavia, mentre da un lato i giudici furono d'accordo in linea di principio coi creditori, dall'altro la loro decisione fu annullata dal Lord Keeper, che candidamente argomentò che i problemi finanziari del governo devono avere la precedenza sulla giustizia e i diritti di proprietà.

Il risultato della “sospensione” fu che la Camera dei Comuni chiuse definitivamente la questione nel 1701, decretando che la metà della somma presa a prestito dalla Corona fosse semplicemente cancellata, e che per la restante metà i pagamenti sui tassi d'interesse

iniziassero nel 1705, al notevole tasso d'interesse del 3%. Perfino questo basso tasso fu ulteriormente abbassato più tardi al 2,5%.

Le conseguenze di questa dichiarazione di bancarotta da parte del re non tradirono le aspettative: il credito pubblico fu severamente danneggiato e gli orefici, le cui note non furono più accettate dal pubblico e dai loro stessi depositanti, subirono un disastro finanziario. La gran parte dei più importanti orefici-creditori andò in bancarotta durante gli anni '80 del Diciassettesimo secolo e molti finirono la loro vita nelle prigioni dei debitori. L'attività bancaria privata di deposito aveva ricevuto un colpo devastante; un colpo che fu superato solo dalla creazione di una banca centrale.

La sospensione dello Scacchiere, quindi, venendo solo due decenni dopo la confisca dell'oro della Zecca, riuscì di fatto a distruggere in un solo colpo l'attività bancaria privata di deposito e il credito al governo. Ma adesso si affacciavano le guerre senza fine con la Francia e dove avrebbe preso il governo il denaro necessario per finanziarle?

La salvezza arrivò nella forma di un gruppo di promotori finanziari capeggiati dallo scozzese William Paterson. Paterson avvicinò un comitato speciale della Camera dei Comuni formato all'inizio del 1693 per studiare il problema di come generare entrate per il governo, e propose un notevole nuovo piano. In cambio di un pacchetto di importanti privilegi speciali da parte dello Stato [*"s"* minuscola nel testo originale, *n.d.r.*], Paterson e il suo gruppo avrebbero costituito la Banca d'Inghilterra, la quale avrebbe emesso nuove banconote la maggior parte delle quali sarebbe stata emessa per finanziare la spesa in deficit del governo. In breve, poiché non c'erano abbastanza risparmiatori disponibili a finanziare il deficit governativo, Paterson e soci si resero graziosamente disponibili ad acquistare i titoli del debito pubblico a interesse, che sarebbero stati pagati con le

banconote di nuova emissione, le quali godevano di una serie di privilegi speciali. [...]

William Paterson fece pressione sul governo inglese perché garantisse alle banconote della Banca d'Inghilterra il privilegio del corso legale [che obbliga chiunque ad accettarle, *n.d.r.*], ma questo avrebbe significato spingersi troppo oltre, perfino per la Corona britannica. Tuttavia, il Parlamento diede alla Banca d'Inghilterra il vantaggio di detenere i depositi di tutti i fondi governativi.

Il nuovo sistema bancario a banca centrale privilegiato dal governo presto dimostrò il suo potere inflazionistico. La Banca d'Inghilterra presto emise la somma enorme di 760.000 sterline, la maggior parte delle quali furono usate per acquistare titoli del debito governativo. Questa emissione ebbe un impatto inflazionistico immediato e sostanziale. In soli due anni la Banca d'Inghilterra fu insolvente in seguito a una corsa agli sportelli: un'insolvenza gioiosamente favorita dai suoi rivali, gli orefici privati, che furono felici di rendere alla Banca d'Inghilterra le sue banconote gonfiate per avere indietro l'equivalente in oro fisico.

A questo punto, il governo inglese prese una decisione cruciale: nel maggio del 1696 semplicemente permise alla banca di 'sospendere il pagamento in specie' [cioè la restituzione, al momento della presentazione della banconota in banca, dell'oro fisico di cui la banconota era titolo rappresentativo, *n.d.r.*]. In breve, il governo inglese permise alla banca di rifiutarsi a tempo indeterminato di ottemperare ai propri obblighi contrattuali che le imponevano di restituire oro fisico in cambio delle banconote, mentre allo stesso tempo la banca continuava allegramente a emettere nuove banconote e a esigere (*enforcing*) che i suoi debitori onorassero i loro obblighi contrattuali. La banca riprese a effettuare i pagamenti in specie due anni dopo, ma questo evento costituì un precedente per l'attività bancaria inglese e americana da quel momento in poi. Ogni volta che la banca finiva in guai finanziari a causa

della sua attività inflattiva, il governo le permetteva di sospendere i pagamenti in specie. [...]

Lo stesso anno, il 1696, la Banca d'Inghilterra ebbe un altro spavento: lo spettro della competizione. [...] Il tentativo [di costituire una banca concorrente, *n.d.r.*] fallì, ma la Banca d'Inghilterra si mosse rapidamente per indurre il Parlamento, nel 1697, ad approvare una legge che proibisse a qualsiasi nuova banca aziendale (*corporate bank*) di essere costituita in Inghilterra. [...] Nel 1708 il Parlamento aggiunse a questa serie di privilegi uno cruciale: rese l'emissione di banconote illegale per qualsiasi altra banca [...] a parte la Banca d'Inghilterra. [...]

Così, entro la fine del Diciassettesimo secolo, gli Stati dell'Europa occidentale, e in particolare l'Inghilterra e la Francia, scoprirono una grandiosa nuova strada per l'espansione del potere statale: la produzione di entrate attraverso la creazione di banconote dal nulla, o direttamente da parte del governo [come avvenne nel caso francese, *n.d.r.*] oppure, in maniera più sottile, da parte di una banca centrale monopolistica e privilegiata.

Ludwig von MISES *Il problema dell'oro* (1965)

A cura e traduzione di Michele Arpaia*

«Solo il *gold standard* determina il potere d'acquisto del denaro indipendentemente dal volere e dalle macchinazioni dei governi». Con queste parole il grande economista austriaco Ludwig von Mises (1881-1973) avviava questo articolo (*Gold problem*) scritto nel 1965, quindi otto anni prima della sua morte.

Si tratta di un breve ma conciso pezzo sulla moneta, sul *gold standard* e sull'inflazione. Non era certamente la prima volta che l'economista viennese si occupava di questi temi così vincolanti, ma questo articolo che ora proponiamo in traduzione italiana può essere considerato una sintesi della prospettiva della Scuola Austriaca di economia sul decisivo campo monetario.

Il pezzo apparve sulla rivista «[The Freeman](#)» ([giugno 1965](#)), già allora edita dalla [Foundation for Economic Education](#), e successivamente incluso, con piccole revisioni, in un'antologia che ha avuto più edizioni (Ludwig von MISES, *Planning for Freedom. Let the Market System Work. A Collection of Essays and Addresses*, edited and with a foreword by Bettina Bien Greaves, Liberty Fund, Indianapolis - Indiana 2008, p. 76-81). Il testo originale è, comunque, facilmente consultabile sul sito del [Mises Institute](#).

* He graduated in Computer Science at the University of Salerno (1998). He has since been working nationally and internationally as technologist and advisor for various tech companies (Accenture, Informatica, Microsoft, Amazon, VMware). He also holds a Master of Philosophy from the University of Notre Dame of Sydney, Australia (2012). The Master dissertation analysed the origins and the philosophical tenets of American Fusionism (*American Fusionism - Philosophical Foundations and Perspectives*). He lives with his wife and five kids between Rome and Sydney.

Perché avere un sistema monetario basato sull'oro? Perché, nelle condizioni attuali e per quanto oggi può essere previsto, solo il *gold standard* rende la definizione del potere d'acquisto della moneta indipendente dal volere e dalle macchinazioni dei governi, dei dittatori, dei partiti politici e dei gruppi di pressione. Solo il *gold standard* è ciò che i principali amanti della libertà del Diciannovesimo secolo (che hanno sostenuto il governo rappresentativo, le libertà civili e la prosperità per tutti) chiamavano "moneta sana".

La superiorità e l'utilità del *gold standard* consiste nel fatto che esso rende l'offerta di denaro dipendente dalla redditività dell'estrazione dell'oro e, in questo modo, si controllano le avventatezze inflazionistiche su vasta scala da parte dei governi.

Il *gold standard* non ha fallito. I governi lo hanno sabotato deliberatamente ed ancora continuano a sabotarlo. Ma nessun governo è abbastanza potente da distruggere il *gold standard* fintanto che l'economia di mercato non sia interamente soppressa dall'*establishment* del socialismo in ogni parte del mondo.

I governi ritengono che sia solo colpa del *gold standard* se i loro schemi inflazionistici non solo non riescono a produrre i benefici attesi, ma inevitabilmente causano condizioni che (anche agli occhi degli stessi governanti e della maggior parte della gente) sono considerate peggiori rispetto ai presunti o reali mali che si sarebbero dovuti eliminare. Escludendo il *gold standard*, ai governi era stato detto dagli pseudo-economisti che essi stessi avrebbero reso tutti perfettamente prosperi. Analizziamo le tre dottrine presentate a sostegno di questa favola dell'onnipotenza dello Stato.

a. La finzione dell'onnipotenza dello Stato

«Lo Stato è Dio» disse Ferdinand Lassalle, il fondatore del movimento socialista tedesco. In tal modo lo Stato ha il potere di

“creare” quantità illimitate di moneta così da rendere tutti soddisfatti. Persone intrepide e razionali hanno marchiato tale politica di “creazione” della moneta come inflazione. La terminologia ufficiale la chiama oggi “spesa in deficit”.

Ma qualunque possa essere il nome utilizzato nell’affrontare questo fenomeno, il suo significato è ovvio. Lo Stato incrementa la quantità di denaro in circolazione. Poi la maggiore quantità di denaro “insegue” (come descrive questi problemi uno stupido ma popolare modo di dire) una quantità di beni e servizi che non è stata aumentata. L’azione del governo non ha aggiunto niente alla quantità disponibile di cose e servizi utili. Ha meramente fatto salire i prezzi pagati per essi.

Se il governo desidera aumentare il reddito di alcune persone, per esempio dei pubblici dipendenti, deve confiscare mediante la tassazione una parte delle entrate di altre persone e poi distribuire la quantità raccolta ai propri dipendenti o ai gruppi favoriti. Come conseguenza i contribuenti sono forzati a limitare le proprie spese diversamente da coloro che ricevono salari più alti o maggiori benefici che aumentano le proprie spese della stessa quantità. In questo modo, il risultato non è un cospicuo cambiamento nel potere d’acquisto dell’unità monetaria.

Ma se lo Stato fornisce la moneta di cui necessita per pagare salari più alti con la stampa o con il credito addizionale, la nuova moneta nelle mani dei beneficiati costituisce sul mercato una domanda addizionale per una quantità non aumentata di beni e servizi in vendita. L’inevitabile risultato è una generale tendenza al rialzo dei prezzi.

Ogni tentativo degli Stati e dei loro uffici di propaganda svolto per nascondere questa concatenazione di eventi è vano. La spesa in deficit vuol dire aumento della quantità di denaro in circolazione. Che poi la terminologia ufficiale eviti di chiamare ciò inflazione non serve a cambiare le cose.

Lo Stato e le sue guide non hanno i poteri del mitico Babbo Natale. Non possono spendere se non prendendo dalle tasche di alcuni per beneficiare altri.

b. La fallacia del “denaro a basso costo”

L’interesse è la differenza nella valutazione dei beni presenti e dei beni futuri. Esso è lo sconto, il ribasso nella valutazione dei beni futuri contro quella dei beni presenti. L’interesse non può essere “abolito” fin quando le persone preferiscono una mela disponibile oggi ad una mela disponibile solo tra un anno, dieci anni o un centinaio di anni.

La quota del tasso d’interesse originario¹ — la componente principale del tasso d’interesse sul mercato determinato sul mercato dei prestiti — riflette la differenza, nella valutazione delle persone, della soddisfazione dei bisogni presenti e futuri. La scomparsa dell’interesse, cioè un tasso d’interesse pari a zero, significherebbe che le persone non si preoccupano neanche un po’ della soddisfazione di nessuno dei loro voleri presenti e sono *esclusivamente* orientati a soddisfare i loro voleri futuri, i loro voleri degli anni successivi, decenni e secoli a venire. Le persone non consumerebbero, vorrebbero solo risparmiare ed investire.

Viceversa, se le persone smettessero di risparmiare, cioè non provvedessero per il futuro, fosse anche il futuro del giorno dopo, non accantonassero nulla e consumassero tutti i beni capitali accumulati dalle precedenti generazioni; il tasso d’interesse aumenterebbe oltre ogni limite.

È quindi ovvio che la misura del tasso d’interesse di mercato, in fondo, non dipende dai capricci, dalle fantasie e dagli interessi pecuniari del personale che opera nell’apparato governativo di coercizione e di

¹) Cfr. Ludwig von Mises, *L’azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 567-573 (Parte IV. La catallattica o teoria economica della società di mercato; Capitolo XIX. Il saggio d’interesse. 2. L’interesse originario).

costrizione, il cosiddetto “settore pubblico” dell’economia. Tuttavia il governo ha il potere di spingere la Federal Reserve e le banche, a quella soggette, verso una politica di denaro a basso costo. Perciò le banche espandono il credito. Offrendo al ribasso il tasso d’interesse come stabilito nel mercato non manipolato dei prestiti, esse offrono credito addizionale creato dal nulla. Perciò esse inevitabilmente falsificano le valutazioni delle condizioni da parte degli uomini d’affari. Sebbene l’offerta di beni capitali (che può essere solo incrementata da nuovo risparmio) resti immutata, appare l’illusione di una più ricca offerta di capitale. Gli imprenditori sono indotti ad intraprendere progetti che una sobria valutazione, non ingannata da iniziative di denaro a basso costo, avrebbe disvelato come cattivi investimenti (sovra-investimenti di capitale). Le quantità addizionali di credito che inondano il mercato rendono alti i prezzi e gli stipendi. Si sviluppa un *boom* artificiale, un *boom* costruito interamente sulle illusioni di facile e abbondante denaro. Ma un tale *boom* non può perdurare. Presto o tardi deve divenire chiaro che, sotto le illusioni create dall’espansione creditizia, gli imprenditori hanno intrapreso progetti per la cui esecuzione i risparmi reali non sono sufficienti. Quando questi cattivi investimenti diventano visibili, il *boom* crolla.

La depressione che segue è il processo di chiusura degli errori compiuti negli eccessi del *boom* artificiale; è il ritorno ad una ragionevole conduzione degli affari entro i limiti dell’offerta di beni capitali disponibili. È un processo doloroso, ma è un processo di recupero della salute dell’economia.

L’espansione del credito non è un palliativo per rendere le persone felici. Il *boom* che si origina deve inevitabilmente condurre al disastro ed all’infelicità.

Se fosse realmente possibile sostituire l’espansione del credito (il denaro a basso costo) all’accumulazione di beni capitali mediante il risparmio, non ci sarebbe alcuna povertà nel mondo. Le nazioni

economicamente arretrate non dovrebbero lamentarsi dell'insufficienza dei loro beni strumentali. Tutto quello che dovrebbero fare per migliorare le proprie condizioni sarebbe aumentare sempre più denaro e credito. Non dovrebbe spuntare alcun piano di "aiuto estero". Ma garantendo l'aiuto alle nazioni arretrate, il governo americano riconosce implicitamente che l'espansione del credito non è un vero sostituto alla sana accumulazione di capitale attraverso il risparmio.

c. Il fallimento della legislazione sul salario minimo e della imposizione dei sindacati

La misura dei livelli salariali è determinata dall'apprezzamento da parte del consumatore del valore dell'articolo disponibile alla vendita reso possibile dal lavoro dell'operatore. Dato che la stragrande maggioranza dei consumatori è essa stessa composta da stipendiati e salariati, ciò significa che la definizione della retribuzione per il lavoro ed i servizi resi è fatta dallo stesso tipo di persone che ricevono questi stipendi e questi salari. I grandi guadagni delle stelle del cinema e dei campioni della boxe provengono dai saldatori, dagli spazzini e dalle donne delle pulizie che partecipano alle prestazioni ed agli incontri.

Un imprenditore che volesse pagare un lavoratore meno del valore aggiunto al prodotto dal salariato sarebbe fuori dal mercato come conseguenza dalla competizione di altri imprenditori desiderosi di guadagnare. Dall'altro lato, nessun imprenditore può pagare i suoi aiutanti di più rispetto alla cifra a cui i consumatori sono disposti a rimborsarlo comprando il prodotto. Se dovesse pagare salari più alti, incorrerebbe in perdite e sarebbe estromesso dalla cerchia degli imprenditori.

Gli Stati approvando leggi sul salario minimo sopra il livello delle tariffe di mercato limitano il numero di braccia che possono trovare lavoro. Tali governi stanno producendo disoccupazione per una parte

della forza lavoro. Lo stesso è vero per quella che è eufemisticamente chiamata “contrattazione collettiva”.

La sola differenza tra i due metodi riguarda l’apparato che impone il salario minimo. Lo Stato impone i suoi ordini facendo ricorso ai poliziotti ed alle guardie carcerarie. I sindacati fanno il “picchetto”. Loro ed i loro membri e funzionari hanno acquisito il potere ed il diritto di commettere reati contro le persone e la proprietà, di privare gli individui dei mezzi per guadagnare un sostentamento e di commettere molte altre azioni che nessun altro può fare con impunità². Nessuno oggi è in posizione di disobbedire ad un ordine emesso da un sindacato. Ai datori di lavoro non è lasciata alcuna possibilità se non arrendersi ai dettami dei sindacati oppure uscire dagli affari.

Ma i governi ed i sindacati sono impotenti nei confronti della legge economica. La violenza può impedire agli imprenditori di assumere a possibili tariffe di mercato, ma non può costringerli ad impiegare tutti coloro che sono ansiosi di trovare un lavoro. Il risultato dell’intromissione dello Stato e dei sindacati nel livello dei salari non può portare a nient’altro se non ad un incessante incremento del numero di disoccupati.

È precisamente per impedire questo risultato che i sistemi bancari di tutte le nazioni occidentali, sistemi manipolati dallo Stato, stanno ricorrendo all’inflazione. Incrementando la quantità di moneta in circolazione e in tal modo abbassando il potere d’acquisto dell’unità monetaria, essi stanno riducendo le sovradimensionate buste paga ad una dimensione conforme allo stato del mercato. Ciò è oggi chiamata politica della piena occupazione keynesiana. È difatti un metodo per perpetrare mediante un’inflazione continuata i futili tentativi dei governi e dei sindacati di interferire nelle condizioni del mercato del lavoro. Appena l’andamento dell’inflazione ha aggiustato i livelli

²) Cfr. Roscoe POUND, *Legal Immunities of Labor Unions*, American Enterprise Association, Washington D.C. 1957, p. 21.

salariali per evitare una diffusione della disoccupazione, il governo ed i sindacati ricominciano con zelo rinnovato le loro iniziative per aumentare i livelli salariali al di sopra del grado a cui chiunque che cerca occupazione può trovare lavoro.

L'esperienza di questo tempo di *New Deal*, di *Fair Deal*, di *New Frontier* e di *Great Society* conferma la fondamentale tesi dei britannici del Diciannovesimo secolo veramente amanti della libertà politica, cioè che c'è solo un mezzo per migliorare le condizioni materiali di tutti i salariati, ossia aumentare le quote per persona di capitale investito. Questo risultato può solo essere causato dal risparmio addizionale e dall'accumulazione di capitale, mai dai decreti del governo, dalla violenza e dall'intimidazione dei sindacati e dall'inflazione. I nemici del *gold standard* sbagliano anche a questo riguardo.

La conseguenza inevitabile ossia i possedimenti d'oro del governo degli Stati Uniti si restringeranno

In molte parti della terra un crescente numero di persone si rende conto che gli Stati Uniti e la maggior parte delle altre nazioni sono fermamente impegnate in una politica di progressiva inflazione. Essi hanno imparato abbastanza dall'esperienza dei recenti decenni per concludere che per queste politiche inflazionistiche un'oncia d'oro diverrà un giorno più costosa sia della valuta degli Stati Uniti e sia di quella dei propri Paesi. Essi sono preoccupati e vorrebbero evitare di essere vittime di questa conclusione.

Una volta agli americani era proibito possedere monete d'oro e lingotti d'oro [dal 1933 al 1976]. I loro tentativi di proteggere i propri *asset* finanziari consistevano in metodi che i tedeschi nell'inflazione più sensazionale che la storia conosca chiamarono *Flucht in die Sachwerte* (fuga verso valori reali). Stanno investendo in azioni ordinarie e in immobili mentre preferiscono avere debiti pagabili in moneta a corso

legale piuttosto che possedere crediti pagabili con questo stesso tipo di moneta.

Anche nei Paesi in cui le persone sono libere di acquistare oro, non ci sono ancora [all'anno 1965] cospicui acquisti d'oro da parte di individui e di istituzioni finanziariamente potenti. Fino al momento in cui le agenzie francesi iniziarono a comprare oro, i compratori d'oro erano per la gran parte persone con redditi modesti, ansiosi di mantenere alcune monete d'oro come riserva per i giorni cupi. Furono gli acquisti attraverso il mercato dell'oro di Londra da parte di tali persone che ridussero i possessi d'oro degli Stati Uniti.

C'è un solo metodo idoneo per impedire un'ulteriore riduzione della riserva d'oro americana cioè il drastico abbandono della spesa in deficit come anche qualsiasi politica di "moneta facile".

Recensioni e segnalazioni

Recensioni

Beniamino DI MARTINO, *“Conceived in liberty”. La contro-rivoluzione americana del 1776*, Liamar Editions, Principality of Monaco 2016 (p. 207; euro 15).

L’America concepita nella libertà. Dopo aver portato a termine, in rapida successione, un approfondito studio sulla rivoluzione francese, un saggio sulla prima guerra mondiale, un volume sulla dottrina sociale della Chiesa e uno sulla concezione evangelica della povertà e della ricchezza, Beniamino Di Martino ha dato una nuova prova delle sue capacità intellettuali pubblicando, con le edizioni Liamar del Principato di Monaco, *“Conceived in Liberty”. La*

contro-rivoluzione del 1776. Il libro analizza le cause e le ragioni dell’indipendenza americana e svolge un confronto tra la rivoluzione americana e quella francese.

L’America, osserva Di Martino, fin dai suoi primi vagiti ha mostrato delle caratteristiche uniche nella storia.

Nel 1620, dopo un viaggio durissimo durato due mesi sulla nave Mayflower, un centinaio di privati cittadini inglesi di religione puritana sbarcarono nelle coste del Massachusetts e fondarono la colonia di Plymouth, il primo avamposto del massiccio flusso immigratorio che proseguirà nei secoli successivi. Questo viaggio sancì la prima frattura tra il Vecchio e il Nuovo

Mondo. I Padri Pellegrini fuggivano dai mali dell'Europa, dilaniata dalla guerra e dal nascente assolutismo, per creare delle comunità libere, emancipate dagli orientamenti politici che stavano avvelenando il Vecchio Continente.

La salutare trascuratezza. Superati i primi momenti di difficoltà, queste colonie autogovernate prosperarono sempre più felicemente.

Per quanto strano possa apparire alla mentalità attuale, il rapido progresso che le colonie americane conobbero a partire dalla fine del '600 fu dovuto proprio all'assenza dello Stato. La loro fortuna fu quella di essere quasi dimenticate dal potere politico perché, in un'epoca dominata dalle concezioni mercantiliste, le corti europee sembravano interessate solo all'oro e all'argento. Le coste americane dove si erano insediati I coloni non destarono perciò alcun interesse nel governo britannico, che li abbandonò al loro destino.

Sollevati dalle costrizioni statali e dagli appesantimenti tributari, i coloni poterono dedicarsi all'edificazione di ordinamenti naturali locali e alla costruzione del proprio benessere.

Qualcosa di simile alle colonie nordamericane, nota Di Martino, potrebbe essersi verificato nei cantoni elvetici, trascurati dagli appetiti politici dei grandi Stati europei perché privi di ricchezze naturali. Nonostante ciò, la sola libertà di azione economica e il sistema di autogoverno hanno trasformato brulle montagne in prospere comunità.

Un destino ben diverso capitò invece in sorte alle colonie spagnole del Sud America, le cui grandi ricchezze di metalli preziosi si trasformarono in una maledizione per quelle terre e per quelle popolazioni. Non di rado l'abbondanza di risorse naturali porta alla rovina un paese, quando scatena la lotta politica per la loro spartizione anziché il lavoro produttivo, come è capitato alle nazioni africane ricche di materie

prime o al Venezuela ricco di petrolio.

La “salutare trascuratezza” da parte del governo inglese fu dunque la ragione principale della ricchezza delle colonie americane, a conferma di una profonda verità sociologica: la società funziona benissimo da sola grazie ai propri equilibri interni, mentre ogni tentativo di guidarla, governarla o regolarla finisce per distruggere i delicati meccanismi dai quali dipende il suo benessere. Sono molti gli esempi storici di questa legge aurea delle scienze sociali, a partire dall’enorme superiorità dimostrata, sempre e in ogni luogo, dalle società a economia di mercato su quelle a economia pianificata. In Italia è significativa la diversa traiettoria seguita nel dopoguerra dal Nord Est rispetto al Sud. Pur partendo da situazioni simili, nel Veneto trascurato dalla politica si è verificato un impetuoso sviluppo economico; nel Meridione inondato da piani di “politica industriale” e da fiumi di denaro pubblico l’industrializzazione si è arenata.

Anche il sottosviluppo dell’Africa, secondo economisti come Peter Bauer e Dambisa Moyo, si spiega con le eccessive attenzioni e dai troppi “aiuti allo sviluppo” ricevuti dall’Occidente. Dagli anni ’50 ad oggi sono piovuti su questo continente almeno mille miliardi di dollari, provocando i consueti effetti devastanti della spesa pubblica, vera e propria peste delle nazioni: distruzione dell’imprenditorialità e dell’etica del lavoro, corruzione, parassitismo, politicizzazione della vita, ricerca ossessiva di rendite politiche, conflitti tra bande criminali o fazioni politiche per accaparrarsi la manna degli aiuti.

Una nazione nata contro le tasse. Ai coloni americani, invece, non fu accordato nulla. L’unico favore concessogli fu quello di badare a se stessi. Ma questo era esattamente quello che potevano desiderare delle persone che avevano scelto l’esilio e l’avventurosa vita da pionieri pur di sottrarsi all’assolutismo del potere politico europeo. Il “badare

a se stessi” fu dunque l’ideale dei pionieri che nella colonizzazione del West espressero, come ha spiegato lo storico Frederick Jackson Turner, lo spirito autentico della nazione americana. La cosa che rimaneva più impressa ai viaggiatori europei negli Stati Uniti era la capacità degli americani di unirsi per un fine comune senza l’intervento delle istituzioni governative. L’abbattimento dei tronchi, l’erezione della dimora, le opere caritatevoli, il raduno religioso o politico all’aria aperta, l’organizzazione dei campi minerari, i vigilantes, le società degli allevatori di bestiame, i patti tra gentiluomini: l’America faceva, con le libere associazioni e gli accordi privati, senza bisogno di riconoscimenti ufficiali e sanzioni burocratiche, molte cose che nel vecchio Mondo potevano essere fatte solo con l’intervento e la costrizione del governo.

Le tasse erano qualcosa di completamente estraneo a questa mentalità pionieristica incentrata

sull’individualismo e sull’associazione volontaria. Gli americani non esitarono a mettere in gioco le proprie vite in una guerra per l’indipendenza, pur di non dover pagare le tasse al governo inglese. Di Martino lo spiega con parole illuminanti: «Si può davvero dire che la rivolta contro le tasse abbia edificato l’America e così facendo, preservando il Nuovo Mondo, abbia salvaguardato il cammino della civiltà. Come lo statalismo desertifica la società, così ogni resistenza ad esso è seme di progresso e come la tassazione deprime lo sviluppo, così ogni rivolta contro l’oppressione fiscale rigenera le forze degli uomini liberi. Se, quindi, la civiltà è messa in crisi dalla tassazione, la civiltà sopravvive resistendo agli arbitri politici [...] La lotta per l’indipendenza delle colonie americane rappresenta il momento più significativo della resistenza popolare al processo di accrescimento dello Stato. La ribellione contro l’assolutismo del sovrano e del parlamento

britannico non ha solo costruito l'America, ma ha anche dimostrato che è possibile contrastare il grande mito della modernità costruito dallo Stato e dalla sua pretesa di fagocitare la vita dell'uomo» (p. 81-82).

La nascita degli Stati Uniti fu dunque uno dei rari casi della storia in cui l'organizzazione politica non è stata imposta alla popolazione con la violenza e la conquista, ma è stata la popolazione che l'ha creata esercitando i propri diritti di secessione, indipendenza e autogoverno. Per gli autori libertari l'America è stata «la prima società morale della storia» (Ayn Rand) perché «concepita nella libertà» (Murray N. Rothbard) come comunità politica «totalmente alternativa allo Stato moderno» (Luigi M. Bassani).

Due rivoluzioni a confronto. Nella seconda parte del libro l'autore mette a confronto la rivoluzione americana e quella francese, e contesta decisamente l'idea che abbiano avuto una medesima ispirazione ideologica.

Tanto la prima voleva lottare in difesa dei tradizionali diritti di libertà inglesi, quanto la seconda voleva distruggere tutto ciò che era antico per edificare una società completamente nuova. Gli americani chiedevano di tornare all'autogoverno minacciato dal potere statale, mentre i rivoluzionari francesi miravano al suo opposto, cioè a una centralizzazione statalista. Per questa ragione la lotta americana per l'indipendenza non ebbe in realtà un carattere rivoluzionario. Forse è meglio considerarla, malgrado la "radicalità" su cui insiste Rothbard, una controrivoluzione conservatrice.

Anche sul piano economico i coloni americani si ribellarono a tutto quello che i rivoluzionari riuscirono a instaurare in Francia: la statalizzazione della vita economica attraverso l'alta tassazione, gli espropri, il debito pubblico, l'inflazione, il controllo dei prezzi, la guerra di razza. I leader americani, nota Di Martino, erano tutti imprenditori o liberi professionisti che grazie

all'esperienza del lavoro mettevano nelle idee quel realismo e quel buon senso che proviene dalla lezione della vita quotidiana, mentre i leader francesi erano prevalentemente teorici e pensatori. L'indipendenza americana fu una legittima reazione da parte di proprietari espropriati; la rivoluzione francese, al contrario, fu un'azione di filosofi che miravano a una politica di espropri. Questa differenza sostanziale segnò la seconda frattura tra Europa ed America, tra Vecchio e Nuovo Mondo.

La Francia non recupererà mai più quel primato mondiale che aveva prima della rivoluzione, mentre gli Stati Uniti si avviarono a conquistare un ruolo egemonico nel mondo sul piano culturale, economico e tecnologico. È davvero singolare, allora, che gli storici continuino ad attribuire un'importanza fondamentale alla rivoluzione francese, che si risolse in un colossale fallimento caratterizzato dal terrore, dalla guerra e dalla rovina economica,

mentre non diano lo stesso rilievo all'indipendenza americana, che portò a un grandioso successo.

Con il passare del tempo, purtroppo, lo spirito europeo e francese, centralizzatore e statalista, ha finito per prevalere anche in America. Un po' alla volta il governo federale ha esteso le proprie prerogative edificando uno Stato interventista all'interno e imperiale all'esterno, ma in America non mancano le forze che cercano di invertire questo processo e recuperare quell'ispirazione originaria dei Padri Fondatori che, per lungo tempo, ha offerto a milioni di persone in tutto il mondo una speranza di libertà e di riscatto individuale.

Chiunque voglia comprendere quali furono i caratteri profondi dell'esperienza storica americana non deve perdersi, dunque, la lettura del libro di Beniamino Di Martino (che per un caso curioso si chiama come il personaggio interpretato da Mel Gibson nell'epico film sulla guerra

d'indipendenza americana *Il patriota*: Benjamin Martin).

Guglielmo PIOMBINI

Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018 (p. 277; euro 18).

A cento anni dalla fine dell'immensa strage della Guerra Mondiale si affronta un tema triste guardando, e non solo da libertario, il futuro dei propri figli e delle generazioni a venire. È immensamente doloroso guardare il passato che è un passato tragico.

Una strage è sempre inutile perché è perdita di vite umane, ma il papa Benedetto XV, genovese come me, definì la guerra un'«inutile strage». Una strage mostruosa, priva di ogni significato. Ai morti, prima che come storico, penso come individuo. Come persona, penso alla sofferenza di questi giovani,

alcuni giovanissimi, i famosi “ragazzi del ‘99” che vennero sacrificati sull'altare bestiale della volontà degli Stati. Loro, questi giovani, non solo non sapevano perché morivano, ma non sapevano neanche dove morivano. Non avevano, certo, cognizione di geografia. Una tragedia immane!

In parallelo al libro di Di Martino è uscito un testo che raccoglie le poesie popolari dei soldati della brigata Sassari, giovani della Sardegna che si domandano perché sono stati inviati a combattere per terre che essi non conoscevano e con una lingua che essi non conoscevano. Essa sanno che la Sardegna, sino ad allora disprezzata, diventa improvvisamente importante perché fornisce “carne da cannone” sul Carso.

Nessun rispetto merita la celebrazione della fine della guerra (4 novembre), guerra che in realtà terminò una settimana dopo (11 novembre); guerra che, tecnicamente, fu una guerra di aggressione. Se c'è una possibilità

di “guerra giusta”, questa può aver riguardato gli Imperi Centrali che sono stati aggrediti. Oltretutto la celebrazione della fine della guerra non dovrebbe coincidere con il 4 novembre, ma con l’11: vi fu ancora una settimana di guerra in cui è coinvolta l’Italia.

Sono stato colpito dalle celebrazioni della vittoria, la vittoria del 1918. Ma quale vittoria? Se studiamo la storia fuori dalle lenti ideologiche — è ciò che Di Martino, in questo bellissimo libro, ha fatto con consueto coraggio, con il coraggio che lo contraddistingue —, vediamo che siamo davanti ad una vera catastrofe della civiltà. C’è un’immane distruzione innanzitutto — che si sia cristiani, che si sia laici ed anche atei — la persona umana è violata in una maniera che non ha precedenti nella storia recente. Non ha precedenti perché se consideriamo solamente il bilancio della cosiddetta “Nazione vincitrice”, l’Italia, sono seicentomila i morti accertati, due milioni i feriti di cui molti gravi,

molti ridotti nello stato di “torso umano” dalle macchine diaboliche che lo Stato ha sottratto all’uso pacifico

Gli storpi erano molto ambiti dai circhi. Gli esseri deformati, ma umani, esposti come spettacolo. Sono i *Freaks* del regista americano Tod Browning. Ecco, questo è l’orrore della guerra. Come persona sento disgusto quando vedo manifesti sulla vittoria. La vittoria? La vittoria del male! La vittoria che porterà, in poco tempo, all’ascesa del fascismo e del nazionalsocialismo. Questa retorica che ricorda i morti quando politicamente fa piacere. È difficile parlare di vittoria: furono tutti perdenti (a parte qualche élite industriale).

Città distrutte, famiglie distrutte: una vera catastrofe. Sono gli Stati che utilizzano gli uomini, letteralmente, come carne da cannone. In un modo che non ha precedenti nella storia recente. Pensiamo che quando la guerra franco-prussiana si conclude con la pace di Francoforte (quella che

consente allo Stato italiano — già nato male — di conquistare Roma mandando i bersaglieri a Porta Pia), la guerra considerata devastante con uso di mitragliatrici e altri strumenti davvero anti-umani era costata trecento mila morti. Una strage paragonabile ancora voluta da uno Stato centralistico che fu la guerra civile americana dove per la prima volta vennero utilizzati i fucili a ripetizione.

E pensare che nella sola battaglia della Somme, in Picardia, in Francia, in quindici giorni caddero lo stesso numero dei morti dell'intera guerra franco-prussiana. Alla fine, per conquistare pochi metri di trincea, saranno più di un milione i morti nell'arco di pochi mesi.

Il libro di Di Martino mostra ampiamente che c'è una premessa ideologica nel declino del pensiero liberale. C'è un inno allo Stato nazionale; Stato e Nazione diventano, erroneamente, quasi sinonimi.

Ci sono tanti errori dietro la Prima Guerra Mondiale;

innanzitutto l'eclissi del pensiero liberale. L'opera *Der Staat* di Franz Oppenheimer esce nel 1907 non è stata mai tradotta in italiano. Oppenheimer ci dice che lo Stato non è altro che una banda di delinquenti che si rivestono — progressivamente dal '400 e '500 — di contenuti mistici e soggiogano le popolazioni.

L'ultimo grande misticismo è quello della Nazione. Sulla base della mistica della Nazione italiana vengono “liberate” popolazioni che avevano ben poca intenzione di essere “liberate”.

Il libro tratta della tragedia del liberalismo. Nonostante il gran fiorire del pensiero liberale, nell'Ottocento questo pensiero fu decisamente minoritario. È un pensiero che in realtà continua a produrre opere importanti. Nasce la Scuola Austriaca su cui Di Martino ritorna moltissimo. Naturalmente la Scuola Austriaca fu assolutamente avversaria della guerra. E del nazionalismo. Il libro spiega in modo veramente profondo il concetto di patria diversamente da quella inventata

dallo Stato. La paria è il legame con la terra, con le tradizioni, il legame con il “vecchio sistema” che la Nazione (lo Stato) dissolve completamente.

C'erano anche dei liberali che si domandavo del perché della guerra. I liberali si trovano in un estremo imbarazzo. Pensiamo al giovane Luigi Einaudi che, preso dalla *realpolitik*, diceva che la guerra, comunque, aveva almeno recuperato i territori di Trieste e Trento all'Italia. La Quarta Guerra d'Indipendenza per conquistare all'Italia terre che contavano quattrocentomila abitanti, per “liberare” quattrocentomila persone (più della metà a Trieste) si sacrificarono seicentomila soldati (e più di due milioni di feriti).

C'era un impero, quello Austro-ungarico, che era in crisi, ma che ancora garantiva una bellissima convivenza multietnica. Trieste era una città bellissima, nel 1914 contava duecentocinquatamila abitanti; la seconda città austriaca dopo Vienna, la terza città dell'Impero

dopo Praga e prima Budapest. Ma Trieste, diventata italiana, inizia a declinare. Trieste era florida nel commercio; una città multiculturale in cui si parlavano numerose lingue. Trieste era una città vivissima il cui porto nel 1719, da Carlo VI d'Asburgo, era stato stabilito come “porto franco”; un'intuizione cancellata dalla italianizzazione della città. La Prima Guerra Mondiale portò una sorte tragica per Trieste, una sorte che ancora non è finita. Era una città che commerciava liberamente in concorrenza con Venezia. Dal 1719 alla Prima Guerra Mondiale, Trieste prospera. Prospera anche culturalmente in maniera notevole. Ci sono tantissime figure che scrivono in tedesco, ma vivono a Trieste. C'era senz'altro una politica di nazionalizzazione in senso tedesco. L'idea di Trieste italiana circolava già nell'Ottocento, idea e parzialmente tollerata dalle autorità. Silvio Benco, personaggio interessante, è un campione dell'italianità.

L'italianità di Trieste è stata poi rivendicata dal fascismo, ma la situazione prima dello scoppio della guerra era florida e questo è riconosciuto anche oggi. Dagli anni della guerra Trieste si spopola, il porto va in crisi, il traffico viene bloccato e con la crisi dei commerci la città non si riprenderà più.

Benco scrive degli ultimi anni del governo austriaco a Trieste e, anche se patriota dell'italianità, del governo austriaco dà un quadro equilibrato. Anche un padovano come Nievo quando scrive le sue *Confessioni di un italiano* racconta proprio la storia friulana e la fine della Serenissima.

Anche la stampa era molto viva a Trieste; ad esempio il «Piccolo». C'era un certa tolleranza e l'Impero, per quanto in crisi, garantiva una libertà che poi non ci sarà più. Si scriveva (e si scrive) in lingua (non in dialetto) friulano. Questo è importante perché gli storici catalani scrivono in catalano, gli storici sardi scrivono

in sardo, ecc. Bisogna dare la giusta nobiltà alla lingua friulana.

La guerra fu una guerra di aggressione e una guerra di violazione di un trattato (la Triplice Alleanza). Ogni retorica è falsa; è un giocare sui morti, molti giovanissimi: la classe del '99, ricordati e dimenticati a seconda di come interessa alle forze politiche del momento. La retorica parla di Quarta Guerra d'Indipendenza.

Alcuni videro bene la italianizzazione di Trieste — penso a Silvio Benco —, ma quella che verrà sarà l'Italia della centralizzazione mediante la figura del prefetto, rappresentante del governo e dello Stato centrale.

Il libro di Di Martino ha il grande coraggio di dire le cose come stanno. Ad iniziare dai morti e dai giovanissimi chiamati alle armi (la “classe del ‘99”). Si rabbrivisce quando si vedono, nelle chiese del Veneto, del Friuli, i nomi dei caduti senza mai le date; senza mai la data di nascita e di morte. Odio la retorica linguistica del “caduto”. Sono

caduti, ma non si sono più rialzati. Senza contare le centinaia, se non migliaia di fucilati dai Carabinieri.

Anche la sinistra si è coinvolta nella retorica della vittoria del 1918. Ma non c'è nulla della guerra che si salvi. Per fortuna alcuni storici, ed anche giornalisti, se ne rendono conto. Gli intellettuali, invece, si inebriavano del sangue scrivendo — D'Annunzio prima di tutti — «che bello morire», ma morire andavano, poi, dei poveretti. I circoli intellettuali diffusi in tutta Italia — come i circoli vociani («La Voce» di Firenze) — hanno utilizzato ogni forma di retorica possibile. La retorica della guerra, non solo della Prima Guerra Mondiale, va demolita. Certamente vi furono molti volontari; c'erano gli intellettuali che cercavano la bella morte, la morte in battaglia. D'Annunzio dichiarava “beati” coloro che sarebbero morti in guerra (Di Martino lo cita) con questa forma di laicizzazione violenta dell'evangelico discorso della

montagna di Gesù. D'Annunzio diceva che i soldati saranno i nuovi “cristi” che si immoleranno per la Patria. Ma nelle trincee, scoprivano che non c'era nessuna “bella morte”; non c'era il duello con il fante tedesco; si moriva sventrati dalle baionette. Si leggeva D'Annunzio, Nietzsche e si pensava al superuomo (*Übermensch*).

Un altro aspetto del libro di Di Martino è l'analisi del comportamento della predominante *inteligencja* italiana ed europea schierata a favore della guerra. Anche in Italia abbiamo una schiera di intellettuali per la guerra.

Nietzsche muore nel 1900, ma la sua eredità è lunghissima e fornisce la figura dell'eroe che Sombart contrapporrà alla figura del mercante. L'eroe è una figura dello Stato, una figura che lavora per lo Stato, è il contrario del mercante che ha bisogno della libera economia e, perciò, considerato portatore di egoismi particolari. Quindi, l'“eroe”

distrugge il mercato, come la guerra distrugge il mercato.

Come mostra il libro — ed io ne sono convinto da decenni — la Prima Guerra Mondiale è il trionfo della secolarizzazione; è il trionfo della secolarizzazione perché i concetti di religiosi vengono del tutto secolarizzati. Il Dio a cui ci si immola è lo Stato sotto la maschera della patria e della nazione. Anche l'aspetto religioso è, quindi, interessante perché si parla di "redenzione" e si usa un termine religioso (anche se di origine giuridica). Ma di religioso vi era poco anche perché sul fronte orientale le truppe italiane che smobilitavano distruggevano e incendiavano chiese e canoniche. La vera sostenitrice del cattolicesimo rimaneva la Casa d'Austria.

Occorre essere abbastanza imparziali nei confronti degli Imperi Centrali; ebbero le loro responsabilità. Anche essi credettero nella bontà della guerra e anche in essi, nati con un sistema federale, ci fu una politica di progressiva statalizzazione.

Anche gli Imperi, che andavano dissolvendosi, si stavano sempre più comportando come Stati. È la lunga metamorfosi del *Reich* asburgico: prima il Sacro Romano Impero, poi, dal 1806, Impero d'Austria e dal 1867 Duplice Monarchia Austro-ungarica. Un impero con politiche illuminate anche se si stava centralizzando e germanizzando, ma c'era ampio spazio per tante minoranze.

La Grande Guerra è stata davvero *una catastrofe della civiltà*. Occorre domandarsi perché questo è accaduto. Perché gli Stati diventavano sempre più avidi. C'era sempre più un corto circuito assolutamente mostruoso tra capitalismo e economia di Stato perché molti imprenditori avevano grossi interessi nelle commesse belliche. Ma questo non è un capitalismo vero, un capitalismo sano. È un capitalismo abominevole che si base sulle commesse di Stato. Il capitalismo vero è quello che fiorisce in tempo di pace.

Fu anche una catastrofe ambientalistica. A volte sento storici dire che la guerra consentì agli italiani di conoscere la bellezza delle montagne. Servono seicentomila morti per scoprire quanto è bella Selva di Val Gardena? Montagne bacciate dal sangue!

Poi c'è la posizione ambigua della Chiesa — questo Di Martino lo sa bene — nonostante un papa genovese, Benedetto XV fosse contro questa guerra. Fu una vera e propria distruzione da cui l'Europa, quando si riprese, fu vicina alla Seconda Guerra Mondiale. Furono creati Stati-fantoccio che hanno oppresso i loro abitanti. Per non parlare dell'immenso risentimento dei tedeschi verso i francesi, tanto è vero che Hitler fa firmare ai francesi l'armistizio nello stesso vagone in cui era stata firmata la resa del *Reich* nel 1919.

Una pace nerissima, senza alcun eroismo che possa essere ricordato. E la crisi che peggiorerà dopo il 1918, dopo la pace di Versailles con rivendicazioni di

cui si approprierà anche Mussolini.

C'è la retorica del 24 maggio e c'è il modo con cui quella data sarà ricordata dai tedeschi con l'immagine del un duplice tradimento (oltre il primo, anche quello dell'8 settembre 1943).

Poi c'è l'intervento americano che rinfocolò la guerra che — come molti storici ritengono — si sarebbe spenta di per sé. Wilson in realtà porterà avanti questa pestifera presenza americana nel mondo, un statalismo redentista compiuto, poi, nella Seconda Guerra Mondiale.

Vengono distrutti i sistemi dell'antico regime, viene impiantato un sistema centralistico. Un esempio è quello offerto dall'America, come sostenuto da Di Martino in uno dei capitoli. Gli USA agiscono per la prima volta in maniera imperialistica, intervenendo in una guerra che si sarebbe esaurita e che con l'intervento americano viene rilanciata ampiamente.

Wilson fu un uomo di immensa contraddizione in materia di

autodeterminazione dei popoli e di quella politica interventista che segnò l'imperialismo americano. Questo può essere fatto risalire alla guerra contro la Spagna del 1898, ma quella fu una guerra limitata benché portò alla fine dell'impero spagnolo.

La guerra mondiale fu una catastrofe sotto ogni punto di vista. Intanto ne preparò un'altra; infatti gli storici sono sempre più convinti nell'affermare che il periodo che va dal 1914 a Yalta è un periodo di costante guerra. Quando non c'è guerra, ci sono dittature che annientano la resistenza.

Un grande immenso effetto è la creazione del primo Stato comunista: la Russia di Lenin, formalmente federale.

Lo Stato utilizza tutti gli strumenti oppressivi, anche di fiscalità che noi in Italia conosciamo molto bene. Lo Stato aumenta la fiscalità per finanziare la guerra. Nazioni impoverite dalla volontà guerrafondaia, caratteristica dell'Italia dal 1861 in poi. Compresa l'idea folle di

costituire le colonie. La Libia nel 1911 diventa italiana dopo anni di impiego massiccio di truppe per sterminare la resistenza libica o meglio dei tre territori (l'Italia inventa la Libia). Con spiegazioni mirabolanti dati all'opinione pubblica per far credere che esistevano piantagioni di datteri grandi quanto l'intera pianura padana. Tutte fandonie per giustificare la strage libica. Per non parlare poi di tutti i tentativi nel Corno d'Africa poi perfezionati da Mussolini.

La crisi economica in cui si trova l'Europa nel 1919 è immensa. La guerra porta devastazione, inflazione. Pensiamo alla situazione di Weimar. Una situazione paragonabile al Venezuela del 2019. In Germania la moneta a sera valeva dieci volte meno che al mattino. È la Germania che si prepara ad essere terreno fertile per il nazionalsocialismo.

La guerra è davvero, come dice il libro di Di Martino, qualcosa che sconvolge la civiltà. Spengler parla di tramonto dell'Occidente.

È una estrema “guerra civile” (Nolte è riportato nel libro) che parte dalla Prima Guerra Mondiale che ha già tutti gli elementi della Seconda.

Perché le piaghe aperte dalla Prima Guerra Mondiale rimangono ancora. E questo è interessante.

Il libro tratta — e questo lo rende molto importante — l’economia di guerra che non porta alcun avanzamento; nessuna distruzione porta avanzamenti. Sembra una banalità, ma ricordiamoci che ci sono fior di economisti che si augurano ciò per rilanciare l’economia. Così non è vero che la guerra accelera la tecnologia. Piuttosto la tecnologia di guerra ha portato decine di milioni di morti. E l’Europa fu prostrata anche dall’epidemia influenzale. Si dice: se non ci fosse stata la guerra, probabilmente, molte imprese non si sarebbero sviluppate. Ovviamente questo è possibile se c’è lo Stato che richiede forniture. Ma poi c’è la tassazione che aumenta moltissimo. Ci fu un

aumento di tassazione durante il periodo di Luigi XIV, durante il periodo di Napoleone: è l’azione di distorsione operata dallo Stato nell’economia. Una distorsione immensa nella Prima Guerra Mondiale!

Lo Stato nullifica l’individuo. L’uomo in guerra diviene “carne da cannone”. Nel caso italiano su una popolazione di quaranta milioni di abitanti, i morti e feriti raggiunsero una percentuale del dieci per cento (che saliva al venti per cento della popolazione maschile).

Senza contare i falsi discorsi sulla guerra che avrebbe finalmente responsabilizzato le donne e dato loro un ruolo sociale. Ve lo immaginate queste donne abbandonate dai mariti che diventavano vedove o che si vedevano mariti tornare a casa invalidi o dementi — gli “scemi di guerra”, uomini la cui mente era stata distrutta dalla vita in trincea? Stupidaggini di cui sono responsabili gli storici.

È possibile scrivere una storia da punto di vista liberale e il testo

di Di Martino lo dimostra ampiamente. Siamo, purtroppo, abituati ad una visione storiografica di carattere storicista o marxista.

Esistono studi contro-fattuali; sappiamo — e lo si insegna anche ai bambini — che la storia non si fa con i “se”, ma se non ci fosse stata la guerra, non ci sarebbe stata questa distruzione. Molto probabilmente senza la guerra l’Europa avrebbe mantenuto una situazione di centralità. Purtroppo, però, per una serie di circostanze, questa guerra scoppiò.

Tutto questo nel libro di Di Martino è ampiamente discusso nei sette capitoli che danno un quadro della situazione sinistra dell’Europa e dell’America.

Nei sette capitoli del libro c’è una decostruzione di tutte le ideologie a favore della guerra dal punto di vista liberale, cioè dal punto di vista della protezione dell’individuo. Ciò non deriva solo dal fatto che Di Martino sia sacerdote; ma vale anche dal

punto di vista laico, *etsi Deus non daretur*.

Per fortuna la storia non è scritta solo dalle cattedre universitarie; è scritta anche da tanti appassionati, giornalisti, bibliotecari. Però la funzione dello storico è quella di illuminare anche gli aspetti più dolorosi. Non siamo medici che nascondono la malattia al malato. In questo caso, la malattia è il tempo.

Paolo Luca BERNARDINI

Daron ACEMOGLU - James A. ROBINSON, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di potenza, prosperità e povertà*, Il Saggiatore, Milano 2013 (*Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, 2012), p. 427; e. 22.

Il libro di Daron Acemoglu e James Robinson, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di potenza, prosperità e povertà*, non è altro che audace. È il risultato di quindici anni di studio grazie al

quale gli autori coprono una vasta estensione di esempi (sia del passato sia del presente) di Paesi che si sono evoluti verso una prosperità sorprendente e altri che sono regrediti in una povertà che non trova soluzione. Gli autori presentano una teoria semplice che spiega perché alcune nazioni falliscono e perché altre prosperano. Attraverso processi lunghi e contingenti, nell'arco di secoli, nazioni prospere hanno sviluppato istituzioni politiche inclusive che permettevano una larga partecipazione a gruppi e a interessi. Sotto l'aspetto economico, queste nazioni hanno sviluppato istituzioni con possibilità per una "*creative destruction*", cioè lo sviluppo di nuove tecnologie attraverso novità che portano all'estinzione di processi e tecnologie obsolete. I Paesi che non sono prosperi hanno sviluppato politiche "estrattive" ("*extractive*") con istituzioni economiche che non permettono una "*creative destruction*" allo scopo di preservare potere e privilegi di

una ristretta ed elitaria *ruling class* che sfrutta il resto della popolazione. Ovviamente queste non sono categorie binarie poiché ci sono nazioni che hanno rapporti variabili di istituzioni inclusive ed "estrattive"; ma questa è l'essenza della teoria di Acemoglu e Robinson.

I nostri affermano che la centralizzazione politica è un fattore chiave nella creazione di una situazione in cui la crescita possa avvenire. Senza centralizzazione, i gruppi tendono a scontrarsi e ogni gruppo impedisce agli altri di divenire troppo potente. Viene in mente la vecchia metafora dei granchi che sono incapaci di uscire dal secchio perché appena uno di essi inizia a salire gli altri lo tirano giù. Acemoglu e Robinson riconoscono che la centralizzazione politica frequentemente produce istituzioni "estrattive" ove un gruppo riesce a dominare gli altri, il che può condurre a una forma di assolutismo, ma senza il monopolio statale della violenza

derivante dalla centralizzazione politica, «lo Stato non può giocare il suo ruolo quale tutore della legge e dell'ordine». Senza un esteso ordine sociale, i contratti e i diritti di proprietà non possono essere applicati e perciò le istituzioni pluralistiche e inclusive che favoriscono la “*creative destruction*” e l'innovazione non possono emergere. Senza innovazione e diritti di proprietà, non ci sono le basi per incentivare in modo genuino una creativa crescita economica.

I nostri autori seguono profonde radici storiche per spiegare molte situazioni contemporanee. Per esempio, essi analizzano le costanti lotte contro la povertà di tutta l'America Latina — dal confine tra gli USA e il Messico sino alla Tierra del Fuego — radicate nelle fortemente “estrattive” e repressive istituzioni coloniali costituite dai *conquistadores* spagnoli. Alcune nazioni hanno fatto alcuni progressi in direzione di istituzioni più inclusive — come Brasile e Cile — e, di

conseguenza, hanno prosperato. Altre nazioni rimangono in una degradante povertà e le istituzioni “estrattive” sono a vantaggio di una piccola elite. Gli autori hanno citato uno studio in cui si conclude che in Guatemala un nucleo di solo 22 famiglie, collegate con altre 26 appena al di fuori di quel nucleo, ha controllato il potere sin dal 1531; nelle elezioni del 1993, il presidente, il ministro delle finanze e il ministro dello sviluppo erano tutti discendenti dei *conquistadores*.

In tutti i loro esempi, gli autori continuamente sottolineano la natura contingente della deriva istituzionale in una direzione o nell'altra; non c'è alcuna ragione perché le istituzioni politiche diventino pluralistiche né c'è una naturale tendenza verso la centralizzazione politica. Sebbene le istituzioni storiche e le influenze storiche possono rimanere fortemente influenti, nemmeno i risultati sono storicamente determinati. Acemoglu e Robinson sostengono che la deriva istituzionale dentro

un determinato paese è significativamente influenzata da coincidenti situazioni esterne che possono rafforzare o invertire la deriva. Curiosamente, essi sostengono che in Inghilterra e in Europa occidentale la Peste nera della metà del XIV secolo distrusse la società feudale in modo tale da aprire la strada allo sviluppo di istituzioni più liberali; in Europa orientale, essa ebbe esattamente l'effetto opposto causando un rafforzamento delle istituzioni "estrattive". In un altro caso, proprio mentre l'Inghilterra stava sviluppando istituzioni più inclusive dopo la cruciale Glorious Revolution del 1688, il commercio con le Americhe stava aprendo occasioni per nuove persone di entrare nel commercio e di sviluppare ricchezza, allargando la base delle classi medie che partecipavano alla politica e all'economia; il risultato fu un processo che rafforzò il circolo virtuoso di cambiamenti istituzionali che si era già sviluppato in Inghilterra. Se le circostanze fossero state

differenti in ciascuno di questi casi, i risultati sarebbero potuti essere molto diversi.

Mentre leggevo il libro, mi sono formato un altro modo di intendere sia i dati sia le argomentazioni di Acemoglu e Robinson. Quel che emergeva in me era l'idea che Stati e governi "estrattivi" sono la norma, sia nel passato sia nel presente. Ciò che Acemoglu e Robinson documentano non è solo il processo palesemente contingente della formazione delle istituzioni inclusive e pluralistiche, ma rimane il fatto che queste sono l'eccezione. Il fatto che gran parte del mondo occidentale nel nostro tempo sia dominato da istituzioni relativamente inclusive di America, Australia, Regno Unito, Europa occidentale e Scandinavia distorce la realtà della natura dello Stato moderno. Né questi Paesi sono stati sempre politicamente inclusivi come lo sono al momento. Nella ricostruzione di Acemoglu e Robinson l'America Latina si presenta molto contrastante; anche dove vi sono

alcune inclusività, le estrattive istituzioni coloniali spagnole rimangono presenti. Io dubito dell'inclusività della gran parte dell'Europa più di quanto facciano Acemoglu e Robinson. Essi includono la Francia tra gli Stati che sostengono le istituzioni inclusive, pur riconoscendo che l'esportazione da parte della Francia del suo modello repubblicano in gran parte del resto d'Europa fu estremamente violento e sanguinario. Capisco certamente la prospettiva degli autori in relazione a molti Stati repressivi nel mondo, ma il massiccio apparato burocratico della Francia e di simili Welfare State europei è una particolare forma di istituzione estrattiva. Ad esempio, l'attuale pressione fiscale nominale in Italia è oltre il 60% e le azioni di controllo della polizia fiscale sono frequenti. Le cronache riportano di chi disperato per i debiti o per la disoccupazione si suicida, a volte con la famiglia; questi non sono eventi quotidiani, ma neanche rari. Da una prospettiva diversa, la

natura estrattiva dello Stato burocratico in alcune sue forme latino-americane è evidente in *The Mystery of Capital* di Hernando de Soto.

Mettendo da parte la mitologia dello Stato, lo Stato non è un'istituzione benefica; come Acemoglu e Robinson documentano, esso è, nella migliore delle ipotesi, un equilibrio precario di poteri contrapposti, o, nella peggiore, una tirannia omicida. Perdere di vista la fragile contingenza dei sistemi inclusivi e pluralistici, arrivando a fidarsi di ogni forma di Stato come una grande e durevole speranza dell'umanità, significa cadere in un mito nato dalla propria ristretta esperienza contemporanea all'interno della comodità di una delle nazioni in cui le istituzioni inclusive sono presenti – almeno al momento. Io vivo in America che è uno di questi Paesi, ma quando il Patriot Act venne varato dopo l'11 settembre, pensai subito che eravamo entrati legalmente in uno Stato di polizia, sebbene — salvo

la possibilità di crisi estreme — potrebbero volerci decenni perché si impianti pienamente. La militarizzazione della polizia dopo l'11 settembre si è chiaramente manifestato nella caccia agli attentatori della maratona di Boston e, di nuovo, contro le rivolte a Ferguson, in Missouri. Boston e Ferguson non sono città eccezionali; ciò che abbiamo intravisto in quei due momenti è la prova di un crescendo, silenzioso, massiccio e invisibile, di forze nazionali paramilitari che potrebbero emerge in scala molto più ampia in poco tempo sia contro il terrorismo internazionale sia contro la violenza nella nazione.

Resta da vedere come si sviluppi questa forza e come venga usata. Tocqueville scrisse che «i governi democratici possono diventare violenti e perfino crudeli in alcuni periodi di estrema effervescenza o di grande pericolo: ma queste crisi saranno rare e brevi» (*La democrazia in America*, vol. II, parte IV, cap. 6, *Che tipo di dispotismo le nazioni*

democratiche devono temere). Se ciò avverrà o no dipenderà dall'incrocio di decisioni politiche, dalla risposta popolare e da circostanze imprevedute; quel futuro è tanto contingente quanto fu il passato, e forse più complesso. Il sesto capitolo della parte IV de *La democrazia in America* sulla centralizzazione dei poteri e sul “despotismo dolce” può aiutare a capire la deriva a cui stiamo già assistendo.

N. Michael BRENNEN

Raymond BOUDON, *Tocqueville oggi*, prefazione di Enzo Di Nuoscio, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007 (p. 189, euro 22).

Ormai oltre dieci anni fa, nel mese di aprile del 2013, all'età di 79 anni moriva Raymond Boudon, tra le figure più interessanti nel panorama dell'odierna sociologia. Accademico alla Sorbona sin dal 1967, Boudon è stato allievo di

Raymond Aron e, sotto la sua guida, si sono formati numerosi studiosi tra i quali i nostri Carlo Lottieri e Enzo Di Nuoscio. A un decennio dalla scomparsa, quindi, ricordiamo uno dei rari sociologi di orientamento liberale aprendo un suo interessante volume su Tocqueville — *Tocqueville aujourd'hui* —, scritto nel 2005 e pubblicato in italiano un paio di anni dopo con una prefazione dello stesso Di Nuoscio.

Se in ogni pagina traspare l'ammirazione di Boudon per Tocqueville, questa simpatia non sembra pregiudicare la correttezza delle considerazioni esposte. Si tratta di una simpatia tanto marcata quanto motivata e che — negli intendimenti del sociologo francese — spinge Boudon a unire Tocqueville a Max Weber ed Èmile Durkheim in una (supposta) comune epistemologia individualista. Tuttavia, se Weber e Durkheim sono abbondantemente richiamati, è sembrato strano veder apparire il nome di Herbert Spencer solo un paio di volte.

Su Alexis de Tocqueville molto si è scritto e molto si continua a scrivere. D'altra parte, tutto questo interesse per l'autore di classici come *De la démocratie en Amérique* e *L'Ancien régime et la Révolution* è più che giustificato. L'interesse per la figura e l'opera del visconte normanno non si è mai attenuato sebbene Tocqueville debba sempre scontare la diffidenza di coloro ai quali (non pochi) è invisibile a causa del suo liberalismo, del suo anti-giacobinismo e del suo anti-socialismo. Questo motivo porta Boudon a ritenere che Tocqueville non sia ancora sufficientemente «apprezzato per il suo giusto valore».

Nonostante la diffidenza e i pregiudizi, l'attenzione a Tocqueville persiste a causa dell'attualità di tante sue considerazioni. Quest'attualità — che Boudon marca come “eterna giovinezza” dello scrittore normanno — pare mettere Tocqueville su un piano diverso e più alto rispetto ai pur influenti suoi coevi (Guizot, Quinet,

Comte, Littré) dando al visconte una caratteristica che gli altri non possiedono e che è ravvisabile, per Boudon, nel percepire Tocqueville come nostro contemporaneo. Sarà, probabilmente, questo il motivo della scelta del titolo del testo (*Tocqueville oggi — Tocqueville aujourd'hui*) che sembra, lapidariamente, concentrare l'attenzione su una perdurante contemporaneità del visconte normanno. Vi è, d'altronde, da ritenere che il testo di Boudon, in fondo, nasca esattamente dall'interrogativo circa tale attualità: si domanda, infatti, il sociologo: «da dove viene l'eterna giovinezza di Tocqueville?».

Prima di ascoltare Boudon e la risposta che il sociologo si dà, vorrei offrire una dimostrazione dell'attualità dello scrittore normanno. Probabilmente ve ne sarebbero tante, ma quella a cui penso mi è particolarmente cara.

Quando nel secondo dopoguerra, Friedrich von Hayek riunì i maggiori pensatori liberali lanciando il suo appello per

salvare i valori della civiltà che sentiva in pericolo, propose che la nascente associazione che avrebbe dovuto perpetuare quella prima esperienza di studio, di confronto e di collaborazione si intitolasse Acton-Tocqueville Society. È noto che le obiezioni di Frank Knight indussero a scegliere per la nuova *Society* una denominazione che semplicemente ricordasse il luogo di quel primo memorabile raduno (da qui: Mont Pèlerin Society). Ma è quanto mai significativo che Hayek avesse pensato a riassumere l'importante progetto liberale all'insegna dei nomi di Acton e di Tocqueville.

Torniamo, però, alla domanda da cui muove le mosse il lavoro di Boudon. Occorre subito far presente che il testo del discepolo di Aron è un saggio non facile a causa del particolare taglio che è ad esso proprio: la prospettiva sociologica e metodologica, angolazioni che non rappresentano esattamente quelle che più immediatamente possano coinvolgere un lettore ad

interessarsi di Alexis de Tocqueville.

Anche indipendentemente da ciò che risulta congeniale a chi scrive, le pagine dell'opera del visconte che più possono affascinare il lettore non sono commentate nel testo di Boudon che, per comprensibile scelta, tiene fuori dalla propria analisi il Tocqueville politologo. Precisazione doverosa per poter meglio apprezzare il lavoro del sociologo Boudon, ma anche per poter avvisare chi, come il sottoscritto, sarebbe attratto dalle più dirette e penetranti analisi sullo Stato o sul socialismo o sulla Rivoluzione e che deve, invece, mettere in conto di non poter trovare in questo libro.

Tanto per fare un esempio, penso ad affermazioni di questo calibro: «poiché il governo ha così preso il posto della Provvidenza, è ben naturale che ognuno lo invochi nelle sue personali necessità. È pertanto, sterminato il numero delle istanze che, sempre richiamandosi all'interesse pubblico, non riguardano in realtà

che piccoli interessi privati». E, dato che si faceva cenno anche a Lord Acton, mi si permetta di abbinare alla precedente citazione di Tocqueville un'altra, non meno sapida, di Acton: «gli uomini non possono essere resi buoni dallo Stato, ma possono ben essere resi malvagi da esso. La moralità dipende dalla libertà».

Ecco, questo approccio diretto ed efficace, tanto brillante quanto incisivo, non trova spazio nel testo di Boudon che, invece, merita di essere qualificato come un contributo specialistico, un contributo che non poteva mancare, ma che, certamente, non può costituire la prima lettura per chi voglia avvicinarsi al pensiero del visconte.

Non è, tuttavia, difficile comprendere la risposta che Boudon si dà alla domanda posta già nelle battute iniziali. Boudon è un sociologo e la prospettiva particolare nella quale si pone è quella della dimensione sociologica, metodologica ed epistemologica. Tutto ciò trova compendio nel modo con cui

Boudon riassume il motivo dell'attualità di Tocqueville (la sua "eterna giovinezza"): «Tocqueville ha elaborato un modo nuovo di analizzare i fenomeni sociali». È ciò che potrà essere definita la "*nouvelle science politique*".

Proviamo ad andare per ordine e partiamo dalla sociologia. Boudon (dicevamo già) è stato allievo di Raymond Aron a cui viene riconosciuto, tra gli altri meriti, quello di aver accreditato Tocqueville come sociologo dandogli piena cittadinanza nel campo delle scienze sociologiche. Infatti, accanto a Montesquieu, Comte, Marx, Durkheim, Pareto, Weber, anche Tocqueville, a partire da quel momento (Aron scrisse *Main Currents in Sociological Thought* nel 1965), venne annoverato tra i padri della sociologia. Con Aron, maestro di Boudon, si è instaurato, quindi, il collegamento tra Tocqueville e la sociologia.

In questa prospettiva particolare (quella di considerare la dimensione sociologica in

Tocqueville) si snodano le riflessioni di Boudon. Non essendo in grado di stabilire se e in che misura tale prospettiva possa e debba essere considerata nell'opera del visconte normanno, mi sono limitato a recepire questo portato in un personale e soggiacente intento, teso ad integrare queste istanze con quelle più "immediate" e consuete che vedono in Tocqueville un imprescindibile pensatore liberale dell'Ottocento.

Per Boudon, Tocqueville, pur non avendo mai utilizzato il termine "sociologia", non può non essere considerato innanzitutto e prevalentemente un sociologo. A dare sostegno a questa attestazione è il modo con cui Tocqueville affronta le tematiche storiche.

Nella prima riga de *L'Ancien régime et la Révolution*, l'opera più storica tra tutte quelle scritte da Tocqueville, il visconte dichiarava che quello non era un testo di storia: «questo libro non è una storia della Rivoluzione, storia che è stata scritta con troppo

splendore perch'io pensi a rifarla: è soltanto uno studio sulla Rivoluzione». Boudon insiste: così come Tocqueville non va considerato uno storico, ma innanzitutto un sociologo, analogamente, e nonostante l'eleganza del suo stile letterario, va letto in qualità di scienziato e non di saggista.

Per Boudon, il visconte non solo va considerato un sociologo in senso pieno, ma, essendosi «reso conto dell'esistenza di un altro modo di analizzare i fenomeni sociali e politici rispetto alla narrazione storica», finisce col divenire «fondatore della tradizione della sociologia storica e allo stesso modo è anche l'iniziatore della sociologia delle idee, delle credenze e dei valori».

Se numerosi ed articolati sono i fatti sociali che Tocqueville intende spiegare, un'attenzione originaria potrebbe essere ravvisata nell'analisi del conformismo culturale — quel che oggi chiameremmo il “politicamente corretto” — che si traduce con una vera e propria

tirannia del pensiero prevalente o che tale appare. Scriveva l'autore della *Démocratie en Amérique*: «a mano a mano che i cittadini divengono più uguali e più simili, la [...] disposizione a credere nella massa aumenta, ed è sempre più l'opinione comune a guidare il mondo». Non si tratta solo di una combinazione di omologazione e ignoranza, di conformismo e scarso senso critico; a tutto ciò occorre un innesco e questo è offerto dall'uguaglianza. Parlando dell'uomo democratico, Tocqueville così continua: «quella stessa uguaglianza che lo rende indipendente da ogni suo concittadino preso singolarmente, lo mette solo e indifeso nelle mani del numero maggiore. Il pubblico gode, dunque, presso i popoli democratici di un singolare potere [...]: non fa valere le proprie opinioni attraverso la persuasione, ma le impone e le fa penetrare negli animi attraverso una specie di gigantesca pressione dello spirito di tutti sull'intelligenza di ciascuno». Prima tra tutte queste persuasioni è il dogma — a cui,

per Boudon, Tocqueville non crede affatto — in base a cui tutte le culture, tutte le religioni, tutte le filosofie si equivalgono: «non solo l'opinione comune è l'unica guida che rimanga alla ragione individuale presso i popoli democratici, ma essa gode anche tra loro di un potere infinitamente maggiore che presso tutti gli altri».

Nel secondo libro della *Démocratie* (1840) una nozione è particolarmente ricorrente: quella di “potere sociale”. È lo stesso Boudon che si incarica di darne definizione formale secondo la mente di Tocqueville: «l'insieme dei meccanismi e delle tappe intermedie che impongono su questo o quel soggetto un'opinione determinante». Si tratta, per il visconte, di un potere che subordina a sé anche lo stesso potere politico che dal primo risulta (risulterebbe) paralizzato. Per spiegare Tocqueville (e per spiegare se stesso), Boudon presenta l'esempio della tassazione sulla proprietà che, a causa di una mentalità da lotta di

classe e di un presupposto egualitario, risulterebbe intoccabile anche a quelle forze politiche che ne auspicassero la riduzione. Eppure non è difficile comprenderne la perversità. In questa linea, Boudon si chiede perché, ad esempio, un supposto “diritto” allo sciopero, bloccando il traffico e la circolazione, debba annullare la libertà dei più di muoversi e di recarsi al lavoro. In nome del “potere sociale” vengono, così, commesse continue angherie ai danni della libertà. Ben commenta Boudon quando dice: «così il “potere sociale” vuole oggi che il liberalismo sia un tabù, dipingendolo come una dottrina nefasta che mira solo a servire gli interessi dei padroni».

Ciò che non risulta chiaro, però, è il motivo per cui Tocqueville e, sulla sua scia, Boudon considerino tale potere (parliamo di quello dei sindacati, degli intellettuali — degli “scrittori”, come diceva Tocqueville —, dei giornalisti, dei gruppi organizzati) come una

contrapposizione al potere politico piuttosto che la stessa anima — “culturale”, ideologica — di quest’ultimo. Non esisterebbe alcun “potere sociale” se questo non avesse un supporto e un’armatura politica. Se questa ipotesi ha consistenza, allora, Tocqueville avrebbe dovuto identificare nei gruppi di pressione niente altro che una modalità con cui si esercita coercitivamente l’operatività politica. Ne avrebbe guadagnato l’analisi contenuta in *L’Ancien régime et la Révolution* (1856) ove la nozione di “potere sociale” è ampiamente utilizzata.

A Boudon, d’altro canto, bisogna riconoscere il merito e il coraggio di prendere posizione in maniera decisamente controcorrente e, in questo testo sulla sociologia di Tocqueville, di scrivere pagine assai utili contro la mentalità “politicamente corretta” che, ormai, impregna l’odierna cultura a tutti i livelli (ciò che l’autore chiama ripetutamente “potere sociale”). E che non si tratti di una pura

parentesi nella trattazione lo dimostra il fatto che «Tocqueville ha ben osservato, nelle analisi dei diversi fenomeni ideologici che ha affrontato, che una combinazione di ignoranza e conformismo bastava a spiegare la diffusione di molti “luoghi comuni”, compresi anche quelli che degenerano in vere sciocchezze. Egli ha mostrato che non c’è bisogno di ricorrere alla teoria del complotto per spiegare questo fenomeno corrente». È sufficiente, infatti, far attenzione al meccanismo della seduzione del conformismo culturale.

Dicevamo che ad Aron si deve il collegamento di Tocqueville alla sociologia. Se l’operazione di Aron ha comportato l’inserimento di Tocqueville tra i principali riferimenti della sociologia, allora si può ripetere quel che sostiene Enzo Di Nuoscio nella prefazione e cioè che a Boudon è spettata la successiva operazione di collocare il visconte tra «gli autori che hanno maggiormente contribuito alla definizione del metodo delle scienze sociali».

Potremmo, quindi, dire che, sulla scia del suo maestro, Boudon ha considerato Tocqueville innanzitutto un sociologo, ma, andando oltre Aron, ha inquadrato Tocqueville come un epistemologo che ha contribuito alla precisazione e alla definizione del metodo delle scienze sociali.

Distante dall'epistemologia che ritiene di poter elaborare previsioni esatte, quella di Tocqueville può configurarsi come "epistemologia implicita" come dichiara ancora Di Nuoscio. Si tratta, per Boudon, di quell'epistemologia individualista che unisce Tocqueville a Weber e a Durkheim.

Nella ricostruzione di Boudon, per Tocqueville una teoria sociale è buona se riesce a spiegare un fenomeno come effetto di comportamenti. Per spiegare la metodologia utilizzata da Tocqueville che ha consentito allo stesso di illustrare vicende e aspetti delle società, Boudon presenta alcuni esempi di applicazione, ma non è irrilevante richiamare l'attenzione

soprattutto su ciò che potremmo definire la teoria dei "concetti semplici".

Nel primo libro della *Démocratie en Amérique*, Tocqueville scriveva che «solo i concetti semplici, in genere, possono impadronirsi dello spirito del popolo. Un'idea falsa, ma chiara e precisa, avrà sempre più potere nel mondo di un'idea vera, ma complessa». Ovviamente bisognerebbe parlare di concetti semplicistici (e non solo "semplici") e di idee penetranti (piuttosto che "chiare" e "precise"), ma il pensiero di Tocqueville è, comunque, comprensibile. In una parola: la teoria dei "concetti semplici" spiega la fortuna dei concetti che colpiscono nella loro immediatezza rispetto a quelli che richiedono ragionamento e comprensione.

Boudon è davvero bravo nel sottolineare come la ricerca della verità si concili in modo assai contorto con gli eventi sociali e politici e, ancor prima, con l'attività intellettuale. E, in base a

ciò, il sociologo francese mette in relazione la distinzione di Tocqueville tra l'idea vera e l'idea utile con quanto, diversi decenni dopo, similmente sosterrà Pareto circa un'idea falsa ma utile, utile in quanto asservita ad interessi di parte. La validità dell'impostazione di Tocqueville merita di essere riproposta con le stesse parole di Boudon che scrive: «in assenza degli schemi esplicativi delineati da Tocqueville e sviluppati da Pareto, è impossibile capire ad esempio l'influenza di tutte [... quelle] teorie che pretendono di spiegare il mondo come un gioco a somma zero tra i dominanti e i dominati, i ricchi e i poveri, il Nord e il Sud e che attribuiscono la miseria del mondo a un complotto dei potenti. La sociologia contemporanea ha esplorato con successo i meccanismi cognitivi di cui Tocqueville segnala qui l'esistenza e che hanno, come da lui dichiarato, un'influenza sociale e politica considerevole».

Si riaffaccia qui il concetto di “potere sociale”, comprensibilmente importante per Tocqueville. Boudon parla di *concorrenza* tra “potere sociale” e potere politico lì ove ci si chiede se, piuttosto, non debba trattarsi di *convergenza* tra due modalità che fondano ogni successo sulla fortuna di “idee utili” e di “concetti semplici” benché falsi e sulla contestuale emarginazione, se non addirittura soppressione, di “idee vere” e di “concetti complessi” benché veri.

Nel delineare ciò che non solo Boudon (penso anche a Matteucci) chiama “*nouvelle science politique*”, Tocqueville viene non solo definito profondo innovatore nell'elaborare tale “nuova scienza politica”, ma viene anche riconosciuto ben consapevole della propria originalità. Infatti, nella disamina di Boudon, Tocqueville risulta perfettamente cosciente di essere artefice di una nuova metodologia. Ma «in cosa si caratterizza il nuovo modo di pensare che Tocqueville sa di

applicare?». A questa domanda Boudon prova a dare soluzione.

Il sociologo francese precisa innanzitutto il carattere avalutativo della metodologia tocquevilliana. Se tale neutralità assiologica istintivamente richiama la *Wertfreiheit* di Weber, bisogna anche dire che l'avalutatività del visconte non si pone certo nella linea di Marx, ma sembra, invece, paragonabile a quella di Mises. L'avalutatività di Tocqueville sembra non essere soggetta a certo agnosticismo etico anche perché sovente si riveste di una forte carica morale e di un'altrettanta forte critica etica, come, ad esempio, nei confronti dei comportamenti di alcuni personaggi politici.

È lo stesso Boudon a riconoscere che, in contrasto con le più diffuse correnti delle scienze umane per le quali «non esisterebbero che valori particolari propri ad ogni cultura, ad ogni ambiente o ad ogni gruppo sociale», per Tocqueville «il contenuto dei valori dipende in un certo modo sicuramente dal

contesto sociale, ma gli effetti del contesto vengono ad innestarsi su dei valori universali». E, per non forzare la mano con una sottolineatura arbitraria, leggiamo ancora Boudon che pure insiste nello scrivere che per Tocqueville «i valori non possono spiegarsi esclusivamente in modo funzionale, tramite il gioco di meccanismi di adattamento» perché «le “semplici e generali nozioni del bene e del male” [...] non sono [...] forme vuote il cui contenuto deriverebbe da questi soli meccanismi» come supporrebbero i culturalisti o gli strutturalisti.

Se una *nouvelle science politique* tocquevilliana richiama nella terminologia la vichiana *La Scienza Nova*, Boudon precisa presto che nulla fu più distante dall'impostazione epistemologica di Tocqueville che la ricerca di una filosofia della storia e una qualche somiglianza con la filosofia della storia di Giambattista Vico in particolare.

Tocqueville, infatti, si esprimeva in modo netto contro

quei grandi sistemi interpretativi che rischiano di oscurare l'individuo, le sue azioni, le sue scelte, le sue decisioni storiche: «io — attestava deciso il visconte — per parte mia odio i sistemi assoluti che fanno dipendere tutti gli avvenimenti della storia da grandi cause prime, collegate le une alle altre da una catena fatale e che sopprimono per così dire l'uomo dalla storia del genere umano; li trovo limitati nella loro pretesa grandezza, e falsi con la loro aria di verità matematica. Io credo — non dispiaccia agli scrittori che hanno inventato queste sublimi teorie per nutrire la loro vanità e render più facile il loro lavoro — che molti fatti storici importanti non potrebbero essere spiegati se non con circostanze accidentali, e che molti altri restano inesplicabili, e finalmente che il caso o non piuttosto il groviglio delle cause secondarie, che noi chiamiamo così per non saperle distinguere, entra per la maggior parte in tutto ciò che noi vediamo sul teatro del mondo; credo però che il caso non

faccia nulla che non sia preparato già da prima. I fatti anteriori, la natura delle istituzioni, gli atteggiamenti spirituali, il costume, sono i materiali con i quali il caso produce l'inaspettato che ci meraviglia e ci spaventa». Il motivo della riproposizione della lunga citazione è da ricercare in un'obiezione che mi è stata rivolta a proposito di un qualche mio personale scivolamento verso una visione “modellistica” (visione dalla quale Tocqueville avrebbe preso le distanze). Non ho ancora avuto la possibilità di argomentare, ma la posizione del visconte, vieppiù, sembrerebbe darmi torto. Almeno apparentemente.

Nel deciso rifiuto dei grandi sistemi interpretativi si scorge l'orientamento individualista di Tocqueville che non può non essere condiviso. Tuttavia anche Boudon richiama l'attenzione su quella “formula misteriosa” che il visconte non trascura di inserire tra i criteri della sua metodologia: «credo che il caso non faccia nulla che non sia preparato già da

prima». Cosa, dunque, viene preparato precedentemente? Boudon si interroga con queste parole: «una buona parte di questo libro sarà dedicata a chiarire la misteriosa formula, così caratteristica dello stile ellittico di Tocqueville».

Per quanto allergico a spiegare la storia attraverso schemi generali e sistemi interpretativi, anche Tocqueville non poteva non tener conto di ciò che nelle vicende è effetto di eventi precedenti e di ciò che si innesca nel causare conseguenze. È il rapporto tra casualità e necessità, un rapporto che non può non investire anche la riflessione di Boudon sulla nuova scienza politica di Tocqueville: «i processi sociali risultano sempre dall'effetto combinato del caso e della necessità. Necessità, nella misura in cui sono sempre conseguenti di una causa profonda, iscritta nella natura umana. Caso, nella misura in cui le occasioni che permettono a quel gruppo o a quell'individuo di migliorare la propria posizione

non provengono sempre, al contrario, dalla necessità».

Si può dire, quindi, che la distinzione non è tra chi è individualista e chi scopre il valore delle leggi di causa ed effetto, ma tra chi è individualista riconoscendo l'individuo come unico attore della storia le cui scelte e azioni producono sempre effetti e chi dà preminenza alle «forze sociali e storiche generatrici di regolarità statistiche» (queste ultime sono parole di Boudon). Perciò — ancora per Boudon — «Tocqueville si oppone fermamente a coloro che non vedono nella storia che il caso e a coloro che non vi vedono che la necessità. Si opporrà anche [...] a coloro che non vi scorgono altro che una combinazione fra caso e necessità, perché trascurano il ruolo cruciale delle idee». Queste parole sarebbero, forse, già sufficienti per dare risposta all'obiezione prima accennata.

Procedendo nel delineare la “nuova scienza politica” tocquevilliana, Boudon propone

la distinzione tra spiegazione e interpretazione assegnando al registro della seconda gli oggetti particolarmente complessi e più difficili da definire e alla spiegazione i fatti circoscritti e più semplici da descrivere. Per quanto sia lecito domandarsi se esistano fatti leggeri o poco complessi, questa distinzione appare tutt'altro che peregrina. E Tocqueville, volendo raccogliere fatti circoscritti (e anche fatti soggetti alla comparazione), si è esplicitamente orientato ad investigare l'ambito che reclama la spiegazione.

Se le scienze naturali mirano alla spiegazione applicandone il registro e le scienze umane sono indotte a seguire il registro dell'interpretazione, è lecito chiedersi come si pone la “nuova scienza” espressa da Tocqueville. Per Boudon la preferenza di Tocqueville è senz'altro per la spiegazione.

Quando — come già si diceva — all'inizio de *L'Ancien régime et la Révolution*, Tocqueville dichiarava non essere quello un

testo di storia della Rivoluzione che avrebbe comportato l'analisi di elementi particolarmente complessi, faceva anche capire che il suo campo sarebbe stato quello di avvicinare solo alcuni fatti che, nella loro specificità, sarebbe stato possibile spiegare. Un'applicazione caratteristica del criterio che potrebbe esprimersi in un motto: “né raccontare né interpretare, ma spiegare”.

Nel ricostruire la “nuova scienza politica” tocquevilliana, Boudon non trascura altri due aspetti: l'osservazione e la comparazione. Se il ruolo dello sguardo attento — che Boudon eleva al rango di strategia: la “strategia d'osservazione” — nella metodologia di Tocqueville è facilmente intuibile rapportato ad una persona acuta e accorta come l'autore del diario americano, neanche è difficile assegnare il giusto significato alla comparazione. La pertinenza del metodo comparato viene così descritta da Boudon: esso «si basa, in fin dei conti, sull'osservazione; esso

rappresenta un mezzo efficace per riuscire a darsi degli oggetti circoscritti. E, se adotta questa strategia, è perché egli ha una concezione esplicativa e non interpretativa dei fenomeni socio-storici, in quanto mira alla spiegazione scientifica piuttosto che all'interpretazione "letteraria"».

Ci sono almeno altri due aspetti che non possono non essere citati in questa rassegna. Innanzitutto l'individualismo. È questione importantissima per mettere a fuoco il metodo delle scienze sociali eppure la questione si complica quando la si rapporta a Tocqueville e non soltanto perché il visconte dà dell'individualismo un significato bizzarro. Friedrich von Hayek nelle sue considerazioni sull'argomento (in un'importante conferenza della fine del 1945) ricordò che il termine fu introdotto nella lingua inglese proprio con la traduzione dell'opera di Tocqueville sull'America.

Ancor più, la questione risulta complicata perché quando

Tocqueville parlava di libertà lo faceva spesso in relazione ai popoli, alle società, alle nazioni (forse da qui l'adozione della categoria degli "ideal-tipi"), piuttosto che agli individui e alle singole persone. Ma la libertà non è mai questione di entità collettive, ma solo e sempre di individui.

Pur tuttavia, Hayek pose Tocqueville tra gli individualisti autentici (in contrapposizione a quelli falsi) con un convintissimo elogio in cui l'economista austriaco univa il nome di Tocqueville a quello di Acton. Scriveva Hayek: «nel XIX secolo, l'individualismo vero è rappresentato in maniera esemplare nell'opera dei due più grandi storici e filosofi della politica vissuti in quell'epoca: Alexis de Tocqueville e Lord Acton. Mi sembra che questi due uomini abbiano sviluppato quello che vi era di meglio nella filosofia politica dei filosofi scozzesi, di Burke e dei *Whig* inglesi, con più successo di qualsiasi altro scrittore io conosca».

Come è noto, Hayek considerò la nozione di “individualismo” come un buon sostituto della più inflazionata nozione di “liberalismo” e, distinguendo un “individualismo vero” da un “individualismo falso”, altro non intese fare che provare a separare la tradizione autenticamente liberale dalla componente spuria. Molto sommariamente: separare la tradizione che muove da Locke e che si è storicamente espressa nella posizione dei *Whig* anglosassoni dal razionalismo cartesiano e dall'impostazione franco-continentale.

Apprezzatissimo, quindi, da Hayek, il visconte è stato, invece, criticato da Rothbard che lo ha annoverato tra i liberali incoerenti (insieme a John Stuart Mill) forse perché Tocqueville si è soffermato a considerare l'uguaglianza, la democrazia, la dignità piuttosto che concentrarsi — ben più miratamente — sui diritti di proprietà e sulla libertà economica come gli ambiti più genuini e criteri più schietti sia per misurare il reale grado di libertà

esistente sia per difendere efficacemente i diritti naturali di ciascun individuo.

Dopo l'individualismo, l'altra questione da non dover trascurare è il richiamo all'ordine naturale e alla natura dell'uomo. Boudon delinea, accanto al Tocqueville sociologo e scienziato sociale, anche un Tocqueville filosofo. Ci sarebbe da ritenere che il miglior riconoscimento allo spessore filosofico del pensatore normanno sia costituito dal provare a portare alla luce la sua riflessione — a volte implicita, altre volte manifesta — su questi due aspetti, uno cosmologico, l'altro propriamente antropologico.

L'attenta osservazione portava Tocqueville a riconoscere l'esistenza di leggi naturali che reggono l'universo e un ordine che lo governa («non è necessario che sia Dio in persona a parlare, per scoprire i segni sicuri del suo volere: basta esaminare il cammino abituale della natura e la tendenza costante degli avvenimenti. So, senza bisogno che me lo dica il Creatore, che gli

astri seguono nello spazio le orbite che il suo dito ha tracciato»). Da tale osservazione si scopre che anche l'economia postula un ordine naturale delle cose e questa scoperta sulla coincidenza delle leggi naturali con le leggi dell'economia unì Tocqueville a un grande saggista e politologo: Frédéric Bastiat.

Entrambi francesi, entrambi animati dalla passione liberale. Entrambi ebbero una vita intensa e breve (Bastiat non raggiunse i 50 anni d'età e Tocqueville non raggiunse i 54): Bastiat era nato (nel 1801) quattro anni prima di Tocqueville e questi morirà (nel 1859) circa otto anni dopo Bastiat.

Non vi è lo spazio per aggiungere altro, ma per cogliere questa comunione può essere sufficiente mettere in parallelo l'affermazione di entrambi sul modo con cui lo Stato non potrà che estinguere la vitalità individuale.

Scrivendo Tocqueville: «la deplorabile verità è che il gusto delle pubbliche funzioni e il desiderio di vivere a spese dell'erario non

sono tra noi la particolare malattia di un partito, ma sono la grande e permanente infermità della intera nazione; sono la combinazione della costituzione democratica della nostra società civile e della eccessiva centralizzazione del nostro governo: sono il male segreto che ha corroso tutti gli antichi poteri e che corromperà i nuovi». Bastiat, un paio di anni prima aveva annotato: «oggi che si è ammesso in via di principio che lo Stato è istituito per distribuire la ricchezza a tutti, è naturale che gli si chieda conto di questo impegno. Per mantenerlo, esso moltiplica le tasse e crea più miseria di quanto non ne guarisca. Nuove esigenze da parte del pubblico, nuove tasse da parte dello Stato, e noi non possiamo marciare che di rivoluzione in rivoluzione».

Sul finire del 1850, nelle stesse settimane in cui Tocqueville, a Sorrento, elaborava la seconda parte dei *Souvenirs* (che costituiscono un riferimento importante per la metodologia analizzata da Boudon), l'altro

grande francese si spegneva a Roma dove si era stabilito per provare a mitigare quella stessa malattia, la tubercolosi, che aveva portato Tocqueville a cercare sollievo nel clima del golfo di Napoli.

Poi, per completare quanto accennato relativamente alla riflessione sulla natura umana — riflessione che fa emergere il lato filosofico della figura di Tocqueville —, potremmo assai sinteticamente ricordare che per il visconte, in nome della sostanziale unicità della natura umana, non sono accettabili quelle derive nelle quali oggi si incorre così facilmente e che portano il nome di strutturalismo, culturalismo, sociobiologia o altro, visione marxista *in primis*. Ancora alla dimensione filosofica potremmo, infine, collegare quel fallibilismo che, attestando i limiti della conoscenza umana, comporta certamente rilevanti implicazioni sociologiche e metodologiche, ma anche innegabili conseguenze nel campo delle valutazioni politiche.

Senza nulla togliere alle interessanti considerazioni di Boudon e al modo con cui questi delinea l'alto profilo sociologico di Tocqueville, sia consentito esprimere l'impressione su come l'approccio metodologico ed epistemologico velino, in qualche modo, la freschezza e l'efficacia del Tocqueville politologo e saggista (si pensi alle pagine sulla tirannia della maggioranza, sulla necessità di limitare il potere, sui pericoli dell'uguaglianza). Certamente i diversi campi non sono conflittuali, anzi essi si completano per avere del pensatore ottocentesco un quadro imparziale e meno settoriale.

Non essendo in grado di soppesare l'opinione di uno dei migliori sociologi qual è Boudon, ci si è limitati a descrivere le valutazioni presenti nel volume mantenendo l'interrogativo su quanto, nella bella ricostruzione, possa essere corrispondente a Tocqueville piuttosto che coincidente con le preferenze dell'analista.

Mi sia permesso concludere con una nota di colore e di sentimento. Pressoché dietro l'angolo della mia casa paterna, a Sorrento, vi è un edificio storico, ora sede di un bel museo (il museo Correale di Terranova), sulle cui mura è una grande lapide ove sono riportati i nomi dei personaggi illustri che hanno soggiornato nel paese, sin dall'Ottocento, ambita meta del Gran Tour. Su questa lapide, insieme ad altri nomi (tra i quali quelli di Madame de Staël, Alphonse de Lamartine, George Byron, Charles Dickens, Theodor Mommsen, Ferdinand Gregorovius, Alexandre Dumas, Richard Wagner e Friedrich Nietzsche, Henrik Ibsen, Anatole

France, Lev Tolstoj, Maksim Gorkij, Francis Marion Crawford) viene ricordata la permanenza di Alexis de Tocqueville (dal mese di novembre del 1850 al mese di aprile dell'anno successivo). A Sorrento completò la stesura dei *Souvenirs* pensando già ad un'opera sull'impero bonapartista negli stessi momenti in cui l'altro suo connazionale, Bastiat, prematuramente moriva a Roma. Due fini pensatori, due liberali che hanno lasciato una rilevante impronta nella tradizione in difesa della libertà individuale.

Beniamino DI MARTINO

Segnalazioni

Helmut SCHOECK, *L'invidia e la società*, introduzione di Quirino Principe, Liberilibri, Macerata 2009 (*Der Neid: Eine Theorie der Gesellschaft*, 1966). Pagine XX + 386; euro 17.

L'invidia è, forse, la molla principale del collettivismo. Scritto da uno dei più autorevoli sociologi viventi, Helmut Schoeck nato a Graz classe 1922, *L'invidia e la società* è una completa teoria della società e dei comportamenti umani con riferimento a questo abominevole sentimento. Del resto, la conclusione del libro non lascia adito a dubbi: «comportarsi come se l'invidioso dovesse dettar legge alla politica economica e sociale equivarrebbe ad un suicidio». Un

suicidio collettivo, anzi collettivista verrebbe da dire, proprio come quello che si è paventato dopo la caduta del muro di Berlino in quelle società guidate col pugno di ferro e sorrette dagli stilemi marxiani.

Schoeck, riferendosi all'invidia (assai diffusa e dannosa nelle società social-democratiche e liberal-democratiche) la definisce come una tendenza di natura etica (non vi dicono niente frasi assai popolari come “tu devi darmi”, “io ho diritto di avere”, ecc.?), una tendenza che porta l'uomo a guerreggiare continuamente con i suoi simili, anziché dedicarsi allo scambio libero, al commercio pacifico e al contratto come forma di convivenza.

Tema centrale del libro di Schoeck è l'aspirazione all'uguaglianza — una distopia assoluta — alla cui radice è un peccato capitale, l'invidia appunto, analizzata impietosamente dall'autore nelle sue manifestazioni più varie e talora più segrete e insospettabili.

Nel mondo d'oggi l'aspirazione all'uguaglianza è rivendicata sia dai programmi socialisti, i quali credono di utilizzare l'invidia proletaria in funzione rivoluzionaria per instaurare un ordine sociale in cui si svuotino le ragioni stesse dell'invidia; sia dal falso-capitalismo, che “produce” e “vende” invidia per stimolare l'emulazione e quindi lo sviluppo del mercato.

Il libro di Schoeck è la prima sintesi organica ed esauriente di un fenomeno che spiega gran parte della storia contemporanea, offrendo uno strumento prezioso per l'analisi della struttura politica e sociale. Conoscere e capire a fondo i meccanismi che l'invidia stimola, ci permette di

comprendere che essa è come la benzina nel motore delle società aggressive ed ingiuste, ovvero di quelle società che della libertà hanno perso le tracce.

Persino John Stuart Mill (un liberale assai *left*), nel suo saggio *On liberty*, definisce l'invidia un «sentimento antisociale».

Leonardo FACCO

Ugo FINETTI, *La resistenza cancellata*, Ares, Milano 2003 (p. 384; euro 21)

La “Repubblica nata dalla Resistenza” non poteva non esaltare come magnanimi i lombi da cui discendeva. Ecco che l'insurrezione antitedesca ed antifascista che caratterizzò parte della guerra civile venne dipinta come un momento fondamentale per il ritorno alla democrazia dopo il periodo del regime fascista. La sua funzione è divenuta fondante e fondamentale e, nella storiografia più diffusa, anche esagerata. Con l'allontanarsi dei fatti accaduti

alla memoria reale si è sovrapposta una leggenda che ha accresciuto il valore e l'importanza degli atti compiuti dai partigiani. L'importanza, perché in realtà l'apporto alla vittoria fu da un punto di vista militare praticamente irrilevante; il valore, perché su episodi come l'attentato di via Rasella esistono molti dubbi (la finalità, a detta di molti storici, non era quella di colpire il nemico occupante, ma piuttosto di far scattare una rappresaglia contro i partigiani "bianchi", trozkisti e anarchici detenuti a Regina Coeli).

Nel dopoguerra il PCI, rendendosi perfettamente conto del peso della cultura e della manipolazione della storiografia (è superfluo citare Orwell ed il suo «chi possiede il passato possiede il futuro») decise di "mitizzare" la resistenza (indicativo è il fatto che, mentre sono state abolite numerose feste religiose e alcune ricorrenze civili come l'11 febbraio, il 2 giugno e il 4 novembre, il 25 aprile sia assolutamente intoccabile),

riuscendo a diffondere l'idea di un movimento ampio ed egemonizzato dai quadri del Partito Comunista, pronto a battersi per gli ideali marxisti, con una piena coscienza della ineluttabilità della lotta di classe. Viene quindi posta in secondo piano, se non addirittura negata, la presenza di formazioni militari fedeli al Re e di gruppi paramilitari di ispirazione monarchica, popolare o liberale: l'iconografia del partigiano con mitra e fazzoletto rosso al collo sovrasta qualsiasi altra immagine.

Ugo Finetti passa in rassegna i principali manuali di scuola media superiore ed universitari per segnalare tutte le distorsioni, le utili ambiguità, i meriti inesistenti attribuiti al Partito comunista, le sue atrocità nascoste (Porzùs), i suoi attacchi al fronte antifascista, dall'Italia (l'uscita dall'opposizione aventiniana) alla Spagna (la lotta contro i non stalinisti), le invenzioni di sana pianta (gli scioperi del 1943 come continuazione di quelli del 1921, quasi ad immaginare una

ininterrotta opposizione durante il Ventennio).

Qualche altro esempio: la “svolta di Salerno”, una «scelta politica che dimostra come Togliatti e il PCI fossero capaci di rinunciare a posizioni ritenute di principio per appoggiare gli interessi sovietici, viene invece raccontata quale prova del nullismo politico dell’antifascismo senza Togliatti e del ruolo miracolistico svolto dal leader del PCI» (p. 235) sottendendo che Togliatti fosse autonomo o che addirittura ispirasse Stalin per quanto riguardava la politica italiana. Basterebbe quest’ultimo passaggio a superare la critica di Giovanni Belardelli («Corriere della Sera», 8 dicembre 2003), secondo cui «Finetti non si mostra per nulla interessato ad analizzare le ragioni [della distorsione storiografica], a cominciare dall’importanza particolare che, nel Dna della sinistra, ha sempre avuto l’interpretazione del passato e dal disegno togliattiano di radicare il proprio partito nella

storia nazionale, così da far dimenticare il perdurante legame con Mosca. L’autore dà invece l’impressione di voler ricondurre tutto, più o meno esplicitamente, a un’opera di manipolazione diretta dai vertici comunisti».

Continuando nella lettura dei testi scolastici si incontra la condanna per l’antifascismo non comunista (considerato quasi una sorta di neofascismo) delle formazioni partigiane non “inquadrate”, specialmente nel Nord-Est, laddove si sarebbe voluta imporre la sottomissione all’esercito titino: di qui il silenzio su nomi importanti come la medaglia d’oro Edgardo Sogno, il colonnello Giuseppe Cordero Lanza di Montezemolo e il tenente Filippo de Grenet, organizzatori della resistenza a Roma ed entrambi morti alle Fosse Ardeatine (erano stati arrestati su presumibile delazione dei comunisti), il maggiore Enrico Martini (ovvero “Mauri”, la cui divisione raggiunse la consistente forza di almeno 10.000 uomini, su un totale del fronte partigiano di

circa 50.000 combattenti), il generale Raffaele Cadorna jr. (la cui nomina a capo di stato maggiore fu fortemente osteggiata dal PCI).

Sminuire il ruolo dei militari (e di conseguenza degli Alleati) ha fatto parte di una strategia volta ad esaltare il ruolo delle bande partigiane comuniste, propagandato come esclusivo nella lotta di liberazione, ed ha aiutato ad occultare i crimini di natura politica immediatamente successivi alla fine delle ostilità (il “triangolo della morte” in Emilia, i delitti della “volante rossa” a Milano, la strage di Schio, le esecuzioni di sacerdoti “giustiziati” solo in quanto anticomunisti) avvenuti nel periodo in cui Togliatti era

ministro guardasigilli e sosteneva che lasciar morire i prigionieri italiani in Russia anziché rimpatriarli sarebbe stato «il migliore degli antidoti» (p. 348).

E anche il documento che testimonia il cinismo del “Migliore” — già noto nei contenuti, ma mai direttamente ritrovato — è divenuto oggetto di disputa: o non esiste o è falso o non vale la pena occuparsene; la travagliata vicenda della pubblicazione di quella famosa lettera è esemplificativa della politica culturale di ostracismo che continua a caratterizzare la sinistra italiana.

Gianandrea de ANTONELLIS

Autori

Sono ben 110 gli autori che finora hanno scritto su «StoriaLibera»:

Paolo Amighetti, David Emanuel Andersson, Dario Antiseri, Michele Arpaia, William Barnett II, Andrea Bartelloni, Luigi M. Bassani, Luca Berdini, Bruno M. Bilotta, Giovanni Birindelli*, Walter Block, Peter J. Boettke, Marco Bollettino, Roberto Bolzan, Michael N. Brennan, Maurizio Brunetti, Riccardo Canaletti, Matteo Candido, Eugenio Capozzi, Antonio Caragliu, Francesco Carbone, Rosa Castellano, Filippo Cavazzoni, Dino Cofrancesco, Rivo Cortonesi, Piero Craveri, Raimondo Cubeddu, Gianandrea de Antonellis, Luigi Degan, Alberto De Luigi, Pietro De Luigi, Francesco Di Iorio, Beniamino Di Martino, Dario Di Maso, Enzo Di Nuoscio, Antonio Donno, Maria Drago, Leonardo Facco, Flavio Felice, Carmelo Ferlito, Bernardo Ferrero, Fabio Fiorentini, Michele Fiorini, Giovanni Formicola, Lorenza Formicola, Luca Fusari, Luciano Garibaldi, Giampaolo Garzarelli, Michele Gelardi, Angelo Giubileo, Henry Glick, Giuseppe Goisis, Ettore Gotti Tedeschi, Hans-Hermann Hoppe, Mark Hornshaw, Jörg Guido Hülsmann, Nicola Iannello, Lorenzo Infantino, Tomaso Invernizzi, Pavel Kuchar, Quinto Leprai, Seth Lipsky, Carlo Lottieri, Stefano Lucarelli, Maria Alejandra C. Madi, Cosimo Magazzino, Lorenzo Maggi, Stefano Magni, Claudio Martinelli, Antonio Martino, Nunziante Mastrolia, Cristian Merlo, Alberto Mingardi, Matthew Modisette*, Roberta A. Modugno, Pietro Monsurrò, Giovanni Orsina, Ivo Musajo Somma, Aurelio Mustaccioli, Angelo Muzzonigro, Francesco Orabona, Novello Papafava, Rossella Pastore, Marcello Pera, Francesco Perfetti, Francesco Petrillo, Alessio Piana, Guglielmo

Piombini, Nicola Porro, Ezio Pozzati, Daniele Premoli, Federico Prizzi, David L. Prychitko, Adalberto Ravazzani, Riccardo Renzi, Marco Respinti, Alberto Rosselli, Mariagrazia Rossi, Carlo Scognamiglio Pasini, Roger V. Scruton, Francesco Simoncelli, Robert A. Sirico, Lucia Sorrentino, Clemente Sparaco, Roberto Spataro, Diana Thermes, Antonino Trunfio, Giuliano Urbani, Piero Vernaglione, Guido Vignelli, Alessandro Vitale.

* A partire da questo numero.

Fascicolo n. 19
pubblicato il giorno 10 febbraio aD 2024.