

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

info@libriadelponte.com - info@tramedoro.eu

Anno 10 (2024), n. 20
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.

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

Editoriale. *Ten years of «StoriaLibera»* p. 7-8

Saggi e articoli

Guido FERRO CANALE, *La “Carentia pecuniae”. Un errore comune nella lettura di Leonardo Lessio* p. 10-29

Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione. Un concetto chiave della modernità politica (II parte)* p. 30-73

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 12. Teoria e storia* p. 75-85

Mario ASCHERI, *Il “caso Siena”: un itinerario storico e politico per capire la città* p. 86-97

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD, *Il comunismo religioso ed escatologico di Karl Marx* (1990), a cura e traduzione di Michele Arpaia p. 99-184

Recensioni e segnalazioni

Antonio CARAGLIU, Recensione di Beniamino DI MARTINO,
“*Conceived in liberty*”. *La contro-rivoluzione americana del 1776 ...*
..... p. 186-192

Marco RESPINTI, Recensione di Giovanni CANTONI, *La coscienza
della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo* p. 192-195

Beniamino DI MARTINO, Recensione di James V. SCHALL, *Il giusto
modo di sconfiggere la povertà. Cristianesimo e prosperità* . p. 196-207

Gli autori p. 208

Editoriale

Ten years of «StoriaLibera»

An old (and probably obsolete) rule of editorial methodology — a consolidated norm especially in Europe — requires that journals be cited according to the year since its inception. As a result, the readers can easily realise that the work accomplished under the heading «StoriaLibera» has completed its tenth year. The journal, in fact, was founded in the early days of January 2015 and as of now, it has reached, semester after semester, a not insignificant goal.

While we cannot claim to pass judgment on the quality of the product, as we reach the tenth year of publication, we can at least confine our reflections to the quantity of material published and thus made available to readers.

Indeed, including the current issue number 20, we've averaged about 200 pages per issue (with a peak of 291 pages and a minimum of 147 pages). This means we've already published almost 4000 pages encompassing numerous articles, several documents and reports, a good amount of anthology texts, and numerous bibliographic reviews.

From the first to the twentieth StoriaLibera semi-annual issue, the journal has benefitted from the participation of an impressive 112 authors, many of whom are well-known names in the international social sciences landscape.

Nor can the prestigious composition of the Scientific Committee be overlooked, in which 35 professors honoured us with their support. A heartfelt greeting goes to all the professors, and a special tribute of gratitude to Professors Antonio Martino and Roger Scruton, who have already left this world. A truly remarkable and enviable Scientific Committee both in size and authority.

A decade can be considered a long or short period depending on expectations or results, the effort expended, or the outcomes achieved. If, more simply, ten years of work seem insufficient to assess the contribution offered in defence of individual freedoms, the awareness of having played a role in the defence of civilization itself suggests that this work can be considered a genuine mission, despite the apparent or actual modesty of our contribution.

May God's help never fail us and on those who feel the urgency to take on this decisive mission.

The Director

Saggi e articoli

Guido FERRO CANALE*

“*Carentia pecuniae*”.

Un errore comune nella lettura di Leonardo Lessio

Abstract

Many historians of economic thought hold that Leonard Lessius taught that it is licit to lend money and charge the “market” rate of interest — seen as the just price for the subsequent lack of money (*carentia pecuniae*) — even if the lender does not suffer any other detriment. The paper argues that Lessius, in fact, refutes such an opinion, which would moreover be inconsistent with his views on extrinsic titles in loan contracts, just price and the legitimacy of census contracts.

Key words: Lessius, usury, interest, extrinsic title, *carentia pecuniae*.

Abstract

Tra gli storici del pensiero economico è diffusa l’opinione che Leonardo Lessio abbia sostenuto la liceità dell’applicazione di un tasso

* Avvocato, dedica l’attività professionale particolarmente al diritto bancario ed articola quella di ricerca soprattutto negli ambiti della teologia, del diritto canonico, della teoria economica e monetaria, con particolare attenzione alle tesi della Scuola Austriaca, e della storia del diritto e della cultura giuridica, ambito in cui si confessa debitore, a diverso titolo, degli insegnamenti di Giovanni Tarello e di Paolo Grossi. Ha pubblicato il volume *La tutela dei diritti soggettivi del fedele e il ricorso al Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica* (2017). Da novembre 2020 cura la rubrica di approfondimento mensile «Traditio canonica» per il quotidiano e portale di informazione giuridica *on line* «Filodiritto» e collabora occasionalmente con diversi blog cattolici.

di interesse “di mercato”, inteso come giusto prezzo della privazione del denaro (*caerentia pecuniae*), anche in assenza di un qualunque altro pregiudizio per il creditore. Il saggio mostra che Lessio, in realtà, rigetta quest’opinione e che essa sarebbe incoerente con le sue opinioni in tema di titoli estrinseci nel mutuo, di giusto prezzo e di legittimità dei contratti di censo.

Parole chiave: Lessio, usura, interesse, titolo estrinseco, *caerentia pecuniae*.

Il teologo gesuita Leonardo Lessio (1554-1623), prominente tra gli autori della Seconda Scolastica, gode di ottima stampa tra gli storici del pensiero economico, perché, nel suo *De iustitia et iure*¹, avrebbe aggiunto ai tradizionali titoli estrinseci, capaci di legittimare la percezione di un interesse sul mutuo, la *caerentia pecuniae*, ossia la privazione del denaro derivante dall’obbligo di non chiederne la restituzione fino alla scadenza [2.20.14].

Secondo il ragionamento che gli viene attribuito, per gli imprenditori il denaro è “un attrezzo del mestiere”, sicché alla privazione del suo uso si può attribuire un prezzo, distinto dal trasferimento della proprietà; e di fatto, alla Borsa di Anversa, gli imprenditori hanno ormai dato vita ad un vero e proprio *iustum pretium* o prezzo di mercato² della *caerentia pecuniae*, un prezzo che, appunto in

¹) *Liber II, Caput XX, Dubitatio XIV – Utrum ratione caerentiae pecuniae, seu obligationis non repetendi ante certum tempus, possit aliquid exigi: ut si mutuem tibi 1000 aureos ad unum annum, privans me non solum pecunia, sed etiam facultate repetendi per tantum tempus.* D’ora in poi citerò sempre l’opera senz’altre indicazioni che gli estremi numerici dei passi; per il testo, mi rifaccio a Leonardus LESSIUS, *De Iustitia et Iure ceterisque Virtutibus Cardinalibus libri quatuor...*, Anversa 1632, settima edizione dell’opera (peraltro invariata, sul punto, rispetto a quella del 1605).

²) Sono consapevole di compiere una notevole semplificazione accostando in tal modo i due concetti; ma ai nostri fini non è necessario discutere le pur rilevanti differenze, su cui cfr. Fabio MONSALVE, *Scholastic Just Price and*

quanto “giusto”, potrà essere domandato anche da chi non è imprenditore.

L’effetto pratico di siffatta innovazione — all’evidenza — consiste nel superare, in pratica, il divieto dell’usura e trasformare il rapporto debitore/creditore, da bilaterale che era, in un rapporto soggetto alle leggi di mercato, anzitutto per quanto concerne il prezzo in gioco, ossia l’interesse.

Intorno a questa ricostruzione del pensiero di Lessio (che spiega facilmente gli elogi tributatigli) sussiste, almeno per quanto ho potuto vedere, un consenso generale³. Il primo a richiamare l’attenzione degli studiosi moderni sul passo pertinente è stato p. Dempsey⁴, vero

Current Market Price: is it merely a matter of labelling?, in «The European Journal of the History of Economic Thought», vol. 21 (2012), n. 1 (January), p. 1-17.

³) Sostanzialmente non si discosta dall’opinione comune Paola VISMARA, *Les jésuites et la morale économique*, in «Dix-septième siècle», 2007, n. 4 (237), p. 739-754: «il y a une logique intrinsèque du négoce, qui n’est pas nécessairement incompatible avec le christianisme et qui, en dernière analyse, peut contribuer au bien général, même de façon indirecte. De par ces considérations, Lessius est amené à considérer l’argent comme une marchandise, une chose pouvant faire l’objet d’un marché. “Nam pecunia non solum est praetium et mensura rerum venalium, sed etiam potest esse merx venalis: tum ratione materiae, quae melior vel deterior est, tum ratione commoditatis conservandi, deferendi, numerandi; tum ratione distantiae localis” [2.23.1]. À son avis, l’argent comptant a sans aucun doute une valeur vénale bien plus grande que l’argent virtuel [2.20.11]. Pour cette raison, on peut, selon lui, justifier certaines coutumes des marchands d’Anvers, que d’autres au contraire considéraient comme inexcusables. Il ne faut pourtant pas se montrer trop large, pour éviter de lâcher la bride aux marchands et ne pas donner l’occasion aux adversaires de taxer cette théorie de “nouveau” [2.20.14]». Insomma, Lessio sarebbe intimamente convinto della bontà della tesi relativa alla *carentia pecuniae*, ma avrebbe scelto di esprimersi con cautela per evitare che gli avversari la bollassero come “nuova”. Dirò nel prosieguo perché questa lettura mi sembri erranea.

⁴) Cfr. Bernard William DEMPSEY, *Interest and Usury*, London 1948, p. 160 (ma cfr. l’intero capitolo).

precursore della riscoperta degli Scolastici, che per la verità non afferma espressamente che Lessio sostenga la tesi in discorso, ma lascia senz'altro ai lettori quest'impressione; e infatti, di lì a poco, lo ha affermato Schumpeter, proprio sulle orme del suo *ex-dottorando*⁵; quindi Noonan⁶, de Roover⁷, Gordon⁸ e Rothbard⁹; ultimamente, Van Houdt¹⁰, Baeck¹¹ e Decock, che di Lessio ha, per la prima volta, tradotto

⁵) Joseph Alois SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Cambridge (Massachusetts) 1954, p. 99.111.

⁶) Cfr. John Thomas NOONAN, Jr., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge (Massachusetts) 1957, p. 222.

⁷) Raymond DE ROOVER, *Leonardus Lessius als economist. De economische leerstellingen van de latere scholastiek in de Zuidelijke Nederlanden*, Bruxelles 1969, p. 14.

⁸) Barry GORDON, *Economic Analysis before Adam Smith: Hesiod to Lessius*, London 1975, p. 250.

⁹) «Leonard Lessius contributed his own, new and powerful, weapon against the usury ban: a new 'title' or justification for interest. The new justification — prefigured only by the neglected Summenhart — was *cauentia pecuniae*: charging for lack of money. Lessius pointed out quite cogently that the lender suffers the lack of his money, the lack of his liquidity, during the term of the loan, and therefore he is entitled to charge interest for this economic loss. In short, Lessius saw perceptively that everyone derives utility from liquidity...» (Murray Newton ROTHBARD, *Economic Thought before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, Auburn (Alabama) 2006, p. 142). Non ho indagato sulla posizione di Conrad Summenhart (1455-1502), che comunque Lessio non cita a questo riguardo.

¹⁰) Cfr. Toon VAN HOUDT, "Lack of Money". *A Re-Appraisal of Lessius' Contribution to the Scholastic Analysis of Money-Lending and Interest-Taking*, in «The European Journal of the History of Economic Thought», vol. 5 (1998), 1, p. 1-35.

¹¹) «Les maîtres de Salamanque avaient thématiqué sur l'*offre* (quantité) de la monnaie; Lessius complète l'analyse en spécifiant les déterminants de la *demande*. Son innovation est d'introduire le nouveau concept de *prime de liquidité* qui est en même temps (du côté de l'*offre*) un coût d'opportunité. Dans les marchés financiers, des moments se produisent de pénurie d'encaisses liquides (*cauentia pecuniae*). Afin de pouvoir profiter de ces

in olandese proprio il *De iustitia et iure*¹².

Molto prima di tutti loro, a dire il vero, il p. Daniele Concina, stilando un catalogo di tesi teologiche che, a suo avviso, si sarebbero dovute condannare, vi ha inserita la liceità dell'*exigere aliquid ultra sortem ob carentiam pecuniae*, anche da lui ascritta alla penna del Lessio; ma a quel tempo un anonimo gesuita, sorto a difendere l'integrità dottrinale di molti suoi confratelli inclusi in tale critica (e, a suo dire, innocenti), lo ha rimproverato perché, in realtà, l'"oracolo

moments hautement probables mais incertains quant au calendrier précis, les opérateurs financiers désirent détenir une partie de leurs avoirs en encaisses liquides. La prime de liquidité est le taux d'intérêt; il est variable selon l'évolution incertaine de l'offre et de la demande et en fonction de la préférence subjective des opérateurs pour la liquidité» (Louis BAECK, *Thématisation économique et monétaire par Leonardus Lessius, en Flandre (XVIIe Siècle)*, ora rifuso in IDEM, *Ecrits sur la première mondialisation avec financiarisation de l'économie. L'empire espagnol, 1526-1629*, disponibile sul sito www.mondialisations.org [URL visitato l'11 novembre 2022]).

¹²) «More important, Lessius took the view that cessant gain could be invoked without further qualification by any moneylender implicitly intending to enter into a just and licit contract. Traditionally, [...a] merchant, then, needed to demonstrate that the money he was asked to lend out had actually been destined for another purpose. [...] However, referring to common business practice at the Antwerp exchange, Lessius made possible a general and unconditional appeal to cessant gain, even for professional lenders and bankers. [...] In any event, as concerns the traditional doctrine on interest and usury, Lessius undermined it even further by introducing a new extrinsic title: lack of money (*carentia pecuniae*). Determining the right amount of interest by virtue of an individually determined opportunity cost had lost its sense through the generalization of cessant gain. Therefore, the value of parting with one's money had to be established on a more general level too, i.e., in the abstract money market. As such, interest became the market price of money, ensuing from the economic fact, later theorized by Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914), that present money is worth more than absent money» (Wim DECOCK, *Introduction a Leonard LESSIUS, On Buying and Selling*, in «Journal of Markets and Morality», vol. 10 (2007), n. 2 (Fall), p. 453).

delle Fiandre” non sostiene affatto una tale tesi e non la ritiene neppure sostenibile¹³.

Ebbene, per quanto strano ciò possa sembrare, l’anonimo in questione ha colto nel segno, mentre il p. Concina, un buon numero di storici dell’economia e addirittura il curatore di un’edizione moderna di Lessio sbagliano.

In primo luogo, occorre chiarire che la *dubitatio* di Lessio non è dedicata alla *carentia pecuniae* testé descritta: essa vi compare solo come un argomento — il terzo e ultimo, per la precisione — in favore di una tesi differente e più ampia, secondo cui il mutuante può esigere un compenso per l’impegno di non richiedere la restituzione del capitale prima della scadenza del termine¹⁴.

In questi termini, il tema non costituisce né un’esclusiva né una novità di Lessio, ma si ritrova in tutti i maggiori trattati settecenteschi in materia di usura¹⁵, sebbene in genere non si parli di

¹³) Cfr. ANONIMO, *Veritas vindicata sive permultae sententiae auctorum Societatis Jesu in Theologia Christiana dogmatico-morali minus sincere relatae suaeque integritati a quodam ejusdem Societatis Theologo Restitutae*, Lucca 1753, p. 161-163 (cap. LXVI). L’attribuzione dell’opera al p. Carlo Noceti (1694-1759), presente in numerosi cataloghi bibliografici, è seguita da Ugo DOVERE, *Viva, Domenico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. C, Roma 2020, ma senza particolare riflessione, quindi mi limito a riferirla.

¹⁴) A 2.20.4, per la verità, elencando i titoli estrinseci astrattamente ipotizzabili, Lessio pare distinguere le due ipotesi: «ratione obligationis, qua se obligat ad non repetendam sortem intra certum terminum; ratione caentiae pecuniae, quia interim privat se facultate ea utendi»; ma subito torna ad accostarle («ratione obligationis non repetendi & ratione caentiae pecuniae, quae duo parum differunt, an aliquid accipi possit, dicemus infra») e di fatto le tratta congiuntamente, facendo della seconda un caso particolare o un aspetto della prima [2.20.4].

¹⁵) Ma anche nei minori e talvolta novatori: «dans la seconde moitié du XVIIe siècle, le minime Emmanuel Maignan afferma qu’il fallait considérer *praetio aestimabile* le fait de pouvoir disposer d’une certaine quantité d’argent; le manque d’argent était donc pour lui une cause pour établir un titre extrinsèque» (VISMARA, *Les jésuites et la morale économique*, cit. Il

*caerentia pecuniae*¹⁶ né si discuta la possibilità di un “prezzo di mercato”. Premesso, quindi, che il mutuo trasferisce la proprietà e che, in una *res consumptibilis*, non è possibile separare la proprietà dall’uso¹⁷, la dottrina comune nega che si possa esigere il compenso —

riferimento è a Emmanuel MAIGNAN, *Dissertatio theologica de usu licito pecuniae*, Lyon 1673, che però, secondo Valérie MALABIRADE, *Les Minimes dans la province d’Aquitaine sous l’Ancien Régime*, in André VACHEZ - Pierre BENOIST (édité par), *Saint François de Paule et les Minimes en France de la fin du XV^e au XVIII^e siècle*, Tours 2010, p. 159-176, è stato messo all’Indice il 4 dicembre 1674.

¹⁶) Cfr., tuttavia, per l’impiego dell’espressione, già un autore quattrocentesco come sant’Antonino di Firenze (1389-1459), che peraltro qui riferisce un’opinione da lui contrastata in materia di *cambium*: «nam camsor ex caerentia pecuniae, quam mutuatur pro illo tempore, non potest cum ea negotiari, & sic patitur jacturam» (S. ANTONINUS Archiepiscopus Florentinus, *Summa theologica in quattuor partes distributa...*, Pars III, Verona 1750, Tit. VIII - *De statu mercatorum & artificum*, Cap. III - *De camsoribus*, col. 302 D). Il problema di fondo, come si vede, è sempre il lucro cessante, il cui risarcimento s. Antonino è disposto a tollerare *ex post*, non però se viene pattuito *ex ante*, a scanso di frodi (*ibid.*). Al tempo di Lessio, riconosciuta la legittimità di questo titolo estrinseco almeno se concorrono i cc.dd. “requisiti castrensi”, escogitati da Paolo di Castro, si tentava di ampliare ulteriormente i confini del lecito *interesse*, spostando l’accento sul “*pro illo tempore*” oppure sulla novità del momento, la nascita del mercato finanziario. Noto, infine, che di *caerentia pecuniae* come titolo estrinseco parla il *votum* di Giovan Francesco Baldini (1677-1764) nella commissione teologica del 1745, i cui lavori hanno portato alla pubblicazione dell’enciclica *Vix pervenit*; ma in un contesto fortemente innovativo, che ammette come titoli validi anche l’interesse dello Stato, la consuetudine e la *taxatio* al tre/quattro per cento: cfr. Paola VISMARA, *Oltre l’usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 315-316, che purtroppo però non riporta la definizione di *caerentia pecuniae* offerta dal teologo somasco, né ci consente di capire se pensasse ad un suo possibile prezzo di mercato.

¹⁷) In realtà, proprio Lessio, su questo punto, è di avviso contrario; ma ciò non muta i termini della sua adesione al divieto dell’usura nei termini tradizionali. Si chiede «*utrum distinguatur usus a dominio, in rebus quae ipso usu consumuntur*» (2.3.8) e risponde: «*sunt duae sententiae admodum celebres, occasione Ordinis Fratrum Minorum, qui dicunt se nullius rei habere*

non per l'uso del denaro, ma — per l'impegno, pattuito insieme con il mutuo, di non chiederne la restituzione fino ad una certa data. Il termine, infatti, non è un patto aggiuntivo rispetto al mutuo, ma un suo elemento costitutivo ed essenziale¹⁸, quindi chiedere un prezzo per la

dominium, ne in communi quidem; sed nudum dumtaxat usum. Prior est Ioannis XXII [...] Altera sententia est omnino contraria», fatta propria da Niccolò III e da Clemente V, difesa ancora dal Navarro e da Domingo de Soto; «dico Primo, Ius utendi potest esse separatum a dominio, etiam in iis rebus quae unico actu utendi, consumuntur, vel alienantur. Explicatur simul, & probatur. Dupliciter enim potest alicui concedi usus, & Ius utendi pane, vel pecunia: 1. *irrevocabiliter*, et tunc non videtur multum differe a dominio. 2. *omnino revocabiliter* & dependenter a voluntate concedentis, ita ut quovis momento possit revocari sine ulla iniuria usuarij: & hoc ius sine dubio distinguitur a dominio»; e questo è ciò che Niccolò III ha chiamato *usus facti* «non quod in eo nihil sit iuris (sic enim iniustu[m] esset, ut recte Ioannes argumentatur) sed quia non est ius absolutum & solidum, utpote ab alieno nutu dependens, donec res ipso facto consumatur». Nel caso del divieto dell'usura, si tratta dell'impossibilità di costituire un *ius utendi* propriamente detto; in astratto, l'*usus facti* si potrebbe anche vendere, «sed minoris valet quam dominium rei, vel Ius irrevocabile utendi», e comunque questo genere di alienazioni separate di dominio e uso «non est usitatus: nam facile palliaret usuras, quamvis per se non sit illicitum». Quanto all'obiezione che, se *dominium* e *usus* si possono davvero distinguere, allora ha errato Giovanni XXII, la risposta è duplice: «respondeo Primo: Esto; quia non [erravit] in quaestione pertinente ad fidem; neque ipse asseruit suam sententiam tamquam ad fidem pertinentem; neque alios obligare ad ita sentiendum voluit; sed solum quid sibi videretur ut vir doctus explicuit». Inoltre, siccome anche per lui i frati non possono fare uso dei beni senza il permesso dei Superiori, che li possono anche sottrarre al singolo senza commettere ingiustizia, in realtà non li ha resi proprietari in senso stretto, ma parla di *dominium* come «de quodam iure, quod in effectu aequae valet ac dominium; quia ita libere consumunt, ac si domini essent».

¹⁸) Molto chiaro al riguardo Carolus-Renatus BILLUART, *Summa S. Thomae hodiernis Academicarum moribus accommodata sive Cursus Theologiae universalis...*, Diss. IV (De Mutuo & Usura), art. I (Quid sit Mutuum), Würzburg 1758, t. II, pag. 530: «alioquin mutuum foret inutile & nugatorium: nemo enim petit rem mutuo, nisi quia non habet modo aequalem quae vice mutuatae fungi possit. Non potest ergo regulariter mutuans repetere

privazione del denaro nel tempo che dovrà passare prima della scadenza è lo stesso che voler *lucrare ex mutuo*¹⁹.

L'argomento della *carentia pecuniae*, come esposto da Lessio, parrebbe volto ad aggirare questi ostacoli mostrando, da un lato, che nei fatti alla *carentia* viene assegnato un prezzo e, dall'altro, che questo prezzo è *iustum*, quindi deve essere osservato in ogni mutuo — almeno dove il mutuante sia un *mercator* — con l'effetto pratico di dispensare dalla necessità di verificare caso per caso se vi sia un lucro cessante concreto e proporzionato all'interesse che si chiede. Non per nulla, quindi, egli sceglie di trattarlo in questa sede, dopo i due più consueti, che propugnano l'assimilazione tra il termine del mutuo e un obbligo di “non fare” (non chiedere la restituzione) aggiuntivo.

Tuttavia, Lessio finisce per respingere sia la tesi nel suo complesso sia lo specifico argomento per cui, oggi, viene tanto elogiato; e sorprende che, tra i contemporanei, se ne sia accorto — per quanto a mia conoscenza — solo Fabio Monsalve²⁰. Va detto che l'andamento

mutuum ante praefinitum tempus...». Nello stesso senso, d'altronde, depongono ancor oggi, in diritto italiano, gli artt. 1187 e 1817 c.c.

¹⁹) Cfr. Martinus BONACINA, *Tractatus de restitutione et de contractibus*, in Simeon RONDOLINO, *Summa Bonacinae, in qua... opera omnia...*, cap. 901, Venezia 1683, p. 602; BILLUART, *Summa S. Thomae hodiernis Academicarum moribus accommodata sive Cursus Theologiae universalis...*, cit., Art. II, p. 534, affronta la *absentia pecuniae* come un sinonimo della *obligatio non repetendi usque ad certum tempus*, ma poi, all'art. V § 1-2, p. 539-541, le tratta più in dettaglio come due problemi distinti, volendo dimostrare, in particolare, che la *absentia* non dà luogo ad un vero danno (perché, tra l'altro, «secundum se non est pretio aestimabilis» e quel minimo di danno che può provenirne è compensato dalla contemporanea privazione del rischio).

²⁰) «Surprisingly, as Toon Van Houdt has pointed out in his comprehensive analysis of Lessius' extrinsic title, the Belgian Jesuit was not willing to accept the new title unreservedly, not because of its being usurious itself, but “because he was faced with a serious problem, a problem of ‘moral hazard’: if the title were accepted, it would be impossible for him, as for any other ‘judge’, to determine a lender's true motives for receiving interest” (Van

del testo non è dei più lineari²¹; tuttavia, la *dubitatio* si chiude con un rigetto inequivocabile e, per dimostrarlo, sembra opportuno trascrivere il passo per intero.

«Hae rationes videri possint alicui probabiles, potissimum tertia; & iuxta eas consuetudo Bursae Antwerpiensis excusabilis; quam praestaret servari, quam illa quae modo introducta est: qua multi nolunt cuiquam mutuare secundum morem Bursae, sed tantum dare ad cambium. Unde fit ut qui mutuando solum lucrarentur 7, 8, vel 10 in 100. facile extorqueant 20. vel 30. in 100. per varia cambia et recambia intra unum annum.

Nihilominus sentio non esse tam laxas habenas mercatoribus dandas; nec illis concedendum ut quidquam supra sortem exigant, si illis ex carentia pecuniae nullum lucrum cessat, nullum periculum impendet, nullum incommodum metuitur. Primo, Quia sententia illa videtur nova, nec illam apud Auctores reperio: ac proinde in re morali tanti momenti non facile admittenda. Deinde quia carentia pecuniae &

Houdt 1998, p. 9). Molina would reject this title on the grounds that the obligation of not seeking money is inherent to the *mutuum* contract itself; on the other hand, this new concession would be extremely dangerous in opening the doors to usury (Molina [1597] 1989, p. 308). Following Molina's main argument that the specific characteristics of *mutuum* prevent the *carentia pecuniae* from being taken into account, Lugo also rejected this title and asserted that otherwise the whole usury theory would become meaningless and 'no contract could further be considered as usurious' (Lugo [1642] 1848, 25: III)». Come si vede, quella che per Van Houdt era semplice riluttanza diventa — a mio avviso correttamente — rigetto per Monsalve. Corretto anche l'accostamento agli altri autori, sebbene possa essere opportuno rimarcare che soltanto Lessio, per quanto mi è noto, affronta il problema dallo specifico angolo visuale di un possibile “prezzo di mercato”.

²¹) Si apre con «Quidam putant...» subito seguito da «Probatum haec sententia», con esposizione dei primi due argomenti a favore; segue un'obiezione al secondo (l'obbligazione negativa), confutata in modo articolato; quindi viene il terzo, il “prezzo di mercato”; e solo alla fine Lessio scopre le proprie carte.

obligatio non repetendi ante aliquod tempus, est quid intrinsecum rationi mutuo (alioquin mutuum non differret a precario): unde si mutuum debet gratis fieri (ut constat ex supradictis) nihil pro hac carentia vel obligatione petendum est.

Ex hoc fundamento elicienda est responsio ad 1. et 2. argumentum.

Ad Tertium responderi potest, tale pretium imponi a mercatoribus non posse; quia carentia pecuniae non est pretio aestimabilis, nisi ratione alicuius incommodi vel periculi coniuncti».

Quanto ai primi due argomenti, la soluzione di Lessio non si discosta dagli altri autori del tempo; ma a noi interessa il terzo.

In proposito, occorre anzitutto guardarsi dalla tentazione di ascrivere a lui il giudizio che egli attribuisce ad un generico *aliquis*: se egli ritenesse davvero che si tratti di una *sententia probabilis*, non si capirebbe la netta smentita del paragrafo successivo.

Sempre a questo *aliquis*, inoltre, vanno ascritte, almeno a mio parere, le due valutazioni che seguono immediatamente, sulla scusabilità della prassi della Borsa — per definizione, si scusa un errore, non una prassi legittima, quindi la conclusione è coerente con l’asserita *probabilitas* — e anche quella sulla preferibilità di tale prassi rispetto all’abuso dei “cambi e ricambi”, condivisibile per Lessio, date le sue premesse, solo in termini di male minore e tolleranza²².

La sua posizione personale, invece, si trova espressa al paragrafo seguente, e con forza, da quel *sentio*: per lui è inammissibile che si esiga *aliquid ultra sortem* in mancanza di un pregiudizio concreto (l’anafora di *nullum* ribadisce il concetto con notevole efficacia). Ciò non solo per un problema di *moral hazard*, come ritiene Monsalve, ma perché —

²²) E non è comunque detto: “*praestaret*” è congiuntivo e, diversamente da “*possit*” di cui appare chiaro il valore potenziale, sembra l’apodosi di un periodo ipotetico dell’irrealtà («Sarebbe meglio attenersi a questa prassi, anziché..., se essa fosse lecita, il che non è»).

diversamente dai lettori contemporanei, che partono dal pre-giudizio, in senso ermeneutico, che il divieto canonico dell'usura sia sbagliato — egli resta profondamente convinto che il *lucrum ex mutuo* sia in sé ingiustificato²³.

A onor del vero, quest'affermazione può sorprendere, considerato che il suo approccio ai titoli estrinseci esordisce con premesse che, *ictu oculi*, parrebbero condurre ad una liceità generalizzata dell'interesse, che a questo punto, nel caso, dovremmo dire modernamente inteso. E tuttavia, il suo sistema di pensiero in realtà è coerente.

Sebbene, infatti, egli esordisca avvertendo che il termine *interesse* è sinonimo di «danno risarcibile» e abbraccia sia il danno emergente sia il lucro cessante, definisce poi questi ultimi in termini che sembrano abbastanza ampi da includere qualunque pregiudizio economico²⁴; ma soprattutto, giustifica la legittimità dei titoli di danno emergente e lucro cessante anche come fondamento di un accordo contestuale al mutuo (dunque, in sostanza, per prevenire il pregiudizio futuro), affermando che, se una somma mi è necessaria per evitare un certo danno, essa, oltre al valore che ha *nude considerata*, ne possiede anche un altro, appunto quello del danno che mi evita, e posso venderlo (s'intende, contro uno specifico prezzo), proprio come, vendendo qualsiasi altro bene, mi farei pagare il particolare vantaggio che ne

²³) Basti notare che, a 2.20.3, definisce l'usura come «*lucrum immediate ex mutuo proveniens*» e subito aggiunge: «*lucrum vocatur acquisitio rei supra sortem pecunia aestimabilis, & alias indebitae*». Precisazione che richiama, *a contrario*, la legittimità, ma nel contempo la necessità, dei titoli estrinseci che rendono “dovuto” questo *aliquid ultra sortem*.

²⁴) «*Notandum est, damnum emergens & lucrum cessans communiter vocari Interesse. Damnum emergens dicitur, quando quis detrimentum patitur in rebus quas habet, vel quae ipsi debentur: ut cum quis ratione mutui, quod alteri praestitit, cogitur ipse pecuniam foenori accipere, & usuram solvere, vel res suas minoris iusto vendere, &c. Lucrum cessans dicitur, quando quis impeditur ab aliquo bono consequendo, seu a lucro, quod illi non erat debitum*» (2.20.10).

traevo²⁵. Analogo il discorso a proposito del lucro cessante: nella misura in cui il denaro mutuato era stato destinato ad un impiego lucrativo (*industria*), ha acquisito un valore interiore, *id est* contiene già, virtualmente, il lucro, come nel grano destinato alla semina è contenuto virtualmente il raccolto, potenzialità che giustamente ci si farebbe compensare nel mutuo di derrate²⁶. Inoltre, la *spes lucri* è suscettibile di valutazione economica — e infatti si può vendere — tanto quanto lo è il timore di un danno²⁷.

Tuttavia, due fattori intervengono a limitare la libertà contrattuale e mantenere l'*interesse* entro i confini concettuali del vocabolo latino. In primo luogo, il mutuo, non potendo comportare di per sé un lucro lecito, consente di esigere qualcosa in più del capitale solo se è vera e

²⁵) «Ratio est, quia illa pecunia, quae mihi necessaria est ad aliquod damnum impedendum, non solum mihi valet quanti ipsa nude considerata aestimatur; sed etiam quanti est carere tali damno. Non enim tantummodo aestimatur res secundum seipsam, sed etiam quatenus domino est causa certi boni consequendi, vel mali vitandi. Unde licite potest vendi pluris, quam per se valeat, cum in ipsa illud etiam commodum vendi censeatur» (2.20.10).

²⁶) La copertura del lucro cessante è ammissibile anche fuori dei casi di frode o prestito forzoso, «Primo, Quia pecunia illa, quam mutuas alteri, quatenus subest industriae tuae ad lucrum ex ea faciendum, pluris tibi valet, quam ipsa per se considerata; est enim veluti semen fecundum lucri per industriam, in quo lucrum ipsum virtute continentur: ergo plus pro ea exigi potest, quam ipsa per se valeat. Patet consequentia, quia dum illam tradis, etiam lucrum in illa latens tradere censeris; eo enim te spolias. Sicut si triticum destinatum sationi (quo si careas, carebis fructu) mutuum des; plus potes pro eo exigere, quam per se valeat, quia in illo virtute continentur fructus; et dum illud das, simul das fructum in eo latentem» (2.20.11).

²⁷) «Secundo, Quia dum privas te hac pecunia lucro destinata, non solum illa te privas, sed etiam spe lucri, quae ex illa per tuam industriam conceperas. Atqui haec spes est pretio aestimabilis (potest enim spes lucri, spes lucrum speratum vendi): ergo pro ea potest aliquid exigi. Tertio, Haec spes lucri non est minoris aestimanda, quam metus damni: atqui dum metuitur damnum ex mutuazione, licitum est de eo pacisci; ergo etiam dum speratur lucrum. Confirmatur, quia amissio rei speratae computatur inter damna; quod enim spe possidemus, aliquo modo censemur habere» (2.20.11).

propria causa di un danno²⁸, o almeno di un rischio serio, tale che, se si palesasse, volentieri si pagherebbe la somma X pur di evitarlo²⁹. Inoltre, per Lessio e per tutta la tradizione cui appartiene, il denaro non è fruttifero in sé, ma solo in via mediata dall'attività dell'uomo³⁰, anzi, in

²⁸) Così per il danno emergente: si richiede «ut mutuum sit causa damni, sine qua non eveniret; ut si per mutuum efficeris impotens illum impediendi» e al mutuuario dev'essere lasciata libertà di scegliere tra pagare una somma determinata per il rischio di danno o accollarsi questo rischio, cioè pattuire la rifusione laddove si verifichi l'evento dannoso (2.20.10). Per il lucro cessante, il discorso si fa più articolato, perché occorre bensì «ut haec mutuatō», questo specifico atto di mutuo, «sit causa lucri cessantis: ut si pecuniam destinatam neotiationis vel emptionis rei frugiferae, subratham illae destinationi, ut tibi mutuem; & ita amittam spem illius lucri», ma da un lato non si può esigere *interesse* se, proprio per aver rinunciato all'affare (e dato i soldi a mutuo) liberando così tempo ed energie, si approfitta, poi, di un'altra occasione, che permette di guadagnare quanto si sperava; dall'altro lato, il mutuo può essere anche causa mediata del lucro cessante, se lo sottraggo alla sua destinazione perché prevedo che Tizio mi chiederà un mutuo; più complessa e dubbia l'ipotesi in cui dedicherei quella somma agli affari, se non vi fossero richieste di mutuo in generale (2.20.11): v. *infra* nel testo.

²⁹) Dalla sua trattazione del *periculum sortis amittendae* emerge che egli considera lecito pattuire *interesse* anche per il rischio di inadempimento del mutuuario, purché lo si lasci libero di prestare, invece, idonee garanzie (pegno, fideiussione di un terzo). «Metus debet niti iusta ratione; debet enim esse verum periculum, ob quod prudenter metuitur, vel tale, ut ipsemet libenter tanti illud redimeret, si cogeretur subire» (2.20.13).

³⁰) D'altronde, egli è ben consapevole del fatto che anche la fertilità "naturale" del campo richiede pur sempre cure assidue e proprio su quest'accostamento fonda, in ultima analisi, la legittimità del *census personalis* come obbligo, volontariamente assunto, di pagare ad un altro una somma annua, *id est* di impegnare la propria attività e diligenza a procurarla: «sicut enim fertilitas agris est naturalis, ita fertilitas (ut ita dixerim) hominis, qua potest acquirere lucrum, est voluntaria; ac proinde potest se homo ad eam obligare. Quod si etiam agris fertilitas esset in hominis potestate, posset similiter homo obligari ad eam procurandam; imo hoc ipso, quo census super agro constitutus est, homo, sine alio pacto, tenetur ad eum bona fide & diligenter colendum». E prescrive, di conseguenza, che la persona coinvolta

primo luogo, dalla mente del proprietario che decide come impiegarlo; solo in presenza almeno di una *intentio virtualis* — questo mi pare di intendere — la tale somma contiene un lucro *virtualiter*³¹. Infatti, è sufficiente anche una destinazione agli affari in generale³²; ma se io, in previsione di una specifica richiesta di mutuo, sottraggo la somma all'impiego prefisso, allora non vi è più il *quid pluris* di valore, «cum iam desierit esse semen lucri», e quando poi Tizio, secondo le mie previsioni, viene a chiedermi il mutuo, potrò chiedere di pattuire l'*interesse*³³ non come se gli stessi vendendo la *spes lucri*, ma come se

debba essere *fructifera* (!), «id est, talis, ut aliquem fructum sua opera vel industria pariat, unde solvat» (2.22.4).

³¹) Secondo la nota tripartizione esposta ad es. da Giuseppe D'ANNIBALE, *Summula Theologiae moralis*, vol. I, Roma 1898, p. 123: «itaque intentio *actualis* est cui attentio adest continuo; ex diverso, *habitualis* cui nullatenus adest; inter utramque medium tenet *virtualis*: nam ea est, cui attentio primo initio tantum operis inest, et post (quia mens ad alia divertit) exsulat».

³²) E, per converso, non importa che si disponga di altro denaro, purché lo si consideri, anche a capriccio, destinato ad altri impieghi o a far fronte ad altri rischi e da ciò non lo si voglia distogliere (2.20.11).

³³) Va notato che, anche nel caso del lucro cessante, il mutuatario va lasciato libero di concordare un *interesse indeterminatum*, cioè di impegnarsi a coprire il lucro cessante laddove si verifichi in concreto la perdita di un affare, quale che ne sia l'entità; oppure un *interesse determinatum*, una somma pattuita fin dall'inizio per la *spes lucri* e pertanto insensibile agli eventi futuri, «& tunc poterit mutuans hoc exigere, etiamsi eventus declaret nullum lucrum fuisset obventurum, & sortem ipsam cum navi perituram: quia spes illa, cum mutuum daret, pretio erat aestimabilis, eamque censetur vendidisse» (2.20.11). La fattispecie legale cui il testo allude è il *foenus nauticum* o *traiecticiae pecuniae*, un contratto noto già al diritto romano (cfr. C.4.33; D.22.2) in cui il mutuante presta il denaro per allestire una spedizione commerciale via mare e può esigere un tasso di interesse superiore ai normali limiti di legge, perché pattuisce che, in caso di naufragio o comunque di perdita del carico, il mutuatario non dovrà più restituire il capitale. Pur condannato, almeno in apparenza, dalla decretale *Naviganti* di Gregorio IX (X.5.19.19; Denzinger 828), questo contratto è ritenuto lecito dalla generalità degli autori seicenteschi, che vi vedono l'esempio tipico del *periculum sortis* come titolo

l'avessi persa per causa sua, quindi in termini di danno. Se poi il caso riguarda una destinazione solo condizionata — «vorrei dedicarmi agli affari, se non vi fossero tanti che chiedono denaro a mutuo» — per Lessio la liceità del lucro cessante è solo *probabilis* in astratto, ma pericolosa nella prassi, e comunque richiede che *a*) non si esiga più del valore della *spes lucri*, al netto delle spese e del lavoro che sarebbero stati necessari, *b*) si mantenga sempre l'intenzione di destinare agli affari quella somma, se non giungessero richieste di mutuo³⁴.

Ma se il danno emergente non può consistere nel mero fatto di privarsi del capitale; se il lucro cessante richiede almeno una concreta intenzione di destinare questa somma a impieghi lucrativi (ricordiamo che, per Lessio, il mutuo non lo è)³⁵; se anche il rischio di perdere il capitale non è quel minimo insito in ogni rapporto di credito, ma deve essere abbastanza serio perché si esigano garanzie specifiche o, in alternativa, un compenso per sopportarlo; e se, infine, i titoli estrinseci sono presenti spesso, però non sempre³⁶; allora, chiaramente, non si può

estrinseco che consiste nell'assunzione, da parte del creditore, di un rischio giuridico e non meramente fattuale, perché si concorda che in determinate circostanze (esito avverso dall'affare che il mutuatario intende intraprendere) egli perderà lo stesso diritto di credito, in tutto o in parte, e il debitore resterà liberato.

³⁴) «Si pecuniam destinarim negotiationi, non absolute, sed dumtaxat sub conditione; ut si dicam: Vellem negotiari, nisi multi mutuum peterent, de quo modo est difficultas. Quidam enim doctissimi viri putant, etiam tunc posse aliquid exigi ratione lucri cessantis. [...] Ob has rationes, haec sententia mihi olim visa est probabilis, & etiam nunc videtur, praesertim speculative considerata; modo ille non exigit amplius quam spes illa lucri, detracta laborum & expensarum aestimatione, valebat; & semper retineat animum negotiandi illam pecuniam, si mutuum non peteretur. In praxi tamen ob periculum palliandi usuras, non est facile admittenda; post factum tamen, non ausim cogere ad restitutionem» (2.20.11).

³⁵) «Nec principaliter nec minus principaliter licet sperare lucrum, quod detur tamquam ex obligatione iustitiae propter mutuum» (2.20.10).

³⁶) Cfr. rispetto alla liceità dell'*usura* secondo i giuristi romani: «quod ad Iurisconsultos attinet, puto eos facile intellexisse, usuras formaliter esse

accogliere la tesi della semplice *caentia pecuniae* come titolo estrinseco.

Tuttavia, l'argomentazione di Lessio al riguardo suona piuttosto inattesa: egli afferma che la *caentia* non è suscettibile di valutazione economica (*pretio aestimabilis*), se non in virtù di un apprezzabile pregiudizio o rischio connesso («nisi ratione alicuius incommodi vel periculi coniuncti»). Di primo acchito, verrebbe da obiettare che non poter disporre della somma X significa essere privi del potere d'acquisto corrispondente; ora, può esistere una cifra esigua e trascurabile, ma il denaro in quanto tale, per poco che sia, ha sempre un potere d'acquisto e quindi una valutazione economica. Lessio, però, non sta pensando alla *caentia* come mancanza generica, ma come possibile titolo estrinseco, quindi fondamento di un ipotetico prezzo: siamo, in un certo senso, di fronte ad un'idea proto-keynesiana, secondo cui l'interesse sarebbe il compenso per la rinuncia alla liquidità. E un conto è affermare che ogni mancanza di denaro ha, per così dire, un "prezzo" espresso in beni e servizi, il correlato del suo potere d'acquisto; ben altro farne derivare un prezzo monetario del bene "disponibilità di denaro per un certo tempo", che oltretutto, secondo la teoria del *iustum pretium*, dovrebbe assicurare l'eguaglianza tra il sacrificio del venditore o locatore della somma e il vantaggio della sua controparte.

Lessio non ci dice, per la verità, se possa darsi una *communis aestimatio*, e quindi un giusto prezzo, della *caentia pecuniae* congiunta ai vari titoli estrinseci. In effetti, il problema restava estraneo all'argomento che confutava, il cui scopo non era arrivare ad una valutazione "di mercato" dei titoli stessi, bensì, posta l'esistenza di un mercato, consentire di esigere quel prezzo anche in mancanza di ogni

illicitas; tamen concessisse quasdam moderatas, tum ob bonum publicum, tum quia saepe aliqui iusti tituli intercedunt, quamvis in eo sententia illorum non sit admittenda, quod generatim tales usuras tamquam licitas & iustas concedant» (2.20.4).

titolo nel caso concreto; esito indubbiamente inaccettabile, perché sarebbe come dire che si può pretendere il prezzo di una casa senza neppure avere una casa da vendere (e infatti, l’“oracolo delle Fiandre” tiene a ricordare che proprio l’esistenza di un pregiudizio o di un rischio apprezzabili consente la formazione di un prezzo).

Si deve ancora aggiungere, almeno per completezza, che il suo approccio al problema dei titoli estrinseci — lo si vede con molta chiarezza dagli esempi che adduce — presuppone sempre un rapporto personale tra mutuante e mutuatario: questo non impedisce al primo, in astratto, di cedere il credito da *interesse* e dar vita, potenzialmente, ad un mercato finanziario (tanto più che Lessio difende la legittimità dei contratti di *census*)³⁷; sembra anche possibile, sempre in astratto, che la *communitas mercatorum* possa formare, in un dato contesto di ambiente e circostanze, un giusto prezzo per i titoli estrinseci³⁸, quantomeno rispetto ad un lucro cessante e a un rischio — pur sempre apprezzabili, ma — di entità “normale”, o anche differenziando prezzi e prodotti³⁹.

³⁷) Contratto relativo, egli tiene a ribadire nella propria analisi, non a una compravendita di denaro o di frutti di un bene, ma al diritto di percepire ogni anno una data somma dal bene o dalla persona di qualcun altro («*census est ius percipiendi annuam pensionem ex re vel persona alterius*»: 2.22.1; si può avere, peraltro, anche un censo indeterminato, che consiste in una quota dei frutti: 2.22.2). E siccome per lui un *census* può essere venduto perfino appena costituito, e costituito apposta per la vendita (2.22.3), non vi è alcun ostacolo alla creazione di contratti di censo destinati a circolare come veri e propri titoli di credito; ciò, d'altronde, avveniva regolarmente già all'epoca, con i cc.dd. *loca Montium*.

³⁸) L'esempio di 2.20.14 non ci permette di comprendere se e fino a che punto potesse dirsi tale la Borsa di Anversa, che di sicuro esprimeva una notevole varietà di tassi di interesse, senza che, però, ci venga detto se siano correlati ai termini, al rischio o ad altre circostanze.

³⁹) Quantomeno nel caso dell'imprenditore, sia il lucro cessante sia il *periculum sortis* devono essere apprezzati e quantificati secondo la stima di un esperto (cfr., rispettivamente, 2.20.11 e 2.20.13); ma, in termini lessiani, ciò non fa che assimilarli a quei beni per cui la *communitas* nel suo complesso

La possibilità, in effetti, è espressamente ammessa da lui per le compravendite di censi personali, che sotto molti aspetti sono simili a quelle di titoli estrinseci che stiamo ipotizzando; ed egli scrive che, in tal caso, tutti potrebbero esigere quel prezzo, anche se in concreto non sussistessero tutte le circostanze considerate nella sua formazione⁴⁰. Richiama, però, proprio 2.20.14 e ciò lascia intendere che compia un distinguo: il censo è lecito *appunto perché* non consiste in una vendita dell'uso del denaro, in quanto con esso si vende solo il diritto di ottenerlo, che è un'altra cosa (e di minor valore) rispetto alla disponibilità immediata; invece, il mutuo trasferisce proprio il denaro contante, non un credito, e non può dar luogo, in sé, alla formazione di un prezzo⁴¹.

Si può concludere, pertanto, che Lessio, contrariamente alla lettura più comune, non ha affatto sostenuto la legittimità di un "prezzo di mercato" per la privazione del denaro, che si potesse esigere anche in mancanza di qualsiasi titolo estrinseco; anzi, secondo le esigenze del suo sistema, ogni mutuo richiede la presenza in concreto di titoli estrinseci proporzionati all'*interesse* che si chiede per compensarli e

non è in grado di esprimere una valutazione economica, cosicché il *iustum pretium* è proprio la stima degli esperti (2.21.3).

⁴⁰) «Cum Ius personale fere semper cum aliquibus periculis & difficultatibus sit coniunctum; & pecunia praesenti res fructiferae possint emi, vel negotiatio cum magno lucro institui, merito potuit communi hominum aestimatione vel Principis decreto, isti Iuri certum pretium imponi, omnibus istis circumstantiis probe expensis; quod pretium a quovis exigi possit, etiamsi forte illae circumstantiae in ipso locum non habeant. Non enim necesse est, ut omnes illae causae, ex quibus crescit communis aestimatio rei, in quovis locum habeant, ut supra cap. 20 dub. 14 dictum est» (2.22.4).

⁴¹) Si consideri, inoltre, che tutta l'analisi a 2.22.4 mette in chiaro che il censo personale in uso all'epoca era una prestazione di carattere generalmente perpetuo, per giunta trasmissibile agli eredi, anche se solo entro i limiti dell'asse ereditario: l'assenza di un termine finale (a cui non può reputarsi equivalente la facoltà di riscatto) basterebbe di per sé a negare l'analogia con il problema dei titoli estrinseci.

soltanto la loro esistenza consente di ipotizzare la formazione di un *iustum pretium*.

Beniamino DI MARTINO*
*La Rivoluzione quale concetto chiave
della modernità politica (II 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

* 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. Egesi 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 guerra d'Ucraina* (con Gaetano Masciullo, 2022), *Stato e Covid* (2022), *Dieci anni di lavoro. Il tempo che ci è dato* (2023) e *Nazi-fascismo. Linee essenziali di una nuova prospettiva* (2024).

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 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

La I parte conteneva i seguenti capitoli:

1. Il prestigio della Rivoluzione
2. Alla ricerca di caratteri essenziali
 - 2.a. La fine del vecchio e l'inizio del nuovo
 - 2.b. Ri-creazione della realtà e riformulazione della natura dell'uomo
 - 2.c. La carica ideologica della rivoluzione
 - 2.d. Pretesa universalistica
 - 2.e. Accrescimento del potere politico
 - 2.f. Rivoluzionarismo anti-cristiano
 - 2.g. Alla ricerca di una definizione
3. Fallimento o compimento della rivoluzione?

Ci si può interrogare per capire se i criteri interpretativi ora enunciati siano adeguati. Ci si può anche chiedere se esistano altri caratteri — che, rispetto a quelli enucleati, siano secondari o anche più precisi — per definire l'essenza di una rivoluzione. Quasi istintivamente, molti sarebbero portati a definire una rivoluzione in base ai valori che la manualistica scolastica ha più facilmente impresso nella memoria: libertà, emancipazione, uguaglianza, ecc. Se vogliamo rifarci all'archetipo di tutte le rivoluzioni, diremmo: libertà, uguaglianza, fratellanza. Se vogliamo riferirci alla rivoluzione socialista, penseremmo a qualcosa di non troppo diverso, almeno per quanto ciò è presente nell'immaginario comune. Forse aggiungendo il riferimento alla “giustizia sociale” sulla cui inestirpabile ambiguità Hayek ha scritto pagine assai utili¹. Se si accogliesse l'idea secondo cui alla base delle

¹) Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Che cos'è il sociale? Cosa significa? (What is "Social"? What does it mean?)*, 1957), in IDEM, *Studi di filosofia*,

rivoluzioni vi sarebbe il desiderio di libertà o l'aspirazione alla giustizia, ci si troverebbe dinanzi al non semplice dilemma di spiegare gli esiti sempre radicalmente contrastanti con i valori annunciati con tanta passione. Se i valori proclamati come vessillo costituissero l'essenza delle rivoluzioni perché questi eventi realizzano sempre il contrario di ciò che hanno sbandierato? Qual è, in altri termini, il rapporto tra propositi e realizzazioni della rivoluzione? Una domanda a cui va data risposta per comprendere la vera natura della rivoluzione.

Si lambiva la questione già nel presentare l'accrescimento del potere politico come un elemento identificativo e sostanziale della rivoluzione. In quella circostanza veniva citato Luciano Pellicani che ha spesso parlato di un "paradosso della rivoluzione" dal momento che essa sembra promettere libertà e giustizia, ma ha sempre prodotto oppressione e violenza. Occorre, quindi, spiegare perché tale paradosso è solo apparente e perché l'esito sanguinoso di ogni vicenda rivoluzionaria non rappresenta una pura "eterogenesi dei fini".

Per farlo, partiamo da più lontano. Ed esattamente dalla diffusa idea che, come spesso capita nelle rivolte, anche le rivoluzioni (intese solo come sommosse di più ampia portata) nascano o almeno contengano genuine aspirazioni tese alla libertà. Si tratterebbe di un desiderio, oltretutto, proteso non ad una conquista rivolta al futuro ma ad una restaurazione di garanzie godute in passato.

D'altra parte non sono pochi gli episodi che sembrerebbero dare una qualche consistenza a tale supposizione. Anche qualche radicale

politica ed economia, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 419-435; cfr. Friedrich A. von HAYEK, *L'atavismo della giustizia sociale (The Atavism of Social Justice, 1976)*, in IDEM, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 68-81; cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Il miraggio della giustizia sociale (The Mirage of Social Justice, 1976)*, in IDEM, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 183-363.

pensatore illuminista, benché in compresenza con la paventata necessità di una rottura storica, ebbe a presentare l'esigenza di una restaurazione delle antiche libertà². È, questa, un'idea che fu espressa anche da Thomas Paine (1737-1809) che, nella sua diatriba con Burke relativamente al significato da dare alla rivoluzione in Francia, parlò degli eventi del 1789 come “contro-rivoluzionari”³ in quanto ripristinatori delle tradizionali libertà che erano state smarrite. Oltretutto, anche per giustificare i cambiamenti in atto e lo smantellamento dell'*Ancien régime*, nella Parigi dell'estate del 1789, l'Assemblea Nazionale solennemente proclamò Luigi XVI «restauratore della libertà francese» rivendicando la propria opera non come demolitrice, ma come un ristabilimento di antichi diritti. Nelle sue copiose riflessioni sul tema della rivoluzione, Hannah Arendt probabilmente cade in più imprecisioni. Una di queste è nel ritenere che ogni rivoluzione contenga anche una restaurazione in qualità di recupero di libertà antiche⁴. È, questo, un aspetto che va evidenziato e che non è stato trascurato nell'analisi dell'evoluzione che la parola “rivoluzione” ha subito prima di affermarsi nella sua accezione corrente. Gianfranco Pasquino, infatti, ha ricordato come anche la rivoluzione francese sia stata concepita da alcuni dei suoi protagonisti come un “ritorno” ad una condizione giusta ed ordinata⁵. Tornando alle approssimazioni di Hannah Arendt, occorre dire che se la politologa

²) Cfr. Mona OZOUF, *Rivoluzione*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 939.940.941 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

³) Cfr. Thomas PAINE, *The Rights of Man* (Part I, 1791), Liberty Found, Indianapolis (Indiana) 2011, p. 53.60.

⁴) Cfr. Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 42.43.173s. (*On Revolution*, 1963).

⁵) Cfr. Gianfranco PASQUINO, *Rivoluzione*, in Norberto BOBBIO - Nicola MATTEUCCI - Gianfranco PASQUINO (diretto da), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004 (1976), p. 847.

riteneva che i rivoluzionari «affermavano in tutta sincerità di voler solo tornare ai vecchi tempi, in cui le cose erano state così come dovevano essere»⁶, al tempo stesso pure riteneva che «non è possibile decidere se questi uomini fossero “conservatori” o “rivoluzionari”, se usiamo questi termini al di fuori del loro contesto storico come termini generici, dimenticando che il conservatorismo come credo politico e ideologia trae la sua origine dalla reazione alla rivoluzione francese ed è significativo solo per la storia del diciannovesimo e del ventesimo secolo»⁷. In realtà, se è difficile scorgere nei programmi degli ideologi un effettivo ritorno «ai vecchi tempi» e una nostalgia per un passato «in cui le cose erano state così come dovevano essere» è anche facile poter distinguere i “rivoluzionari” dai “conservatori” in base all’effettivo intento dimostrato, benché in un contesto in cui i suddetti termini ancora non avevano assunto la loro forma definitiva.

È ben strano non riuscire a distinguere “rivoluzionari” e “conservatori”, ma è ancor più singolare immaginare che le rivoluzioni possano custodire un proposito restaurativo. In realtà l’idea stessa che in ogni rivoluzione sia presente una qualche forma di restaurazione nega l’indole propria della rivoluzione⁸. Ovviamente ciò non significa né escludere che alcune forze conservatrici abbiano, a vario titolo e con varie motivazioni (generalmente misconoscendo o fraintendendo la natura delle idee in azione), offerto un qualche contributo alle rivoluzioni né, soprattutto, che fenomeni propriamente rivoluzionari abbiano potuto assumere sembianze conservatrici⁹. Ciò che occorre

⁶) ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 43.

⁷) *Ibidem*.

⁸) Bisogna lavorare molto di fantasia per immaginare un Marx o un Lenin che si battano per le naturali libertà economiche contro ogni centralismo anziché per l’avvento della dittatura del proletariato o per il potere ai Soviet.

⁹) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l’individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 104.189-208.423.

evitare è confondere l'essenza della rivoluzione con il suo contrario, attribuendo alla prima caratteristiche ad essa antitetiche.

Per comprendere se l'esito sanguinoso cui giunge ogni rivoluzione è davvero in contrasto con gli ideali di fondo, dobbiamo riprendere qualcosa a proposito degli autentici intendimenti delle rivoluzioni ideologiche.

Tra le imprecisioni che possono essere attribuite ad Hannah Arendt vi è quella di legare in modo indissolubile la libertà alla rivoluzione. Così argomentava la politologa tedesca: «sotto l'assalto combinato delle moderne "scienze" dissacranti, la psicologia e la sociologia, nulla infatti sembra essere stato più definitivamente sepolto quanto il concetto di libertà. Persino i rivoluzionari — che dovremmo ritenere fermamente e anzi inesorabilmente ancorati a una tradizione che difficilmente potrebbe esprimersi, e ancor meno avere un senso, senza la nozione di libertà — sarebbero pronti a degradare la libertà al rango di un pregiudizio piccolo-borghese piuttosto che ammettere che lo scopo della rivoluzione era, ed è sempre stato, la libertà»¹⁰. C'è da domandarsi a quale definizione di rivoluzione intendeva rifarsi la Arendt dato che in quelle stesse pagine era costretta a riconoscere che la rivoluzione non ha mai generato libertà. «Sappiamo bene,» — affermava, infatti, la studiosa — «con nostro grande rammarico, che la libertà si è conservata meglio in paesi dove non è scoppiata nessuna rivoluzione»¹¹.

Se l'imprecisione della Arendt nasceva da una definizione equivoca del termine rivoluzione, le aporie in cui sono caduti altri pensatori sono generate dalla mancata specificazione della natura del fenomeno rivoluzionario. Quando, ad esempio, il sociologo italiano Guglielmo Ferrero (1871-1942) si poneva la domanda cruciale circa

¹⁰) Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 3 (*On Revolution*, 1963).

¹¹) *Ibidem*, p. 124.

l'esito nefasto della rivoluzione francese dimostrava di non coglierne le radici ideologiche. Si chiedeva Ferrero: «si voleva instaurare un regime di libertà [...] e [...] la Francia sprofondò in uno spaventoso dispotismo. [...] Come spiegare simili contraddizioni?»¹². La spiegazione giunge presto e non potrebbe che essere immediata: non c'è alcuna contraddizione perché il dispotismo non si instaurò nonostante l'iniziale attesa di libertà, ma in perfetta continuità con una visione ideologica e strumentale della libertà. «Come spiegare simili contraddizioni?», si chiedeva Ferrero. Non vi fu, invece, alcuna contraddizione: si realizzò, semplicemente (e drammaticamente), solo ciò che era nel suo seme ideologico.

Eccoci, dunque, alla chiave di volta per sciogliere un paradosso che è tale solo in apparenza perché la "libertà" rivoluzionaria non solo è assai distante dalla libertà individuale, ma ne rappresenta l'esatto contrario, pur adottando lo stesso vocabolo e mantenendone inalterato il termine. Il motto giacobino ha addirittura posto l'invocazione alla libertà dinanzi a quella per l'uguaglianza (e a quella per la fratellanza), ma occorre non farsi ingannare. Come per la libertà giacobina, così per la giustizia socialista ciò che conta non sono le parole utilizzate ma il significato che si dà ad esse¹³. E il significato rivoluzionario (il significato che la rivoluzione dà alle cose) non è tratto dalla realtà delle cose, ma sempre e solo dall'armamentario ideologico ove ciò che conta non è la natura dell'uomo, ma la trasformazione di questa. Quindi: non paradosso quanto; piuttosto, parossismo della rivoluzione.

¹²) Guglielmo FERRERO, *Le due Rivoluzioni francesi*, a cura e con introduzione di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 8-9 (*Le deux révolutions françaises: 1789-1796, 1940-1942*).

¹³) In fondo, se tutto è subordinato al fine, allora nulla vieta un uso dei mezzi privo di ogni scrupolo. Anche e soprattutto la verità diviene un "pregiudizio borghese" di cui liberarsi perché non esiste altra «verità che quella che serve alla rivoluzione». La rivoluzione stabilisce cosa sia la verità, anzi la rivoluzione è la verità.

Non è questo il momento per approfondire la differenza tra il significato rivoluzionario e il significato reale della libertà o della giustizia. È questa, però, la sede per ribadire la irriducibile opposizione della libertà e della giustizia alla rivoluzione. Il riferimento a comuni parole non può offuscare l'alterità di quegli stessi concetti presenti in ogni movimento rivoluzionario e contrapposti nelle istanze liberali (o realiste). Dicevamo già che ogni rivoluzione ha fatto riferimento alla libertà. Non ci si può meravigliare per il fatto che ogni leadership intende appropriarsi di concetti naturalmente avvertiti come affascinanti e desiderabili. Chi non preferirebbe la libertà alla tirannia? Eppure la gran parte degli sforzi prodotti per realizzare un'imprecisa libertà hanno direttamente condotto al totalitarismo.

Il *whig* Edmund Burke capì presto cosa nascondeva la *liberté* rivoluzionaria e vi si oppose risolutamente. Combatté non la libertà, ma l'alterazione di questa. La libertà è sempre anti-rivoluzionaria perché tra quella e la rivoluzione non può che esservi un essenziale antagonismo. Chi è difensore delle libertà non può che essere nemico della rivoluzione perché la rivoluzione non è mai amica della libertà. Giustizia e libertà sono sempre contro-rivoluzionarie.

Occorre prendere atto che l'ideologia che pervade la rivoluzione non può che condurre ad un rafforzamento del potere. «Tutte le rivoluzioni vengono fatte, in ultima analisi, non per l'uomo, ma per il Potere»¹⁴ sentenziava Bertrand de Jouvenel. Se, infatti, il rapporto tra rivoluzione e libertà è inversamente proporzionale, quello tra rivoluzione e potere è diretto ed immediato. Dalla fiducia verso la politica di cambiare la realtà, scaturisce la concezione che permette di rendere assoluti i poteri di coloro che rappresentano lo Stato. Come già detto, quindi, l'ampliamento delle funzioni pubbliche a scapito della

¹⁴) Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 242 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

libertà individuale è l'inevitabile e vera caratteristica della rivoluzione. Essa non potrebbe mai assicurare la salvaguardia o il ripristino della libertà, perché sempre orientata all'accrescimento del potere politico.

Tutto ciò è non paradossale, bensì semplicemente consequenziale. In nome della libertà si può facilmente vincere sui piccoli tiranni; ma prodotto delle rivoluzioni è l'istaurazione di una tirannia ideologica senza scampo. A proposito degli eventi del 1917, Simone Weil ammetteva: «la Rivoluzione d'Ottobre, in Russia, ha soltanto rafforzato i poteri che già sotto lo zar erano gli unici: la burocrazia, la polizia e l'esercito»¹⁵. Però chi non avrebbe preferito essere governato da Nicola II Romanov piuttosto che da Lenin oppure da Luigi XVI piuttosto che da Robespierre?

Non è certo un caso se le rivoluzioni scoppiano contro governi deboli o in crisi, non contro quelli forti. Contro quelli forti possono divampare rivolte allo scopo di limitare la tirannia; ma le rivoluzioni esplodono lì ove c'è l'avveduta possibilità di acquisire facilmente il potere (e non certo per limitarne le funzioni) grazie alla debilitazione del regime precedente.

Se queste considerazioni sono corrette dovrebbero accrescersi le perplessità verso alcune affermazioni di Hannah Arendt che, ribadendo la finalità liberale delle rivoluzioni, non solo confondeva queste ultime con le ordinarie rivolte, ma attribuiva alle ribellioni ciò che è proprio (ed esclusivo) delle rivoluzioni. Per la Arendt «il fine della ribellione è la liberazione, mentre il fine di una rivoluzione è l'instaurazione della libertà»¹⁶. Se è davvero arduo sostenere l'esito liberale della rivoluzione è anche difficile non scorgere nella "liberazione" quella caratteristica ideologica che fa della libertà qualcosa di astratto e perciò sempre

¹⁵) Simone WEIL, *Oppressione e libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1956, p. 196 (*Oppression et liberté*, 1933-1943).

¹⁶) Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 156 (*On Revolution*, 1963).

sacrificabile¹⁷. Sembrerebbe giusto ribaltare la costruzione della politologa tedesca e dire che la rivoluzione idealizza la “liberazione” del genere umano a scapito della libertà individuale mentre le rivolte, tese a fronteggiare nella concretezza un’oppressione, aspirano a conservare le libertà disinteressandosi di un’utopica e fumosa liberazione¹⁸. Ma la Arendt ribadiva una prospettiva differente quando evocava la «tentazione di identificare la rivoluzione con la lotta di liberazione, invece di identificare la rivoluzione con l’instaurazione della libertà»¹⁹. È noto che Marx faceva ricorso all’immagine del «regno della libertà»²⁰, ma è pur vero che è il programma dell’emancipazione dall’alienazione a costituire il nucleo della rivoluzione proletaria, un programma che vede proprio nel sacrificio di ogni libertà la sua condizione necessaria facendo della “libertà” una parola vuota.

A dispetto di ogni possibile opinione, quindi, la lezione della storia dimostra che la rivoluzione non è mai portatrice di libertà. Essa si è sempre rivelata gravida di assolutismo politico e di totalitarismo, cioè della forma più estesa di limitazione della libertà, esattamente perché ideologicamente motivata. Dinanzi a tale evidenza lo sbandierato richiamo alla libertà o alla giustizia non solo non cambia i fatti, ma anzi è un ulteriore elemento di inganno e di menzogna che, amaramente, solo la realtà dei fatti è stata in grado di svelare. Bene

¹⁷) Cfr. Rocco BUTTIGLIONE, *Filosofia della libertà e ideologie della liberazione*, in «Il Nuovo Areopago», anno 4 (1985), n. 15, p. 24-29.

¹⁸) Non è un caso che la scuola teologica che ha maggiormente ricevuto l’influsso del metodo marxista si è richiamata al concetto di “liberazione”. Cfr. Julio LOREDO, *Teologia della liberazione. Un salvagente di piombo per i poveri*, Cantagalli, Siena 2014; cfr. Gianni BAGET BOZZO, *L’ intreccio. Cattolici e comunisti 1945-2004*, Mondadori, Milano 2004.

¹⁹) ARENDT, *Sulla rivoluzione*, p. 157.

²⁰) Karl MARX, *Il Capitale. Critica dell’economia politica. Libro terzo*, a cura di Bruno Maffi, UTET, Torino 2009, p. 1011-1012 (*Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, 1894 - Cap. XLVIII. *La formula trinitaria*, III).

concludeva Pellicani quando, a tal proposito, scriveva: «la storia, più che dall’“astuzia della ragione”, è dominata dal “paradosso delle conseguenze”. Essa si fa beffe delle intenzioni [...] e non perdona che scambi i propri desideri per la realtà»²¹.

Se i caratteri della rivoluzione sono quelli sin qui descritti, l’esito delle rivoluzioni non dovrebbe generare alcuna meraviglia. Non dovrebbe essere difficile capire perché si è ucciso senza pietà, si è commesso ogni genere di ingiustizia, si sono creati mostruosi apparati di oppressione che hanno trasformato la vita delle persone in un inferno. Quando il già richiamato Guglielmo Ferrero si domandava ancora dove nascesse tanta brutalità nonostante i rivoluzionari fossero animati dai più grandi ideali — «il problema principale è di spiegare come i principi della Rivoluzione abbiano condotto a un risultato assolutamente opposto a quello che ci si attendeva»²² — lo studioso italiano non si rendeva conto che tutto il male prodotto dai rivoluzionari non si era sviluppato *nonostante* i grandi ideali e «i principi della Rivoluzione», ma esattamente *a causa* di quegli ideali e *a causa* di quei principi.

Per comprendere se gli orrori che hanno accompagnato le rivoluzioni rappresentino una *degenerazione* o costituiscano, invece, un esito necessario ed inevitabile occorre, dunque, capire qual è l’*essenza* della rivoluzione. Gli smisurati crimini (basti pensare alla Francia giacobina, ma anche a quella napoleonica, e alla Russia bolscevica, ma anche a quella stalinista) commessi in nome della libertà e della giustizia non sono un incidente, *solo* un incidente che, per quanto sconfinato, non intaccherebbe l’integrità e la bontà degli ideali rivoluzionari. Al contrario, il male è *connaturato* nelle premesse

²¹) Luciano PELLICANI, *Il paradosso delle rivoluzioni* (1985), in IDEM, *Rivoluzione e totalitarismo*, Licosia, Salerno 2020, p. 70.

²²) Guglielmo FERRERO, *Le due Rivoluzioni francesi*, a cura e con introduzione di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 8 (*Le deux révolutions françaises: 1789-1796, 1940-1942*).

ideologiche e le sue manifestazioni non sono aspetti meramente casuali ed accidentali, ma intrinseci ed impliciti.

Il male prodotto da ogni rivoluzione non è quindi un'incolpevole ed incontrollata involuzione di aspirazioni naturali e irreprensibili, ma la logica maturazione di semi avvelenati dall'utopia, di ideali viziati dall'ideologia. L'essenza della rivoluzione, pertanto, non comporta un semplice allontanamento da un iniziale desiderio di libertà e di giustizia, ma postula il compimento del proposito di cambiare la natura delle cose, una trasformazione che, per affermarsi, impone sempre la negazione di ogni spazio di libertà e l'elusione dei principi di giustizia. Il rifiuto della libertà e della giustizia da parte dell'azione dei rivoluzionari, allora, non rappresenta un incomprensibile paradosso, ma soltanto la storica e logica realizzazione delle premesse ideologiche del fenomeno rivoluzionario.

Nel provare a districarsi tra ideali di partenza e successivi esiti disastrosi, la gran parte degli studiosi manca di affrontare esattamente ciò che permette di interpretare a fondo il fenomeno rivoluzionario: l'investigazione della sua natura²³. Comprendendo questa e comprendendo che tale essenza è animata dall'ideologia, i suoi frutti non potranno essere considerati un "paradosso": la rivoluzione, infatti, non realizza il contrario di ciò che si riproponeva, ma esattamente ciò

²³) In un passaggio già proposto, Bertrand de Jouvenel lamentava la cattiva interpretazione del fenomeno quando si suppone che la rivoluzione fuoriesca «dal suo letto naturale» dandosi ad eccessi ed errori di ogni genere. Per il pensatore francese non si tratta di scoprire con ingegnosità il momento o il responsabile di un'inversione («Pietosa incomprensione! Disconoscimento radicale della natura del fenomeno rivoluzionario!»), ma solo di comprendere la natura della rivoluzione. De Jouvenel ha avuto il merito di focalizzare il punto centrale; pur tuttavia, non solo manca di svilupparlo — limitandosi ad un solo cenno — ma perde di chiarezza quando ripropone il contrasto tra promesse di libertà e realizzazioni autoritarie nella rivoluzione russa. Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 221-222 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

che progettava e incubava. Esito della rivoluzione non può che essere la fine della libertà e non certo il trionfo di questa. Giustamente, perciò, Pellicani scriveva: «è [...] illusorio (e pericoloso) attendersi dalla rivoluzione quello che essa non può dare, cioè, una crescita della libertà. Ciò che la rivoluzione può fare — e in realtà ha sempre fatto — è rivitalizzare e rafforzare il Potere»²⁴. Non c'è, quindi, alcun “paradosso”; c'è solo lo svelamento — spesso progressivo — del vizio che ne è alla radice.

Nel pensare alla rivoluzione come strutturalmente tesa non già all'incremento della libertà ma all'accrescimento del potere, gli esiti rivoluzionari non possono essere considerati come un caso — per quanto certamente il più drammatico — di “eterogenesi dei fini”²⁵. Si parla di “eterogenesi dei fini” quando un fenomeno produce qualcosa che è in contrasto con i suoi originari scopi, qualcosa che capovolge i fini che intendeva perseguire. Ma la rivoluzione partorisce esattamente ciò che portava in grembo, esegue esattamente ciò che ideava. Ancora volendone considerare la proiezione verso il potere, de Jouvenel pure affermava: «il rinnovamento e il rafforzamento del Potere ci appaiono come la vera funzione storica delle rivoluzioni. [...] Le rivoluzioni risuonano di accuse contro i tiranni. Pure, non ne incontrano ai loro primordi e ne suscitano alla fine. [...] Le] rivoluzioni furono solo in apparenza rivoluzioni contro il Potere. Di fatto, esse gli diedero un vigore e una saldezza nuovi; e abbattono gli ostacoli che si opponevano da gran tempo al suo sviluppo»²⁶.

²⁴) Luciano PELLICANI, *Il paradosso delle rivoluzioni* (1985), in IDEM, *Rivoluzione e totalitarismo*, Licosia, Salerno 2020, p. 70.

²⁵) Cfr. Augusto DEL NOCE, *L'inevitabile decomposizione del marxismo* (1989), a cura di Guido Vignelli, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 149.152.

²⁶) Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 224-225 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

Se le rivoluzioni non contengono alcun paradosso e non sono portatrici di “eterogenesi dei fini”, allora sarebbe un errore anche considerarne la contraddizione. Contraddittorio è qualcosa che smentisce i presupposti. In realtà, nella rivoluzione non solo non c’è alcuna contraddizione tra le premesse teoriche e l’esito storico, ma vi è perfetta coerenza e continuità. Nessuna contraddizione, quindi, tra ideologia e rivoluzione, ma solo ed unicamente progressivo svelamento di ciò che è nel nucleo genetico e nient’altro che questo. Ancora con de Jouvenel dobbiamo ripetere che «la rivoluzione, quale che sia il suo linguaggio, lavora per il Potere, non per la Libertà»²⁷ e non contraddice affatto i suoi presupposti quando dispiega le potenzialità oppressive e liberticide.

In questo novero di considerazioni in relazione agli esiti della rivoluzione vi è almeno un’altra riflessione da proporre. Se è corretto aver sostenuto che le conseguenze non solo non sono conflittuali rispetto alle idee di fondo ma quelle rivelano pienamente queste, va compreso se e in che misura la rivoluzione fallisce o se e in che misura essa raggiunge il proprio scopo. Osservando i vari episodi rivoluzionari si dovrebbero fornire risposte sufficientemente differenziate; pur tuttavia non sembra arbitrario cogliere alcune linee comuni.

Volendo, ancora una volta, riferirci alle caratteristiche che definiscono l’essenza della rivoluzione così come esse sono state delineate in queste pagine, in che modo si deve parlare di sconfitta oppure di successo della rivoluzione?

Se intento della rivoluzione è quello di ampliare il più possibile il potere politico, si può ben dire che tale risultato sia stato sempre raggiunto ovunque i rivoluzionari si siano insediati al governo. Al tempo stesso, occorre dire che questo obiettivo divora se stesso e fa dello Stato perfetto il grande parassita che è condannato ad implodere

²⁷) *Ibidem*, p. 236.

nel momento in cui riesce a dissanguare la società e a desertificare l'esistente.

Al tempo stesso, la rivoluzione intende trasformare la natura umana per perseguire il proposito di riplasmare la realtà. E questo traguardo è impossibile da realizzare. Scriveva assertivamente Eric Voegelin: «la Rivoluzione [...] si pone un obiettivo che *ex definitione* non è raggiungibile, in quanto presuppone la trasformazione della natura umana. La natura immutabile dell'uomo pone costantemente ostacoli lungo il percorso verso la meta "paradisiaca". Se la meta della Rivoluzione è quella che si legge nella filosofia della storia gnostica, allora l'azione rivoluzionaria non ha alcun obiettivo razionale»²⁸. La *pars construens* non potrà mai compiersi, ma la *pars destruens* si è realizzata senza risparmio di energia. La natura dell'uomo non può essere alterata e l'esperimento comporta la distruzione dell'uomo concreto. Con lo stesso Voegelin, che ricordava come ogni tentativo di cambiare la natura di una cosa significa distruggere questa²⁹, anche la Arendt denunciava che la natura umana, lungi dal poter essere cambiata, può essere soltanto disfatta³⁰.

Se la rivoluzione non giungerà mai a costruire il paradiso in terra, l'esito nichilistico (l'inferno in terra) riuscirà ad essere realizzato anche nel fallimento degli stessi formali intendimenti (quali l'uguaglianza o l'economia pianificata). Se è vero che la *pars destruens* non può che perseguire l'azzeramento dell'esistente così come esso è, allora «tutto

²⁸) Eric VOEGELIN, *Il liberalismo e la sua storia* (1960), in IDEM, *Politica, storia e filosofia. Tre saggi*, D'Ettois, Crotona 2017, p. 62-63.

²⁹) Cfr. 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.

³⁰) Cfr. 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*).

ciò che si presenta come realtà si deve negare, distruggere»³¹. Dinanzi agli esiti disastrosi delle rivoluzioni non può non essere tenuta in considerazione l'idea di un successo nichilistico dischiuso anche nella inevitabile auto-distruzione. D'altra parte se esaminiamo il socialismo anche nelle sue forme mitigate, la spinta demolitoria sempre presente dovrebbe essere riconosciuta come tutt'altro che accidentale. Con magistrale chiarezza il grande economista austriaco Ludwig von Mises così ammoniva: «il socialismo non è quel che pretende di essere. Non è la scelta avanzata di un mondo migliore e più bello, ma il distruttore di quel che migliaia di anni di civiltà hanno creato. Esso non costruisce, distrugge. La distruzione è effettivamente la sua essenza. Non produce nulla, ma consuma soltanto quel che l'ordine sociale basato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione ha creato»³².

Se, quindi, ci si domanda se la rivoluzione possa compiersi raggiungendo i suoi propositi o se, invece, sia condannata al fallimento per la sua intrinseca impraticabilità, bisogna capire che, probabilmente, ad un esito radicalmente nichilistico si perviene non solo con l'instaurazione di un regime pervasivamente innaturale (nell'immagine di Saturno che mangia i suoi figli), ma anche nel caos più completo, nel disastro della rivoluzione e con la sua stessa auto-distruzione (nell'immagine di Saturno che, infine, non può che perire). In questo

³¹) Jean DAUJAT, *Conoscere il comunismo*, prefazione di Giovanni Cantoni, Società Editrice Il Falco, Milano 1979, p. 29 (*Connaître le communisme*, 1968).

³²) Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 504 (*Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

modo, la rivoluzione non fallisce³³ e neanche si suicida³⁴, ma semplicemente si compie.

Concludiamo. Le rivoluzioni non hanno realizzato il contrario di ciò che si prefiggevano, ma hanno semplicemente e drammaticamente compiuto ciò che era nella loro essenza. Non vi è stata alcuna *degenerazione* rispetto all'ideologia di fondo; vi è stato solo il progressivo sviluppo attuativo, la progressiva *maturazione* — come la pianta sta al seme — di ciò che era già tutto contenuto nelle teorie ideologiche. Elementi quali innanzitutto l'invocazione alla libertà e alla giustizia non rappresentano, nelle rivoluzioni, allora, qualcosa di paradossale rispetto agli esiti, bensì concezioni viziate ed inautentiche che, sotto facili slogan, contengono esattamente ciò che le rivoluzioni porteranno a compimento. Gli esiti nefasti di ogni rivoluzione non sono un'alterazione rispetto ai presupposti, ma solo la logica e politica conseguenza delle premesse ideologiche. Non il contrario di ciò che promettono, ma la piena maturazione del seme avvelenato dell'ideologia. Non idee genuine che si sono trasformate e che hanno avuto un'evoluzione degenerativa, ma idee innaturali che non potevano che produrre frutti velenosi. Non un'incomprensibile incidente, quindi, ma un processo con una sua logica e ferrea consequenzialità.

4. Cosa la rivoluzione non è

Per definire i contorni di qualcosa, spesso, si trova utile partire da cosa essa *non è*. Così si sarebbe potuto fare anche in questa trattazione muovendo da una sorta di presentazione “in negativo”, provando a comprendere la rivoluzione a partire da ciò che le assomiglia e che, per

³³) Secondo il titolo di André ROPERT, *La sconfitta delle rivoluzioni*, introduzione di Luciano Pellicani, Ideazione Editrice, Roma 2002 (*L'échec des révolutions*, 1996).

³⁴) Secondo il titolo di Augusto DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

tale motivo, rischia di confondersi facilmente con essa. Si è preferito, invece, non concedere a tale precisazione il ruolo di premessa, dando priorità argomentativa ai caratteri essenziali. Acquisiti questi, dovrebbe risultare facile — se non addirittura immediato — distinguere la rivoluzione da ogni altra forma di lotta politica.

L'efficacia di un'argomentazione è collegata alla precisione con cui i concetti vengono utilizzati. L'equivocità terminologica e concettuale è un grave inconveniente che deve essere scongiurato. Perciò come l'ideologia non può essere scambiata con la semplice teoria, come il totalitarismo non deve essere confuso con la pura tirannia, così, le rivoluzioni non possono essere assimilate alle rivolte.

L'ideologia non è solo una teoria erronea, tanto meno è sinonimo di elaborazione articolata di un'idea politica; è, invece, una teorizzazione che intende contrapporre alla realtà una pretesa utopica. Il totalitarismo non è solo tirannia, ma il proposito di assorbimento totale della vita dell'uomo nello Stato. La rivoluzione non è solo ribellione, ma un progetto politico di trasformazione della struttura naturale della società e della stessa natura umana.

Evitando di ripetere quanto già detto, rivolte, ribellioni, tumulti, sommosse, torbidi sono stati momenti ricorrenti nella storia politica dei più disparati contesti. A differenza delle rivoluzioni che hanno radici filosofiche molto profonde, le ribellioni popolari sorgono a causa di motivi specifici e occasionali ed hanno, a volte, di mira il ristabilimento di una giustizia ritenuta violata. Una rivolta nasce da esasperazione non da un progetto ideologico mentre «la rivoluzione non è più la sostituzione di un sistema politico con un altro, di un gruppo dirigente ad un altro, ma un rinnovamento totale della società dove il male sarà bandito per sempre dal popolo»³⁵. Si potrebbe dire che le rivoluzioni

³⁵) Jean SERVIER, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, edizione italiana a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 2002, p. 214 (*Histoire de l'utopie*, 1967).

sono partorite dalle idee, mentre i tumulti sono generati dai bisogni (anche solo presunti). Lo stato di miseria può suscitare agitazioni, ma le radici delle rivoluzioni sono di altro tipo proprio perché nascono dall'ideologia³⁶. Una rivoluzione è, infatti, partorita dall'ideologia non dalle necessità, mentre una rivolta nasce da particolari bisogni, non da astratte teorie. Rivolte e tumulti sono, comprensibilmente, azioni di massa e di popolo mentre — come già si argomentava — le rivoluzioni sono opera di *élite* e di intellettuali.

Troppo spesso i concetti di ribellione e di rivoluzione vengono adottati in modo approssimativo ed equivalente; essi, però, non sono sinonimi. Nel confonderli si attua un'ingiustificata banalizzazione della rivoluzione la cui portata è di natura ben differente da quella di una sommossa. La rivoluzione, infatti, «non equivale a rivolta o ribellione ma ne è per certi versi l'opposto, anche se l'elemento di violenza può essere comune: rivolte, ribellioni (tumulti, moti, insurrezioni, colpi di Stato) ci sono stati sempre in tutte le civiltà e in tutti i tempi, ma nulla hanno a che fare con il concetto di "rivoluzione", il quale implica un progetto, anche se ideologico o utopico, di una nuova società»³⁷.

Contrariamente a quanto sostenuto da Hannah Arendt la rivoluzione non è una lotta per la libertà così come la ribellione non ha per scopo la liberazione dell'uomo. Per riprendere in questo contesto quanto prima già riportato, con un singolare capovolgimento dei significati, la politologa tedesca attribuiva alle rivolte la finalità che è propria delle rivoluzioni — la lotta di liberazione generale — e alle rivoluzioni gli obiettivi più limitati e perciò concreti — le affermazioni di libertà — che sono propri delle rivolte³⁸. La studiosa, anzi, arrivava

³⁶) Cfr. Pierre GAXOTTE, *La Rivoluzione francese*, Mondadori, Milano 1989, p. 29 (*La Révolution française*, 1928).

³⁷) Paolo PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 12.

³⁸) Cfr. Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 156 (*On Revolution*, 1963).

a considerare una tentazione l'identificazione della rivoluzione con la lotta di liberazione piuttosto che far coincidere la rivoluzione con l'instaurazione della libertà³⁹. Si possono richiamare altri esempi simili. Quando un acuto osservatore del marxismo come il pensatore francese Jean Daujat (1906-1998) poneva l'azione rivoluzionaria marxista su un piano ben più aggressivo della "semplice" rivoluzione non commetteva l'errore di sopravvalutare il socialismo di Marx, ma quello di sottostimare il significato proprio dell'azione rivoluzionaria che consente di inquadrare il marxismo nella sua esatta prospettiva palinogenetica⁴⁰. Nel presentare la rivoluzione marxista come sostanzialmente differente da ogni rivoluzione, Daujat manca di riconoscere quei caratteri essenziali che, lungi dal declassare il marxismo, consentono di rendere chiara l'azione di questo alla luce del significato di un'azione propriamente rivoluzionaria.

Ecco, allora, che se la rivoluzione non è *solo* una rivolta né un'insurrezione né una sommossa risultano insufficienti molte delle definizioni con cui si suole presentare questa particolare ed irriducibile categoria politica. Si legge in un dizionario assai diffuso: «la rivoluzione è il tentativo accompagnato dall'uso della violenza di rovesciare le autorità politiche esistenti e di sostituirle al fine di effettuare profondi mutamenti nei rapporti politici, nell'ordinamento giuridico-costituzionale e nella sfera socio-economica. La rivoluzione

³⁹) Cfr. *ibidem*, p. 157.

⁴⁰) «L'azione rivoluzionaria marxista [...] è molto diversa dalla nozione corrente di rivoluzione. Per l'uomo comune, che si propone di realizzare un bene, una rivoluzione è un mezzo in vista di un fine, che è una società migliore e durevole. Tale non è evidentemente la concezione del marxista, per il quale non vi è un bene da realizzare, ma soltanto un'azione da condurre. L'azione rivoluzionaria non è per lui un mezzo: essa stessa è voluta come l'opera gigantesca nella quale l'uomo nuovo creerà se stesso, si tratta di trovare i mezzi di quella azione rivoluzionaria». Jean DAUJAT, *Conoscere il comunismo*, prefazione di Giovanni Cantoni, Società Editrice Il Falco, Milano 1979, p. 51 (*Connaître le communisme*, 1968).

si distingue dalla *ribellione* o *rivolta* poiché quest'ultima è generalmente limitata ad un'area geografica, circoscritta, è per lo più priva di motivazioni ideologiche, non propugna un sovvertimento totale dell'ordine costituito ma un ritorno ai principi originari che regolavano i rapporti autorità politiche-cittadini, e mira ad un soddisfacimento immediato di rivendicazioni politiche ed economiche»⁴¹. Ebbene, se è vero che la rivoluzione si distingue dalla ribellione e dalla rivolta, è anche vero che il motivo della differenza non sembra sufficientemente espresso: intanto perché il riferimento alle motivazioni ideologiche (pur scarno e qui descritto come nient'affatto basilare) non rende tali motivazioni una prerogativa della rivoluzione (infatti non viene escluso che esse siano presenti anche nelle ribellioni); poi perché le rivolte vengono qualificate in base alla loro limitazione geografica (ma circoscritte furono — pur con aspirazioni millenaristiche come ogni rivoluzione —, ad esempio, la rivoluzione di Müntzer e quella a Münster nella prima metà del Cinquecento); ancor più perché i profondi mutamenti provocati dalle rivoluzioni rimangono imprecisi e, tutto sommato, assimilabili a quelli prodotti da grandi ribellioni (come, ad esempio, avvenne per l'indipendenza americana).

È anche improprio e insufficiente definire la rivoluzione come «un movimento che mira alla distruzione di un potere o di un ordine legittimo e all'instaurazione al suo posto di uno stato di cose (intenzionalmente non vogliamo dire “ordine di cose”) o di un potere illegittimo»⁴². La rivoluzione è molto di più. Limitandosi a descriverla come tesa «alla distruzione di un potere o di un ordine legittimo e all'instaurazione al suo posto di uno stato di cose» illegittimo, la

⁴¹) Gianfranco PASQUINO, *Rivoluzione*, in Norberto BOBBIO - Nicola MATTEUCCI - Gianfranco PASQUINO (diretto da), *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004 (1976), p. 845.

⁴²) Plinio CORREA de OLIVEIRA, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, con saggio introduttivo di Giovanni Cantoni, Edizioni Cristianità, Piacenza 1977, p. 93 (*Revolução e Contra-Revolução*, 1959 - parte I, cap. VIII).

rivoluzione rischierebbe di essere semplicemente assimilata al passaggio da un potere legittimo ad uno illegittimo. Intanto occorrerebbe definire ciò che è legittimo e ciò che non lo è. Ma, essenzialmente differente da ogni altra forma di lotta politica, la rivoluzione non può essere intesa come un *mero* “colpo di Stato” o un golpe o una congiura di Palazzo per quanto queste modalità suppongano un’organizzazione e, ancor prima, una *élite*, una cerchia dirigenziale più o meno ristretta. Identicamente, la rivoluzione non è neanche *solo* una guerra civile.

Ovviamente, una rivoluzione può affermarsi anche *attraverso* le modalità che sono proprie di questi momenti tumultuosi (nel senso che una rivoluzione può realizzarsi anche con un golpe o mediante una guerra civile), ma prescindendo da ciò che è peculiare dello spirito rivoluzionario neanche un largo uso di violenza e di brutalità può rendere una rivolta o un colpo di Stato qualcosa di simile alla rivoluzione. Una sommossa può anche assumere caratteri molto violenti ma, per quanto raccapricciante, questo elemento ancora non rende una sommossa assimilabile alla rivoluzione. «Per descrivere il fenomeno della rivoluzione» annotava la Arendt «la violenza come criterio è tanto poco adeguata quanto il cambiamento; solo quando il cambiamento avviene nel senso di un nuovo inizio»⁴³ o quando la violenza è impiegata per piegare la natura e imporre un ordine innaturale si può parlare di rivoluzione.

Se è vero che, in astratto, la rivoluzione non può essere genericamente paragonabile a ciò che è attribuito alle forme del conflitto politico — per quanto biasimevoli esse possano essere —, è anche vero che nel concreto della politica odierna non esiste aspetto che non sia relazionabile al portato rivoluzionario. Tuttavia se lo spirito rivoluzionario va distinto dalla comune prassi politica (almeno in

⁴³) Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 31-32 (*On Revolution*, 1963).

astratto, come dicevamo), è anche vero che la rivoluzione neanche può divenire sinonimo di “riforma”. Innanzitutto per il fatto che ogni “riforma” suppone un ritorno ad una condizione originaria da restaurare⁴⁴ (una *nobilis forma* da recuperare e non da distruggere).

Ad offrire una risposta esauriente è stato Alexis de Tocqueville che, in merito alla rivoluzione, si espresse con queste sintetiche parole: «le sue opere non potrebbero essere paragonate a niente di quello che si è visto prima del mondo. Risalgo di secolo in secolo fino all’antichità più remota: non scorgo nulla che assomigli a quello che succede sotto i miei occhi. Poiché il passato non rischiara più l’avvenire, lo spirito avanza nelle tenebre»⁴⁵.

È possibile, quindi, che eventi impropriamente rivoluzionari richiedano di essere diversamente collocati nella storiografia (basti pensare innanzitutto all’indipendenza americana)⁴⁶ e che eventi prevalentemente considerati conservatori possano e debbano essere, invece, ascritti al campo della rivoluzione (così il fascismo e il nazional-socialismo)⁴⁷. In una precisazione della natura del fenomeno, ad esempio, si riconoscerà in Napoleone e nell’intera sua epopea non un ribaltamento del giacobinismo precedente, ma un’espressione pienamente rivoluzionaria. A riguardo, de Jouvenel ricordava che «l’immenso potere napoleonico era il fine al quale tendeva la

⁴⁴) Cfr. Claudio VASALE, *La politica tra scienza e filosofia. Riflessioni per un contributo epistemologico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 1993, p. 187.275.

⁴⁵) 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).

⁴⁶) Cfr. Beniamino DI MARTINO, “*Conceived in liberty*”. *La contro-rivoluzione americana del 1776*, Liamar Editions, Principato di Monaco 2016.

⁴⁷) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l’individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021).

Rivoluzione»⁴⁸. Viceversa, ciò che è considerato ordinariamente rivoluzionario per il fatto di aver invertito una tendenza (ma si trattava di una tendenza accentratrice e assolutistica e, in quanto tale, eversiva) dovrebbe, invece, essere finalmente valutato in qualità di fenomeno anti-rivoluzionario. Basti innanzitutto pensare all'indipendenza americana del 1776.

In sintesi, va, dunque, ribadito che la rivoluzione non è una qualsiasi forma di conflitto politico. Essa dev'essere distinta da tutte le altre forme, anche violente, di lotta politica. Non va solo ribadita la distinzione tra rivolta e rivoluzione, ma va ripetuto che quest'ultima non è solo un cambiamento degli assetti. La rivoluzione non mira a limitare il potere politico e gli arbitri né a ridurre la coercizione sull'uomo. Tutto ciò si pone su un piano esattamente contrario all'azione rivoluzionaria che, invece, dovunque si è manifestata, ha sempre rafforzato il potere in una modalità totalitaria. Lotta contro la tassazione e difesa della proprietà privata rimangono criteri adeguati per delineare il contrario della rivoluzione che, invece, si è sempre caratterizzata per un formidabile aumento del peso dell'apparato politico a danno delle naturali libertà individuali. La rivoluzione non è, quindi, una delle possibili soluzioni del conflitto politico, ma specificamente quella in cui l'ideologia giunge ad avere gli strumenti politici per trasformare la natura delle cose.

5. Rivoluzione e modernità

Nelle parole di Tocqueville — quelle secondo cui le opere della rivoluzione rappresentano qualcosa di imparagonabile rispetto a quanto avvenuto precedentemente sin dall'antichità⁴⁹ — si può scorgere una

⁴⁸) Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 235 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

⁴⁹) Cfr. de TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 825.

questione cruciale da dover sciogliere per comprendere appieno la rivoluzione: questo fenomeno è stato sempre presente nella storia politica o, al contrario, rappresenta qualcosa di tipicamente moderno?

Un primo importante indizio per avvicinarsi alla questione non può che essere ricercato nella storia del termine, almeno così come la parola è attualmente intesa nel vocabolario politico. Alcuni pensieri della Arendt possono tornare di aiuto. «Uno dei mezzi», scriveva la politologa, «per datare la vera e propria nascita di fenomeni storici generali come le rivoluzioni — o come, per esempio, gli Stati nazionali o l'imperialismo o il governo totalitario e simili — è naturalmente quello di stabilire l'epoca in cui compare per la prima volta la parola che da quel momento in poi resta a indicare il fenomeno. Ovviamente, ogni nuovo fenomeno che compare fra gli uomini ha bisogno di un termine nuovo, sia che venga coniata una parola nuova per indicare la nuova esperienza o si usi una parola antica con un senso interamente nuovo. Questo è doppiamente vero per la sfera della vita politica, in cui il linguaggio regna supremo»⁵⁰. Non è il caso di riproporre la ricostruzione etimologica del vocabolo; è opportuno, però, notare che il termine, nel suo odierno significato, non era ancora presente neanche in un autore come Niccolò Machiavelli (1469-1527) assai rilevante per comprendere i nuovi orientamenti politici rinascimentali (primo tra tutti quel che concerne ciò che oggi chiamiamo “Stato”⁵¹ con la prima apparizione del termine⁵²). Come in ogni tempo, ovviamente anche nella letteratura del tempo è presente la descrizione del rovesciamento

⁵⁰) Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 32 (*On Revolution*, 1963).

⁵¹) Cfr. Gianfranco MIGLIO, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'*, saggio introduttivo di Pierangelo Schiera, Morcelliana, Brescia 2007 (1981).

⁵²) Cfr. Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe*, in IDEM, *Opere*, a cura di Mario Bofantini, Biblioteca Treccani, Roma 2006, p. 5 (*De principatibus*, 1513.1532; capitolo I).

violento di un governo a vantaggio di altro personale⁵³. Ma, come nel passato, così ancora nel secolo XVI l'idea di una palingenesi sociale da realizzarsi mediante l'azione politica era ancora assente.

Non sarebbe stato, infatti, possibile perché ancora permaneva molto di un ordine in cui la sovranità illimitata era una rivendicazione difficilmente sostenibile⁵⁴. È vero che con il Cinquecento riprese vigore il filone utopico e si avviò il processo di creazione del moderno Stato assoluto, ma la tradizione rivoluzionaria⁵⁵ si innesterà quando il pensiero utopico e il potere politico avranno creato le condizioni per quel modo compiuto di contrapporsi alla realtà naturale che è proprio dell'ideologia. Se per Nikolaj Berdjaev «la storia moderna generata dal Rinascimento si è manifestata con una grande espansione dello Stato»⁵⁶, occorre anche precisare che sarà il rinascimentale allargamento del potere politico a determinare la nascita dello Stato come noi oggi lo conosciamo (quindi: grande espansione della politica che evolverà nella costituzione dello Stato, più che «grande espansione dello Stato»).

⁵³) «Ha quindi un interesse non solamente archeologico osservare che la parola “rivoluzione” è ancora assente là dove più facilmente penseremmo di poterla trovare, ossia nella storiografia e nella teoria politica del primo Rinascimento in Italia. Soprattutto ci colpisce che Machiavelli usi ancora l'espressione di Cicerone *mutatio rerum*, le sue *mutazioni del stato*, quando descrive il rovesciamento violento di un sovrano e la sostituzione di una forma di governo con un'altra, per le quali dimostra un interesse così appassionato». ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 32.

⁵⁴) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Prima dello stato. Il medioevo della libertà*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2004.

⁵⁵) Cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Il labirinto rivoluzionario. Volume primo. L'idea anarchica: i fondamenti teorici 1755-1917. Antologia ragionata*, Rizzoli, Milano 1979; cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Il labirinto rivoluzionario. Volume secondo. L'idea anarchica: l'impatto con la realtà 1917-1978. Antologia ragionata*, Rizzoli, Milano 1979.

⁵⁶) Nikolaj BERDJAEV, *Nuovo Medioevo*, Fazi Editore, Roma 2000, p. 44 (*Novoe Srednevekovie*, 1924).

Se è importante la domanda relativa al momento a partire dal quale il termine è stato adottato, ancor di più lo sono gli interrogativi sulla novità o l'antichità del fenomeno rivoluzionario e sul portato filosofico di quest'ultimo. Prima di sciogliere il primo nodo e cioè verificare se la rivoluzione è qualcosa che è sempre stata presente nella storia oppure se essa appare solo nell'epoca moderna (ed anche per rendere più facile questa risposta), proviamo ad affrontare il secondo. Intendiamo, quindi, riferirci al rapporto tra rivoluzione e caratteri particolari della moderna cultura politica. Chiameremo tale cultura "modernità politica".

Nel tentativo di fornire una definizione di "modernità", occorre sempre precisare che tale concetto ha una rilevanza tutta particolare. Si potrebbe dire che essa rappresenta un modo di vedere le cose e di vivere il tempo, un modo di essere, una prospettiva esistenziale segnata da una profonda frattura antropologica. Per conservare e preservare tale significato, occorre distinguere la modernità culturale dai suoi fraintendimenti.

Innanzitutto "modernità" non è sinonimo di "moderno" o di "contemporaneo". Le ultime due categorie sono relative alla pura scansione temporale ed hanno riferimento alla mera cronologia. Chi vive nel tempo moderno può essere estraneo allo spirito della modernità, può non condividere e può anche rigettare la mentalità che caratterizza la modernità. È questo il motivo per cui "modernità" non coincide con "contemporaneità". Il primo è un concetto valutativo e filosofico, il secondo è puramente descrittivo e, perciò, neutro. Il primo si distingue dal secondo perché la modernità assume il significato di un nuovo orizzonte di vita per una umanità ormai senza riferimenti oggettivi. Se è vero che spesso l'aggettivo "moderno" (si parla, infatti, dell'"uomo moderno") assume tratti che vanno al di là della mera contestualizzazione cronologica, va ribadito che la "modernità" esprime un preciso orientamento culturale. E non tutto ciò che è

moderno è anche “modernità” e questa — per quanto lo caratterizzi profondamente — non esaurisce quello.

“Modernità” neanche può semplicisticamente assumere il significato di modernizzazione. Sarebbe, infatti, un errore identificare la modernità con l’industrializzazione o con il processo di modernizzazione o con l’avanzamento scientifico. Il progresso è un’attitudine legata alla costante esigenza di miglioramento propria di ogni uomo che si basa sull’esperienza del passato; diversamente, la modernità esprime un’istanza ideologica che intende spazzare via il retaggio del passato e, in tal modo, costituisce addirittura un ostacolo culturale alla modernizzazione. Si potrebbe dire che la modernità è il nemico invisibile del progresso perché, alimentando il *mito del progresso*, trasforma la scienza in scientismo e la ragione in razionalismo. La modernità, infatti, coincide con questa mitizzazione e non con il duro e faticoso cammino del progresso nei confronti del quale diviene conflittuale perché sempre tentata di sostituire la ricerca con l’ideologia.

Non solo, quindi, la modernità non costituisce una conseguenza necessaria e ineluttabile della modernizzazione, ma è vero, piuttosto, che lo sviluppo economico, scientifico e tecnologico può essere assicurato negando — ovviamente in via di fatto — i presupposti relativistici che sono propri della modernità. Weber⁵⁷ o Pellicani⁵⁸ insieme a tanti altri hanno — come è noto — espresso un ben diverso parere. Pur tuttavia, non dev’essere sottaciuto come le radici recondite

⁵⁷) Cfr. Max WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introduzione di Giorgio Galli, Rizzoli, Milano 2016 (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905).

⁵⁸) Cfr. Luciano PELLICANI, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013.

dello sviluppo e del progresso⁵⁹ siano antitetiche a ciò che ora proveremo a definire come “modernità”.

Certamente la modernità dev’essere intesa come categoria filosofica in qualità di orientamento dalle forti caratterizzazioni culturali e antropologiche. Molti autori hanno visto nella modernità la pretesa di edificare una nuova umanità che nell’abbandono della religiosità manifesta il suo tratto peculiare. La subentrata esigenza di razionalità imporrebbe la scomparsa del sacro dalla vita dell’uomo moderno e dalla società ormai secolare. Alain Touraine (1925-2023), tra i principali studiosi della modernità⁶⁰, ha asserito che «ciò che definisce la modernità è l’eliminazione del sacro»⁶¹. In questa affermazione del sociologo francese sembra essere sintetizzata ciò che per molti — in posizione assertiva o in posizione critica — rappresenta il nucleo della modernità. È evidente, quindi, una stretta «correlazione tra l’idea di secolarizzazione e quella di modernità»⁶². Così il filosofo Augusto Del Noce, nell’intera sua opera, ha ripercorso tutta la parabola della modernità interpretando la storia degli ultimi secoli a partire dalla

⁵⁹) Cfr Rodney STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006 (*The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, 2005); cfr. Rodney STARK, *La vittoria dell’Occidente. La negletta storia del trionfo della modernità*, Lindau, Torino 2017 (*How the West Won. The Neglected Story of the Triumph of Modernity*, 2014); cfr. Thomas E. WOODS jr., *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, prefazione di Lucetta Scaraffia, Cantagalli, Siena 2007 (*How the Catholic Church Built Western Civilization*, 2005).

⁶⁰) Cfr. Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1992.

⁶¹) Alain TOURAINE, *In difesa della modernità*, Cortina, Padova 2019, p. 22 (*Défense de la modernité*, 2018).

⁶²) Augusto DEL NOCE, *L’inevitabile decomposizione del marxismo* (1989), a cura di Guido Vignelli, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 152.

categoria della “secolarizzazione”⁶³. Caratteristica della modernità sarebbe, allora, quella particolare condizione dell’uomo contemporaneo nella quale viene postulata la negazione della trascendenza o la insignificanza di ogni appello alla stessa o l’autonomia rispetto ad ogni richiamo ad essa. Ateismo, agnosticismo, laicismo, quindi, rappresentano il tratto tipico dell’allergia dell’uomo moderno nei confronti della rivelazione cristiana. È stato anche scritto che «la modernità è il passaggio dalla legge di Dio o della natura alla legge umana cosciente della propria capacità e volontà di auto-creazione, di auto-trasformazione e di auto-distruzione»⁶⁴. Ma è esattamente questa “capacità di auto-distruzione” che svela la disumanità delle impostazioni culturali, remote e prossime della modernità come svela impietosamente l’esito storico delle premesse illuministiche⁶⁵.

In pensatori come Del Noce, quindi, modernità, secolarizzazione e rivoluzione si intrecciano strettamente ed è possibile capirlo anche ripercorrendo queste parole del filosofo torinese: «all’origine della storia contemporanea c’è un fatto filosofico. In essa si dispiega una filosofia che cerca la propria verifica. [...] Questa filosofia si raccoglie

⁶³) Augusto DEL NOCE, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970. Il volume, per quanto riporti un titolo impegnativo, non è che una raccolta di saggi di varie tematiche e non offre una sistematica dissertazione dell’argomento enunciato nel titolo. Del Noce preferì disseminare nei suoi scritti continui richiami alla categoria della secolarizzazione.

⁶⁴) TOURAINE, *In difesa della modernità*, cit., p. 41.

⁶⁵) Considerando la lezione della storia e scrutandone i risvolti non si può non prestare attenzione alle parole del teologo Henri de Lubac (1896-1991) che, prima che la Seconda guerra mondiale terminasse, in un’opera dal significativo titolo, affermava: «non è poi vero che l’uomo [...] non possa organizzare la terra senza Dio. Quel che è vero è che, senza Dio, egli non può, alla fin dei conti, che organizzarla contro l’uomo. L’umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano» (Henri de LUBAC, *Il dramma dell’umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 9-10 - *Le drame de l’humanisme athée*, 1944). Auschwitz e il Gulag, allora, rappresentano l’inevitabile orizzonte cui approda il tentativo di separare il sentiero dell’uomo dal richiamo di Dio.

nell'idea di *rivoluzione*; nella rivoluzione si manifesta l'allontanamento dell'uomo da Dio»⁶⁶. Ora, senza negare in nulla l'esattezza e l'importanza della spiegazione della modernità quale rifiuto di Dio, ci sia concesso suggerire un altro modo per cogliere l'essenza della modernità in generale e della modernità politica in particolare.

In sintesi si potrebbe provare a delineare l'essenza della modernità a partire dal rifiuto dell'idea che l'uomo abbia una natura oggettiva e imm modificabile e che, di conseguenza, tutto sia trasformabile secondo un intento di riformulazione delle realtà umane. Se la costituzione dell'uomo non risponde ad alcuna legge naturale, allora tutto è convenzione e tutto è modificabile. Tale è il fondamento del costruttivismo e delle teorie d'ingegneria sociale che l'illuminismo si curò di lanciare e che le rivoluzioni hanno provveduto a realizzare. Nel nome del razionalismo, la modernità è, pertanto, caratterizzata dalla volontà politica che intende intervenire in ogni aspetto della vita dell'uomo. È questa l'affermazione del “principio di ideologia” sul “principio di realtà”. Proviamo a precisare meglio.

Dal momento in cui le tendenze culturali rendono l'uomo misura della realtà⁶⁷ si opera un lento ma progressivo ribaltamento in base al quale l'individuo non deve più riconoscere l'obiettività della natura delle cose, ma può e vuole sostituirsi, con la propria volontà e forza, al mondo reale. Il realismo su cui si è imperniata l'edificazione della civiltà occidentale viene soppiantato da un idealismo di fatto: il soggetto non deve rapportarsi al reale, ma può liberamente ricreare il

⁶⁶) Augusto DEL NOCE, *L'idea di modernità*. Introduzione a AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 27.

⁶⁷) Cfr. Peter BURKE, *Il Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 2001 (*The Renaissance*, 1987); cfr. Henri de LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del rinascimento*, Jaca Book, Milano 1977 (*Pic de la Mirandole*, 1977); cfr. Manlio PASTORE STOCCHI, *Il pensiero politico degli umanisti*, in Luigi FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Volume III. Umanesimo e Rinascimento*, UTET, Torino 1987, p. 13-68.

mondo, dato che questo dipende unicamente dall'uomo e dalle sue idee. Nel passaggio da un "principio di realtà" ad un "principio di utopia" o "di ideologia" sarebbe, quindi, contenuta l'«essenza radicalmente prometeica della modernità»⁶⁸. Non è più l'individuo che deve misurarsi con il reale; è quest'ultimo, invece, ad essere ritenuto l'effetto delle idee riplasmatiche dell'uomo. Il realismo con cui l'individuo si impegnava a conoscere la natura delle cose viene sostituito da costruzioni ideali mediante le quali l'uomo vuole trasformare il mondo. Si potrebbe dire: si compie il passaggio dall'essere alla prassi. Il "principio di realtà"⁶⁹ viene considerato un intollerabile peso della cultura tradizionale e la sua sostituzione con un "principio di ideologia" inaugura le visioni utopiche e profetiche della società futura e del mondo rinnovato.

Si noti che in questo ribaltamento — dal primato del reale (come primato della conoscenza) al primato dell'idea del soggetto (come primato della volontà) — è contenuta una trasformazione tanto della concezione della libertà quanto della concezione della ragione. La libertà non è più intesa come assenza di ingiusta coercizione ("libertà negativa"), ma come facoltà di perseguire i propri desideri ("libertà positiva")⁷⁰. E la ragione non è più intesa come lo straordinario mezzo per investigare la realtà, ma come fine in se stesso e come criterio ultimo che, di fatto, si sostituisce alla realtà⁷¹.

⁶⁸) Nicola VIRGILIO, *Il Novecento: totalitarismo e rivoluzione*, in «Linea Tempo», anno 4 (2000), n. 1 (aprile), p. 102.

⁶⁹) Cfr. Gustave THIBON, *Ritorno al reale. Nuove diagnosi*, Volpe, Roma 1972 (*Retour au réel. Nouveaux diagnostics*, 1943).

⁷⁰) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *I diritti individuali e la storia della libertà*, in «Nuova Storia Contemporanea», anno 1, nuova serie: già anno 21 (2019), n. 1 (gennaio - aprile), p. 215-223.

⁷¹) Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *L'abuso della ragione*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2008 (*The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, 1952).

La negazione dell'esistenza di una natura oggettiva e imm modificabile è all'origine del cattivo rapporto che la modernità ha con la libertà (che ribalta in potere) e con la ragione (che inverte in razionalismo); un cattivo rapporto dovuto alla conflittualità con la realtà. Se la realtà va cambiata, la prassi politica non solo sostituisce ogni ricerca di verità (anzi divenendo essa stessa criterio di verità), ma non può non considerare nemiche proprio la libertà e la ragione. Queste facoltà non saranno accettate come istanza critica, saranno solo strumentalmente accolte nella misura in cui si prestano ad essere funzionali al progetto rivoluzionario. In questo modo, dai Lumi settecenteschi ai totalitarismi del Novecento (e travalicando questi sino alle frontiere del più totale relativismo della "post-modernità") si compirebbe la parabola della modernità⁷².

Non può sfuggire come la "modernità filosofica", pur con la sua carica ideologica, per detonare abbia solo bisogno dello strumento politico. L'impostazione volontaristica è, infatti, *essenzialmente* rivoluzionaria. Tale è il cuore stesso della modernità perché sua caratteristica è il proposito e il progetto di una trasformazione della natura per mezzo della forza della politica. È l'idea della rivoluzione⁷³, quale volontà di trasformazione dell'esistente, a dover, quindi, essere considerata la chiave interpretativa della modernità. Ideologia e rivoluzione costituiscono, allora, la cifra della modernità, tra una filosofia proiettata interamente all'azione e una prassi che vuole essere compimento della filosofia. Così che, senza soluzione di continuità, la "modernità filosofica" si svela essere *essenzialmente* rivoluzionaria e la "modernità politica" si rivela essere *essenzialmente* ideologica. La

⁷²) Per un tentativo di ricostruzione teorica di tale parabola, cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 33-46.

⁷³) Cfr. Claudio VASALE, *La politica tra scienza e filosofia. Riflessioni per un contributo epistemologico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 1993, p. 169.

“modernità politica” si definisce, allora, come istanza tesa al cambiamento dell’ordine naturale delle cose in forza di un progetto ideologico e mediante il massimo rafforzamento del potere politico. La politica assume un compito salvifico; non più semplice mezzo, essa diviene lo scopo della vita sociale assumendo prerogative assolute: «si connota cioè la vita politica di un’utopicità che la tradizione precedente non aveva mia pensato di attribuirle»⁷⁴.

Tale potenziamento non può che coincidere con un forte accentramento e con il maggior accrescimento dello Stato, momento politico privilegiato, indissolubilmente legato alla modernità. Lo Stato forte e interventista, lo Stato totale — lo Stato quale rivoluzione permanente, come sosteneva de Jouvenel⁷⁵ — è l’indispensabile strumento della trasformazione dell’esistente. In questo modo la rivoluzione non rappresenta solo il momento di massima accelerazione della trasformazione ma ingloba anche le fasi indolori (o, meglio, incruenti) di tale mutamento e costituisce la linfa e il traguardo della politica⁷⁶. Considerando l’opera di accentramento politico tipico della modernità, lo Stato si erge a grande protagonista: «il vero protagonista in Europa è lo Stato, massima espressione dell’unità politica. Aveva

⁷⁴) Luigi NEGRI, *Ripensare la modernità*, introduzione di Ferdinando Adornato, Cantagalli, Siena 2003, p. 25.

⁷⁵) Cfr. Bertrand de JOUVENEL, *Il Potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano 1947, p. 159-217 (*Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, 1945).

⁷⁶) Come non pensare alla continua opera di riplasmazione della società che avviene attraverso la legislazione? Sempre più invasiva, sempre più estesa, la produzione di leggi offre ai corpi dello Stato la forza di modificare, spesso silenziosamente, i fondamenti proprietari su cui si erge la convivenza. In tale modo, la legge positiva (il giuspositivismo) dello Stato scalza ogni riferimento al diritto naturale. L’importanza di questo aspetto è tale che non si potrebbe parlare di “modernità politica” senza almeno accennare al posto riservato al diritto e alla legislazione nella negazione degli aspetti naturali della società (cfr. quanto già espresso nel parafraso “e. Accrescimento del potere politico” del cap. 2 di questo saggio).

vinto la linea di Hobbes e — se si vuole — di Rousseau e di Kant: il discorso si muove esclusivamente tra l'individuo e lo Stato, ignorando le società intermedie»⁷⁷. L'edificazione dello Stato assume un ruolo centrale ed insostituibile essendo, infatti, lo strumento per eccellenza (uno strumento che, però, ha l'abitudine di trasformarsi in vero e proprio fine) per realizzare l'avvento del nuovo. Giustamente è stato scritto che «lo Stato risulta [...] l'espressione massima della cultura moderna»⁷⁸. Senza lo Stato non potrebbero sussistere le promesse illuministiche. Perciò, molto spesso, il concetto di “Stato” è intercambiabile con il concetto di “rivoluzione” perché, se la modernità politica coincide con il progetto di trasformazione sociale, al centro della stessa modernità non può che esservi lo strumento di questa trasformazione. Non diversamente dalla stessa rivoluzione, si può, dunque, affermare che lo Stato è l'altra cifra della modernità politica. Infatti, «la vera novità della modernità [...] non è la proclamazione dei diritti, quanto l'attribuzione allo Stato, alla realtà politica, di un compito salvifico. È lo Stato che deve dare la felicità ai popoli»⁷⁹.

La prassi politica diviene *essenzialmente* rivoluzionaria perché la politica, implicitamente o esplicitamente, concepisce se stessa come portatrice di un'istanza di trasformazione. Il successo è sempre raccolto come realizzazione di una profonda variazione, mai come valorizzazione dell'eredità e come promozione dell'esistente. La modernità politica si qualifica, quindi, essenzialmente come cambiamento e trasformazione della natura dell'uomo per mezzo della forza della politica. Quando Robespierre proclamava che tutto doveva cambiare nell'ordine morale e politico come tutto cambiava nell'ordine fisico («tout a changé dans l'ordre physique; tout doit changer dans

⁷⁷) Nicola MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1997 (1993), p. 333.

⁷⁸) NEGRI, *Ripensare la modernità*, cit., p. 64.

⁷⁹) *Ibidem*, p. 25.

l'ordre moral et politique»⁸⁰), radicalizzando, non affermava altro che le conseguenze dell'abbandono del realismo e la subentrata volontà di sostituire l'esistente mediante l'azione politica.

Probabilmente, la raffigurazione più sintetica della modernità politica è rappresentata dalle celebri parole con cui Marx invitava a superare la pura conoscenza del mondo per dare corso alla mutazione della realtà. Ogni manifestazione rivoluzionaria può trovare il suo specchio nelle parole di Marx. Infatti, all'origine dell'istanza rivoluzionaria vi è ciò che, qualche anno prima della redazione del *Manifesto del Partito Comunista*, Marx espresse in modo tanto conciso quanto tagliente e che l'azione socialista si incaricherà di eseguire in ogni contesto e ad ogni latitudine. In conclusione alle *Tesi su Feuerbach*, con il tono del proclama, Marx enunciava il compito per una nuova era dell'umanità: «i filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi; ora però si tratta di *mutarlo*»⁸¹. Se nel passato la filosofia si era limitata a comprendere la realtà, era finalmente scoccata l'ora in cui sarebbe dovuta subentrare una nuova consapevolezza, quella di trasformare il mondo. Il programma della modernità politica non poteva trovare compendio più penetrante e il progetto rivoluzionario non poteva avere riassunto più affilato. Nella frase di Marx è, infatti, contenuto il passaggio dalla filosofia come ricerca della spiegazione della realtà alla politica come rimescolamento e mutazione del reale. L'ideologia, quindi, deve sostituirsi al confronto con la realtà perché all'interpretazione e alla conoscenza delle leggi naturali bisogna sostituire la trasformazione del mondo sociale. Si può dire: dalla

⁸⁰) Cit. in Steven B. SMITH, *Hegel and the French Revolution. An Epitaph for Republicanism*, in Ferenc FEHER (edited by), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California, Los Angeles (California) 1990, p. 222.

⁸¹) 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.

filosofia come *comprensione* ad una filosofia come *trasformazione* e *rivoluzione* (o, se si preferisce, dalla filosofia come *comprensione* alla rivoluzione come filosofia di *trasformazione*). Da qui la necessità di un'azione rivoluzionaria incessante ed estrema.

In tale progetto di trasformazione attraverso l'azione politica si riflette, dunque, il nucleo stesso della modernità. In questa simbiosi tra trasformazione dell'esistente e modernità, emerge in contrapposizione il proposito anti-rivoluzionario e "anti-modernità" che consisterà nella salvaguardia e nella difesa dell'ordine naturale ritenuto indispensabile per l'essere umano. Se è giusto individuare nell'intento di Marx il profilo della modernità, allora l'atteggiamento antitetico può essere ravvisato nelle parole del grande politologo liberale Kenneth Minogue, che scriveva: «voglio capire il mondo, non cambiarlo»⁸². La modernità rifiuta il reale così come esso è mentre la posizione anti-rivoluzionaria, abbandonando il progetto di tramutare l'esistente, intende recuperare il rapporto con il reale e il proposito di spiegare l'armonia tra l'uomo e la sua natura⁸³.

A causa della caratura rivoluzionaria, l'importanza della filosofia di Marx non può essere sottovalutata per la comprensione della modernità. E se nelle aporie di quest'ultima è possibile riscontrare anche la contraddittorietà dell'impostazione di Marx quale "non

⁸²) Kenneth MINOGUE, *La mente servile. La vita morale nell'era della democrazia*, prefazione di Franco Debenedetti, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012, p. 40 (*The Servile Mind. How Democracy Erodes the Moral Life*, 2010).

⁸³) A proposito della profonda consonanza tra l'uomo e la sua natura, affermava il filosofo politico Rothbard: «il diritto naturale spiega quel che è meglio per l'uomo, quali fini, in armonia con la sua stessa natura e ad essa confacenti, egli dovrebbe perseguire. Da un importante punto di vista, quindi, la legge naturale fornisce all'uomo una "scienza della felicità" e la via per raggiungerla». Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 25 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

filosofia”⁸⁴ è anche vero che la prassi rivoluzionaria esprime necessariamente un significato filosofico che ha il suo momento più indicativo nel marxismo e nella prassi di quest’ultimo. In altre parole, il marxismo si presenta quale specchio della politica contemporanea e come apice della modernità. Presentandosi non come una delle possibili filosofie della rivoluzione, ma come *la* “filosofia della rivoluzione”, il marxismo è, dunque, al vertice ideale della modernità⁸⁵.

Nella contrapposizione tra la “filosofia come comprensione” e la “rivoluzione come filosofia” — o, se si preferisce, tra la ragione e la prassi — viene richiamato il confronto tra la facoltà della conoscenza e quella della volontà⁸⁶. Nell’affermato primato riconosciuto alla volontà, rispetto a quello dell’intelligenza, è contenuto il nucleo stesso della modernità politica. Un nucleo che si esprime nel progetto di superamento dei limiti imposti all’uomo dalla sua natura per giungere ad un rinnovamento e ad una trasfigurazione di quest’ultima. Ancora una volta, è bene ripetere che al cuore della modernità vi è l’intento di trasformare, con atto di *volontà*, l’esistente valicando la pura conoscenza del mondo. La natura dell’uomo non va più, con atto di *intelletto*, investigata e conosciuta, ma va politicamente rimodellata e

⁸⁴) Cfr. Augusto DEL NOCE, *La “non-filosofia” di Marx e il comunismo come realtà politica* (1946), in IDEM, *Il problema dell’ateismo*, introduzione di Nicola Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990 (1964), p. 213-266.

⁸⁵) Ci si può e ci si deve domandare sull’esito della modernità e sull’avvento di una “post-modernità” totalmente condannata al nichilismo. Se il marxismo può essere riconosciuto come la “filosofia della rivoluzione” nella modernità, il tramonto di questa non determina l’esaurimento dalla carica rivoluzionaria destinata a perdurare e ad assumere nuove sembianze.

⁸⁶) Un’insanabile opposizione che tanto evoca l’antico dibattito filosofico intorno al primato da dare all’intelletto (secondo la scuola domenicana) oppure alla volontà (secondo la scuola francescana) e che si ripresenta nel drammatico confronto tra principio di realtà e principio dell’utopia, tra natura e rivoluzione. Un confronto che Marx con le *Tesi su Feuerbach* ha consegnato al tragico trionfo della volontà.

riformulata secondo quanto il programma contenuto da Marx nelle *Tesi su Feuerbach* indicava.

Nella rivoluzione lo sforzo della volontà raggiunge il suo momento più acuto⁸⁷ perché l'azione rivoluzionaria deve operare una nuova creazione e la prassi deve proiettarsi verso una creazione continua dell'uomo nuovo. Uno sforzo della volontà che implica l'inevitabile catarsi della distruzione dell'uomo reale e della demolizione della società naturale. Strumento politico ordinario della creazione continua è lo Stato. Se la rivoluzione propriamente detta costituisce il momento più acuto, la rivoluzione permanente è rappresentata dallo Stato che è essenzialmente volontà⁸⁸. Da ciò deriva il carattere rivoluzionario e poetico dello Stato che si rivela in modo sovrano nella produzione del diritto.

L'alterazione degli ordinamenti naturali e dei dinamismi razionali della società raggiunge il suo vertice nel modo con cui lo Stato si rende autore e creatore del diritto. Caratteristica essenziale dello Stato è, infatti, il ripudio del diritto naturale — che porrebbe la legislazione statale inesorabilmente in crisi, manifestandone le contraddizioni — e la creazione di un diritto a base positiva (proprio del “positivismo giuridico”) che dia piena legittimazione a se stesso e nel quale esso

⁸⁷) Cfr. Antonio GRAMSCI, *Come alla volontà piace. Scritti sulla Rivoluzione russa*, a cura di Guido Liguori, Castelvecchi, Roma 2017.

⁸⁸) Cfr. Francesco PETRILLO, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, Giappichelli, Torino 1997.

pienamente si rifletta⁸⁹. Il diritto dello Stato è quindi atto di volontà⁹⁰, atto supremo di volontà che confligge con il principio naturale della giustizia — secondo il principio proprietaristico di “dare a ciascuno il suo” — e rivela compiutamente lo Stato quale “Stato etico” in quanto criterio di se stesso che, rigettando il principio naturale di giustizia, genera da se stesso la legge sulla quale si fonda.

Quale conseguenza della volontà e non della *ratio*, lo Stato concepisce se stesso come illimitato nelle sue funzioni e nei suoi poteri — sempre, anche quando non si esplica totalitariamente appieno o non

⁸⁹) A proposito di processo storico (e filosofico)... Vi è un filo conduttore che unisce il nominalismo alla negazione del diritto naturale e al moderno positivismo giuridico, posizioni tutte accomunate dal rigoroso riconoscimento del primato della volontà. Nel campo giuridico ed istituzionale si può, infatti, sostenere che il “diritto moderno” d'impronta positivista trae il suo remoto avvio dalla svolta teologica di Guglielmo di Occam (1288-1348). È questa anche la via che dal nominalismo giunge allo Stato etico e totalitario e che sfocia drammaticamente nell'aporia di Norimberga (la città tedesca il cui nome rinvia immediatamente allo storico processo del 1945-1946 a seguito della guerra) dove la condanna dei crimini dei nazional-socialisti venne comminata in virtù di una legge naturale, indispensabilmente richiamata per poter ristabilire una giustizia umana messa radicalmente in crisi proprio dalla legge positiva dello Stato totalitario ed assoluto. Da Occam a Norimberga, si può dire che il lungo itinerario della modernità ha il suo epilogo logico (e non cronologico) in ciò che Heinrich A. Rommen (1897-1967), il grande giurista tedesco approdato negli USA proprio perché in fuga dalla Germania caduta nella tirannia statolatrica, ha definito come l'inevitabile ed eterno ritorno del diritto naturale. Cfr. Heinrich ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, prefazione di Giovanni Ambrosetti, Studium, Roma 1965 (*Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 1936).

⁹⁰) Cfr. Giovanni FORMICOLA, *Diritto e Rivoluzione*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12, p. 97.99.101.115-117; cfr. Paolo GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001, p. 26; cfr. Bruno LEONI, *La libertà e la legge*, introduzione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2000, p. 209; cfr. Michel VILLEY, *Il diritto e i diritti dell'uomo*, prefazione di Francesco D'Agostino, Cantagalli, Siena 2009, p. 21.106-107.146.

giunge alla violenza materiale — perché non può ammettere che vi sia qualcosa di superiore a sé o qualcosa che possa limitarlo dal basso. Senza tale carattere di totalità e di totale sovranità, lo Stato si sconfesserebbe e dovrebbe accettare il proprio ridimensionamento. Ma questo rinnegamento comporterebbe la fine dello Stato in conseguenza dello spazio da questo concesso a criteri di limitazione a sé esterni.

C'è un'ultima domanda cui occorre dare risposta. Tale interrogativo è pressoché identico a ciò che riguarda l'ideologia, il totalitarismo e anche l'utopia. Insieme a tutti questi fenomeni la rivoluzione è di certo strettamente e propriamente correlata alla *modernità* ma, con questi stessi altri fenomeni ed al pari di questi, può anche dirsi qualcosa di tipicamente *contemporaneo* in quanto inedito rispetto all'intero passato storico?

Chi propende ad assimilare le rivoluzioni alle ribellioni troverà facile concludere che le rivolte sono costantemente presenti nella storia. In questa linea, sarebbe improprio definire la rivoluzione un fenomeno apparso solo recentemente perché non conterrebbe un *quid* particolare. D'altra parte, se non vi fosse differenza sostanziale tra una rivoluzione e una insurrezione non ci sarebbe neanche motivo di porsi la domanda da cui ora partiamo.

Considerando, invece, i caratteri propri della rivoluzione — quale sommovimento che produce un radicale cambiamento dell'ordine sociale e naturale — l'interrogativo è più che legittimo e alcuni studiosi sembrano scorgere nella rivoluzione propriamente detta una novità in passato non presente che si è presentata solo negli ultimi secoli e, quindi, tipica della nostra epoca. Ancora Hannah Arendt, ad esempio, volendo «descrivere il fenomeno della rivoluzione», annotava che essa non si qualifica né solo per la violenza esercitata né solo per il cambiamento prodotto. Per la politologa si dà rivoluzione quando «il cambiamento avviene nel senso di un nuovo inizio, quando la violenza è impiegata per costituire una forma di governo del tutto diversa, per

realizzare una nuova struttura statale»⁹¹. Già questi tratti inducono a dare un'intonazione di novità storica che altri fenomeni, anche affini, non possono vedersi attribuiti. Ancor più nettamente Mona Ozouf (1931-viv.), la storica dell'Ottantanove francese, ha parlato della rivoluzione come «spettacolo [...] senza precedenti, novità assoluta»⁹².

Arendt ancora non centra la natura della rivoluzione che sembra emergere meglio dalle parole della Ozouf. Pur tuttavia, forse, occorre precisare qualche cosa in più per giungere a rispondere all'interrogativo circa l'antichità o la novità del fenomeno. Per comprenderne la peculiarità, la rivoluzione, al pari del totalitarismo⁹³, dev'essere sufficientemente considerata nella sua novità senza trascurare qualche aspetto pur presente, in radice, nel lontano passato. Non s'intende solo far riferimento ai movimenti anabattisti del Cinquecento e all'esperimento di Müntzer prima e di Münster poco dopo, tutti accomunati dal tratto millenaristico e proto-comunistico⁹⁴. S'intende risalire alle remote tracce di utopia e di perfettismo che, sempre animate dal vizio ideologico, sono state presenti anche in contesti assai remoti. È noto che filosofi come Karl Popper (1902-1994)⁹⁵ o come Leo Strauss

⁹¹) Hannah ARENDT, *Sulla rivoluzione*, nota di Renzo Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 31-32 (*On Revolution*, 1963).

⁹²) Mona OZOUF, *Rivoluzione*, in François FURET - Mona OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1994, vol. 2, p. 943 (*Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988.1992).

⁹³) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2023 (2021), p. 140-143.

⁹⁴) Cfr. Friedrich RECK-MALLECZEWEN, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna*, Editore Res Gestae, Milano 2012 (*Bockelson*, 1937); cfr. Murray N. ROTHBARD, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in «Review of Austrian Economics», vol. 4, 1990, p. 123-179.

⁹⁵) Cfr. Karl R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici. 1. Platone totalitario*, a cura di Dario Antiseri, Armando, Roma 1996 (*The Open Society and Its Enemies. The Spell of Plato*, 1944-1945).

(1899-1973)⁹⁶ hanno rintracciato il seme totalitario e potenzialmente rivoluzionario sin nella filosofia classica di Platone⁹⁷ che, nella misura in cui può essere considerato idealizzatore di un ordine sociale utopico e perfetto può essere visto anche come antesignano della rivoluzione.

Nel suo intento di trasformare la natura dell'uomo mediante la forza di potere politico, la rivoluzione non si sarebbe mai potuta affermare se non nel contesto di formidabile potenziamento di tale potere e, sotto tale aspetto, il fenomeno è schiettamente e profondamente legato non solo alla modernità politica ma anche alla cronologia contemporanea. Pur tuttavia, non vanno trascurati le lunghe radici utopiche che impongono di scorgere idee rivoluzionarie già nel lontano passato. Si potrebbe, quindi, concludere sostenendo che la rivoluzione è un fenomeno storicamente nuovo, ma che ha avuto anche germi antichi.

⁹⁶) Cfr. Leo STRAUSS - Alexandre KOJÈVE, *Sulla tirannide*, a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 2010 (*On Tyranny*, 1948).

⁹⁷) Cfr. Massimo BALDINI, *Il pensiero utopico*, Città Nuova, Roma 1974, p. 17-22; cfr. Richard EBELING, *Concetti economici: Platone, Aristotele e gli antichi greci*, a cura e traduzione di Angelo Muzzonigro, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 155-161; cfr. Lorenzo INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 75-118.

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ*
La Scuola Austriaca. Capitolo 12.
*Teoria e storia***

La metodologia è uno degli aspetti più controversi della Scuola austriaca. La storia della Scuola è stata caratterizzata da dispute metodologiche, sin da quando Menger affermò la necessità della riflessione teorica come primo passo per la comprensione dei “fatti”

* 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).

** Dodicesimo 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 Facci Editore, Treviglio (Bergamo) 2017.

economici, in contrapposizione agli “storicisti”¹, che sostenevano che la teoria fosse inutile e che raccogliere fatti storici “puri” fosse l’unico obiettivo della scienza economica. Le dispute metodologiche sono continuate fino ai nostri giorni, coinvolgendo temi quali la formalizzazione matematica, la verificabilità (o falsificabilità) empirica delle teorie, il ruolo degli “*hard facts*”² rispetto ai “*soft facts*”³, eccetera. Alcuni di questi temi verranno approfonditi nel prossimo capitolo.

Abitualmente si ritiene che gli aspetti metodologici siano ovvi e quindi poco interessanti, ma non è così: i “fatti” della “realtà sociale” contengono in realtà molta più teoria di quanto ci si renda abitualmente conto, tanto che nelle scienze sociali è dubbio se si possa parlare con sicurezza di “fatti”, al contrario delle scienze naturali, dove questo problema è meno evidente.

Supponiamo di osservare il pagamento di 100\$, a fronte di un precedente pagamento di 95\$, in cui i 5\$ di differenza rappresentano l’interesse. Per descrivere il “fatto” si sono usati i concetti di pagamento, scambio, credito, interesse: la quantità di teorie sottostanti è considerevole. Supponiamo invece che un macchinario che produrrà tra un anno 100 oggetti da 1\$ costi oggi 95\$: che differenza c’è rispetto al caso precedente? Fisicamente non c’è alcuna somiglianza (salvo i valori numerici), in pratica si tratta di due esempi del *genus* “scambio creditizio”: il macchinario vale 95\$ oggi e produrrà 100\$ di beni tra un anno proprio perché il tasso di interesse è del 5%. Non esiste del resto

¹) Il termine ha diversi significati. Lo storicismo a cui si fa riferimento è quello della Scuola tedesca di economia: la tesi secondo la quale sia possibile comprendere la realtà tramite la pura osservazione, senza necessità di una teoria. Il termine può anche indicare l’idea secondo cui il cammino della storia sia predeterminato (anche ciò è criticato dagli austriaci). Non ultimo, si usa il termine per indicare la teoria secondo cui le istituzioni politiche, giuridiche ed economiche abbiano sempre un elemento contingente, individuale, “storico”, e non siano mai universali, perlomeno non nei dettagli.

²) Dati statistici, misure...

³) Testimonianze, opinioni, scritti...

nulla di osservabile che faccia pensare che sale, argento, oro e banconote siano cose simili: è la loro funzione prasseologica, cioè lo scopo che hanno per l'individuo che li impiega, a renderli "moneta", in alcune società e periodi storici.

Una distinzione fondamentale dell'epistemologia austriaca è quella tra conoscenza teorica e interpretazione degli eventi storici (Mises usa i termini "*Begreifen*" e "*Verstehen*", rispettivamente).

La teoria

La prima forma di conoscenza della realtà sociale è la teoria: è infatti questa che ci permette di comprendere ed interpretare la realtà, sviluppando i concetti astratti necessari all'interpretazione dei "fatti" della realtà sociale. Tale tipo di conoscenza teorica, universale, formale e astratta, il *Begreifen*, consiste nello studio della logica e dei concetti sottostanti ai "fatti".

Ciò di cui si è parlato nei precedenti articoli è teoria: non si è fatto riferimento ad eventi della storia, e non si è cercato di comprendere determinate situazioni storiche. I concetti di valore, scambio, interesse, *malinvestment* possono essere impiegati per comprendere questi fenomeni, e anzi è necessario farne uso per poter capire qualcosa degli eventi storici: la teoria è quindi una sorta di "cassetta degli attrezzi" per cercare di comprendere la realtà.

La realtà dell'economia è fatta di preferenze individuali, di processi mentali di scelta, valutazione, previsione degli eventi. Non si conosce molto di questi processi, ma ne sappiamo abbastanza per poter dire che non è possibile ridurli ad algoritmi, e prevederli. Non è neanche possibile osservarli: ciò che dà senso alla realtà economica non è in genere osservabile, che siano preferenze individuali, rapporti causali, informazioni specifiche, processi mentali.

La teoria, per gli austriaci, è *a priori*: è cioè precedente all'esperienza empirica, e non riconducibile a questa. Secondo Mises, intuendo un tema successivamente ripreso da Hayek⁴ in *L'ordine sensoriale*, l'individuo umano nasce con una struttura mentale (l'*a priori*) che gli consente di "vedere" e interpretare la realtà: tali categorie concettuali rappresentano la struttura logica sottostante la nostra esperienza, e questa struttura logica è il punto di partenza della nostra conoscenza del mondo esterno. Mentre Mises parte da un punto di vista fenomenologico (basandosi sulla filosofia di Husserl), Hayek usa un linguaggio più moderno, "evoluzionistico", per dire però qualcosa di simile.

Il fatto che la teoria sia *a priori* non significa che sia nota per "scienza infusa", sia infallibile, o sia completa: la teorizzazione può condurre ad errori e può non dare spiegazioni soddisfacenti. Il valore della teoria sta nella sua capacità di farci comprendere la realtà, cioè di fornire strumenti concettuali e spiegazioni.

Ad esempio, non conosciamo ogni singolo determinante del tasso di interesse, ma sappiamo cosa sia il tasso di interesse e come agiscano i fattori che lo determinano. Astraendo da tutti i dettagli specifici e singolari di un evento storico, quindi, conosciamo alcune relazioni logiche necessarie tra i concetti teorici, e quindi il fenomeno dell'interesse diventa intellegibile: dopo aver sviluppato la teoria, siamo in grado di cominciare a capire la storia.

Non c'è nulla di peculiarmente austriaco in questa nozione di teoria, e qualunque strumento concettuale può essere considerato *a priori* se interpretato in questo modo: i concetti di azzardo morale e credibilità, o i problemi della tragedia dei beni comuni o del paradosso del prigioniero sono esempi di strumenti teorici usati da tutti gli

⁴) Nonostante alcune somiglianze, l'epistemologia di Hayek non può essere considerata basata sull'*a priori* come quella di Mises, che stiamo descrivendo. Quanto di sostanziale e quanto di lessicale ci sia nelle differenze tra i due non è affatto una domanda semplice.

economisti. Hanno una loro logica interna che va compresa per poter essere applicati, e quindi è possibile dire qualcosa sulla realtà per deduzione partendo da questi concetti.

Ma il passaggio dalla teoria alla “realtà” non è affatto immediato, perché la realtà economica è in larga parte ignota ed estremamente complessa, dipendendo da innumerevoli fattori causali che interagiscono. Ciò porta alla nozione di “storia”.

La storia

L’astrattezza del ragionamento precedente acquisisce comprensibilità quando si riflette sul concetto di storia, complementare a quello di teoria. La storia è un insieme di eventi, comprensibile – in parte – soltanto grazie alle categorie derivate dalla teoria, ma non riconducibile per intero a questa. La storia ha sempre un elemento ineliminabile di individualità, che non si può ricondurre o derivare dalla teoria: in una determinata situazione storica, determinati individui hanno compiuto determinate scelte, avuto determinate idee o conoscenze, eccetera. Tali eventi non sono riconducibili alla teoria in quanto rappresentano degli *unicum*: non è la neve che ha creato gli sci, ma gli esseri umani, e tale idea è venuta agli scandinavi e non agli alpini, nonostante si trovassero di fronte a problemi simili (l’esempio è di Mises). La comprensione dei dettagli individuali di una situazione storica prende il nome di *Verstehen*: «Luigi XIV era mosso dalla ricerca della *gloire* del suo casato» e «i consumatori apprezzano i *fast food*» sono esempi di *Verstehen*. Non è possibile dire *a priori* se una determinata merce piacerà ai consumatori, ma è possibile capire *a priori*, cioè teoricamente, i concetti di domanda e offerta, e usarli per interpretare i fenomeni storici, come l’introduzione, appunto, di una nuova merce sul mercato.

Un'altra peculiarità epistemologica della storia è la sua complessità: ogni evento storico è il risultato di innumerevoli processi che si sovrappongono, e quindi ha molteplici cause, non tutte note. La teoria aiuta a ripercorrere gli intricati fili che legano i vari eventi storici, fornendo lo schema concettuale ed esplicativo di questi eventi, ma non è in grado di spiegare ogni dettaglio, né in linea di massima è possibile conoscere lo "stato del mondo" tramite osservazione⁵.

Per questi motivi la storia non è riducibile alla teoria, e non è lecito sperare che la teoria possa fornire una spiegazione completa di ogni evento storico: gli stessi problemi epistemologici di cui si è parlato nell'articolo sul calcolo economico devono quindi anche essere affrontati dall'economista che vuole applicare le teorie alla comprensione della realtà.

I "fatti" dell'economia sono spesso qualitativi e non-osservabili, anche se esistono anche grandezze quantitative e osservabili, come i prezzi e le quantità fisiche di *input* e *output* nella produzione. Un esempio di "fatto" qualitativo è il valore: mentre la preferenza può essere osservata "A ha preferito X a Y", non può essere misurata (la frase "A preferisce X 1.5 volte più di Y" non ha senso). L'efficienza è un altro concetto non osservabile, come anche non sono osservabili le cause degli eventi: in economia tutto accade in contemporanea e per molteplici cause, e i nessi causali non possono essere di norma dimostrati.

Per quanto riguarda i fenomeni non-osservabili, a titolo di esempio, è possibile citare tutti gli eventi mentali, le preferenze, e le conoscenze degli agenti economici; il "tasso naturale di interesse"; la volontarietà o meno della disoccupazione; la sostenibilità di una

⁵) Ad esempio, non è possibile osservare molte determinanti del processo economico che sono rilevanti, come i processi mentali che portano a prendere decisioni, i dettagli sui metodi di produzione disponibili e la disponibilità di fattori di produzione.

struttura di debito; la sostenibilità dei piani di investimento, e quindi il suo opposto, il *malinvestment*⁶.

Esistono poi i fatti che sono osservabili, magari anche quantificabili, ma che non si conoscono: questo sembrerebbe un problema che, in linea di principio, una più accurata ricerca storica potrebbe risolvere. Si noti però che, per via del problema di complessità legato al calcolo economico, non è in genere possibile conoscere lo stato del sistema economico in ogni dettaglio, in quanto dipendente da troppe variabili, in genere dipendenti dal tempo. In un certo senso gli economisti applicati sono debitori nei confronti del mercato per i “dati”, tanto quanto gli imprenditori: è per questo concettualmente errato pensare di conoscere di per sé ciò che in realtà si conosce solo grazie al mercato, dando per scontato che queste informazioni sarebbero disponibili anche in sua assenza.

Per citare un esempio recente, qual è lo spread di mercato sui titoli di debito pubblici dell'eurozona? Conosciamo lo spread effettivo, che dipende sia da fenomeni di mercato che dalle aspettative su interventi di salvataggio da parte delle istituzioni europee ed espansione del credito da parte della BCE. Capire quale sarebbe lo spread senza queste ultime influenze è impossibile: l'intero sistema di mercato, e tutti i prezzi del rischio, vengono modificati dall'introduzione di garanzie pubbliche. La teoria dice che in media il costo del rischio dovrebbe

⁶) Ciò rappresenta un limite della teoria austriaca, anche o più precisamente un limite delle scienze sociali: alcuni fatti rilevanti possono non essere osservabili e misurabili, e quindi diventa difficile giudicarne la rilevanza. Ad esempio, il *deficit* commerciale americano è per alcuni dovuto all'elevata fiducia nell'economia USA, per altri è l'effetto dannoso delle distorsioni monetarie: la disputa potrebbe essere risolta se fossero noti tutti i dettagli sulla sostenibilità del debito commerciale e sulle sue cause, ma ciò non è in genere possibile. Si tratta di un problema di giudizio storico: la teoria non fornisce tutte le risposte.

diminuire, se qualcuno fornisce garanzie credibili, ma di quanto? E per quali titoli? E per quanto tempo la garanzia rimarrà credibile? Tutte queste cose non si possono sapere in sufficiente dettaglio. Le nozioni di rischio, spread, propensione al rischio, titoli di debito sono chiare: è la loro applicazione al contesto reale che richiede un'enormità di conoscenze specifiche, spesso fornite dal mercato stesso sotto forma di prezzi. I prezzi forniti dal mercato includono però tutto, anche le distorsioni del mercato stesso, e disaggregarne le cause è di norma impossibile.

Legami tra teoria e storia

Per la Scuola Austriaca viene prima la teoria e poi la storia: non è possibile neanche raccogliere materiali storici senza una teoria, perché la raccolta dei fatti storici, cioè la cernita di ciò che è o meno rilevante, è già di per sé un problema teorico.

Chiaramente, è possibile fare ricerca storica senza esplicitare la teoria sottostante alle scelte che si operano nel selezionare, e poi interpretare, il materiale storiografico: ma non fare una scelta esplicita non significa non fare una scelta *tout court*. Una teoria, magari mediocre, è implicita in ogni aspetto dell'operare di uno storico, perché i "fatti oggettivi" non esistono.

Ad esempio, un economista suggerirà di cercare rigidità nel mercato del lavoro per spiegare che in determinate epoche storiche c'è stato un elevato tasso di disoccupazione. Un altro, animato da differenti teorie, andrà a cercare altri tipi di "fatti" per spiegare il fenomeno in questione: la "scarsità" di domanda aggregata, l'"eccessiva" domanda di moneta, o altro.

Il fatto che la teoria sia *a priori* non significa che la conoscenza empirica non abbia alcun effetto sulla teorizzazione: lo scopo della scienza è capire la realtà, e la teoria va valutata in base alla sua capacità

di consentirne la comprensione. Alcune ipotesi sono di origine empirica: la complessità della struttura produttiva e la necessità del calcolo economico, ad esempio, sono delle ipotesi empiriche necessarie per affermare che il socialismo non è realizzabile, e l'argomento teorico di Mises si limita ad affermare che il socialismo non può far uso del calcolo economico.

Il calcolo economico potrebbe non essere necessario, ad esempio in un'economia primitiva. Per completare il ragionamento bisogna quindi affermare che la situazione attuale renda necessario il calcolo economico, se si vuole mantenere la struttura produttiva intatta o addirittura accrescerla⁷. Questa affermazione ha contenuto empirico e non è quindi *a priori*.

Sarebbe possibile sviluppare la teoria *a priori* di un'economia di baratto, ma l'esistenza della moneta rende scientificamente rilevante sviluppare la teoria di un'economia monetaria, complessa, con calcolo economico e divisione del lavoro.

Quando si passa da un mondo all'altro? La chiarezza concettuale della teoria lascia il campo ad una continua scala di grigi quando si passa alla storia. Un'economia in fase di sviluppo prima o poi avrà bisogno del calcolo economico; un'economia di baratto in cui si sviluppano scambi indiretti prima o poi darà luogo ad un sistema dei prezzi: il tracciare il confine tra il "prima" e il "poi" rappresenta un problema di giudizio storico.

La teoria consente di dire *a priori* che il socialismo non potrà fare uso del calcolo economico per coordinare la produzione. La conoscenza, *a posteriori*, della necessità della contabilità nell'economia moderna è però necessaria per usare l'argomento per spiegare la realtà.

⁷) Se si vuole far morire tutti di fame, ovviamente, il socialismo non è solo possibile, ma anche auspicabile. Dubito che esistano molte persone disposte a pagare così cara la diffidenza verso l'ordine di mercato.

Alcune generalizzazioni empiriche sono così evidenti che non vale la pena considerarle giudizi storici: ad esempio, una teoria che ipotizzasse l'eterogeneità dei gusti dei consumatori e deducesse conseguenze da questa ipotesi sarebbe sicuramente vera nel mondo reale. Il problema vero si ha quando le ipotesi empiriche necessarie a completare un argomento non sono certe, magari perché si riferiscono a condizioni non osservabili: ad esempio, nel ciclo economico nessuno sa quando un investimento è "buono" e quando si tratta di "*malinvestment*".

La teoria può indicare fattori che poi sono irrilevanti, cioè spiegano il problema per una frazione così piccola che in realtà non spiegano nulla. La "rilevanza" è un problema di giudizio storico, non teorico: è l'osservazione che determina quanto sia rilevante un concetto teorico. Ad esempio, alcuni ritengono che l'immigrazione esista perché lo Stato sociale dei paesi avanzati permette di ottenere servizi di alta qualità gratuitamente; altri che esista perché ci sono differenze di salari tra paesi avanzati e paesi arretrati: entrambe le spiegazioni sono *a priori* vere, ma la rilevanza relativa nello spiegare il fenomeno non si può determinare teoricamente, né si può aspettare che i due fattori giochino lo stesso ruolo in tutte le situazioni storiche.

Confronto con altre scuole di pensiero

La visione misesiana della metodologia è anti-deterministica, in quanto non ritiene che la storia sia determinata da qualche teoria conosciuta dal profeta di turno, e quindi si pone in contrasto con le tesi dello storicismo⁸.

Un'altra dottrina che ha avuto una certa influenza nelle scienze sociali è il behaviorismo, che asserisce che, non essendo gli stati mentali osservabili, la scienza non debba tenerne conto, e quindi occorra

⁸) Nel senso di Popper, *Miseria dello storicismo*.

considerare il comportamento umano senza riferimenti agli stati di coscienza, ai fini, alle intenzioni, eccetera. La Scuola Austriaca è l'esatto contrario di ciò. Si fa a volte confusione tra le due cose per via del concetto di azione umana: l'azione umana non è però comportamento, ma è comportamento dotato di senso, e il senso è uno stato mentale.

Rimangono da considerare due temi metodologici: il ruolo del formalismo matematico, e il ruolo delle prove empiriche. Secondo le opinioni comuni in economia, entrambe le cose sono requisiti fondamentali per avere una disciplina propriamente scientifica: l'idea che le scienze sociali debbano copiare i metodi delle scienze naturali è stata chiamata "scientismo" da Hayek. Di questi due temi si parlerà nel prossimo articolo.

Per riassumere questo capitolo, la metodologia austriaca si divide in due sezioni opposte, la teoria e la storia. Troppo spesso ci si focalizza sulla teoria, fingendo che le teorie austriache siano una forma di "conoscenza *a priori*" della realtà, quasi fosse una illuminazione divina. Il concetto di storia riporta il buonsenso nel quadro, mostrando i limiti della teoria, e della nostra conoscenza della realtà.

Mario ASCHERI*
Il “caso Siena”:
un itinerario storico e politico
per capire la città

1. Gli inizi medievali

Qual è il segreto di questa città relativamente piccola che, con i suoi 55mila abitanti di oggi, è tornata quasi alla stessa popolazione che

* Mario Ascheri (1944) è Professore a riposo, già ordinario a Siena, Sassari e Roma Tre, Facoltà di Giurisprudenza, di Storia del diritto medievale e moderno. Ha tenuto conferenze e corsi in università europee, nord-americane e a Gerusalemme. Oltre 200 collaboratori, dal Giappone agli USA, stanno predisponendo 4 volumi di studi per i suoi 70 anni: oltre alla edizione cartacea, i lavori sono liberamente consultabili nel sito di Reti Medievali. Le sue pubblicazioni sono state indicizzate in due file caricati in academia.edu. Si segnalano comunque: *Tribunali, giuristi e istituzioni dal Medioevo all’Età moderna* (il Mulino, Bologna 1995), *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo* (Giappichelli, II ed. riv., Torino 2008), *Medioevo del potere: le istituzioni laiche ed ecclesiastiche* (il Mulino, Bologna 2000), A Roma da Aracne dirige la collana di Storia del diritto e delle istituzioni. Laurea *h. c.* dall’Université de l’Auvergne (Clermont-Ferrand); per un decennio al Max-Planck-Institut di Frankfurt/Main come consigliere del suo Beirat; è Senior Fellow della Robbins Collection for Religious Studies a Berkeley, University of California.

aveva prima della grande peste del 1348-49, quand'era una delle città più grandi d'Europa? Come ha fatto una città così piccola ad essere per secoli capoluogo di una civilizzazione?

Anche Firenze come anche Roma lo sono state, certo. Ma la differenza con questi e altri centri è, probabilmente, che quelle città hanno avuto tante altre vicende che hanno stratificato il loro passato. Che lo hanno arricchito, ma anche generalizzato e universalizzato: Firenze e Roma sono passate attraverso tanti regimi, mescolando popolazioni e vocazioni diverse, diventando simboli a loro modo per l'umanità intera, dell'arte la prima, della civiltà occidentale e del cristianesimo l'altra.

Con Siena siamo su altri piani, forse meno eccelsi, ma più compatti. Quel che qui si può perdere nella generalità del messaggio lo si acquista qui sul piano della specificità, della qualità, della compattezza. Perché Siena ha un'immagine molto unitaria, anche se difficile da cogliere compiutamente.

Unitaria, perché ha avuto un unico, solo, grande momento storico ed ha poi continuato a vivere nel ricordo e nella gestione di quel momento: ha creato un mito e poi se lo è vissuto, e ancora continua a viverne. Qui passato e presente si confondono (o si confondevano piuttosto) non solo nella continuità dei monumenti e dell'arte; qui c'è una realtà storico-culturale che è un fatto anche sociale, collettivo, come in poche altre realtà oggi.

Ebbene, quel grande, lungo momento di Siena sempre rivissuto fu tra il 1100 e la metà del 1500. La città non ha avuto infatti un passato antico rilevante, né etrusco né romano, anche se a 15 chilometri a sud, a Murlo, è stato scoperto un importante centro etrusco, forse religioso. Siena però non è per quel tempo all'altezza di Volterra, né di Chiusi, e neppure dell'Arezzo notevole centro produttivo di ceramica in età romana.

Siena cominciò a segnalarsi soltanto nella Toscana alto-medievale, quando il centro più importante era sicuramente Lucca, grazie ai Longobardi, la popolazione germanica che nel secolo VII ebbe nella regione senese un gruppo dirigente molto vivace, protagonista di conflitti molto acuti per motivi di confini con i gruppi dominanti (si badi: sempre longobardi) di Arezzo.

L'alto Medioevo, l'età che corre dal VI secolo fino al Mille-Millecento, è un periodo in gran parte oscuro, ma abbiamo certezza che allora si ebbe il crollo della viabilità romana in val di Chiana che aveva favorito Arezzo, e cominciò a delinearsi una strada importante per la val d'Elsa e la val d'Orcia, quella che avrebbe collegato Lucca con Roma. Siamo alle origini della più conosciuta strada medievale, quella che dall'Inghilterra, attraverso la Francia, o dalla Germania finiva poi, per rivoli diversi, per entrare in Toscana e per portare infine a Roma, il centro della cristianità, il centro in cui gli imperatori successori di Carlo Magno dovevano ricevere dal papa la corona di signori del mondo. La strada detta Romea o Francigena, che si guardi alla destinazione o all'area di partenza-passaggio.

2. Il successo duecentesco: dalla strada o dalla cultura del denaro?

Una strada ha aiutato quindi la fortuna senese — ma perché non ha aiutato altre nello stesso modo? La strada non spiega tutto, come troppo semplicisticamente si dice riprendendo uno spunto anti-senese già vivace del Trecento, quand'era vivissimo il ricordo bruciante di Montaperti, e poi riecheggiato dalla moderna storiografia fiorentina sul Medioevo.

In realtà, piuttosto, il successo di Siena lo si deve alla scoperta e alla lavorazione dell'argento delle miniere scoperte verso il mare, a ovest/nord-ovest della città, nell'area di Volterra - Massa Marittima, grosso modo. E alla cultura necessaria per sfruttarne la scoperta e al

collegato rapporto privilegiato con Roma (che ricerche recenti dicono importante già prima del 1000, quando c'era un misterioso *castrum Senense*) e con il Papato, rafforzato nel 1100, quando Siena ebbe un "suo" papa, l'Alessandro III grande avversario dell'imperatore Barbarossa.

La città venne coinvolta nella lotta tra Impero e Papato e la sua classe dirigente seppe muoversi con grande capacità di movimento. Mentre c'erano senesi che si avviavano alle Crociate, altri cominciavano a utilizzare le conoscenze specifiche acquisite anche con la Chiesa nel maneggio del denaro, frequentando le fiere della Champagne e i mercati della Renania. Erano i tempi eroici dei mercanti italiani, tecnici dell'intermediazione finanziaria, inventori della cambiale, prestatori di denaro a re e a principi, raccoglitori di contributi per il Papato in tutta Europa.

Per la Toscana attraversata sempre più da pellegrini, mercanti e merci, mentre Pisa aveva un ruolo di primo piano nelle Crociate, fu presto tempo di un boom inaudito, imprevedibile. Qui, il secolo XIII volle dire crescita demografica, potere politico e militare forte ma disordinato, con diversi centri urbani che si disturbavano l'un l'altro in guerre frequenti. Cresceva rapidamente nello stesso periodo la stella di Firenze, che stava impiantando una ricca industria tessile e coniò da metà secolo il fiorino d'oro, che in soli cinquant'anni divenne il "dollaro del Medioevo".

Siena dovette allora schierarsi nel grande conflitto tra Impero e Chiesa in corso. Anche a costo di perdere il buon cliente papale, Siena scelse l'Impero, e con esso e con i suoi cavalieri tedeschi riportò, nel 1260, una vittoria storica indimenticabile su Firenze e i suoi alleati guelfi di mezza Italia a Montaperti, una località a est della città, dove comincia il Chianti.

Sembrò, per un momento, che Siena potesse divenire la capitale della Toscana e per un momento si pensò addirittura di distruggere

Firenze per evitarle ogni futuro. Poi le cose andarono diversamente. Il Papato e i banchieri, tra i quali anche degli esuli senesi, ebbero la meglio. L'Impero entrò in crisi e iniziò per Siena uno splendido periodo bruscamente interrotto dalla peste ricordata.

3. Il tempo del successo: prima della peste (1348)

In pochi decenni la città acquisì il suo volto pressoché definitivo. Ovviamente si continuò a costruire, ma la struttura due-proto-trecentesca rimase e fu solo razionalizzata nel Quattro-Cinquecento, anche perché Siena, a differenza di tante altre città, non ebbe nei secoli successivi un *boom* paragonabile a quello dei suoi anni dorati. Anzi si può aggiungere che se è giunta in queste condizioni di conservazione è essenzialmente per *non* aver avuto l'impetuoso sviluppo sette-ottocentesco che ha del tutto ridisegnato talune città medievali, come per esempio Parigi, o che ha cambiato tante zone di città come Milano e Firenze.

Negli anni ormai di crisi ma di creazione forse stimolata proprio dalla crisi (per fallimenti bancari disastrosi) la città abbellì la sua cattedrale e ne pensò una enorme, la più grande del mondo (bloccata già prima della peste), costruì il suo palazzo comunale e il Campo e la Mercanzia e l'Ospedale... Intanto i suoi pittori erano al lavoro per creare capolavori in città, ma anche fuori: ad Avignone, Napoli, Assisi, ecc.

Si creò un gusto tutto senese, diverso dal realismo fiorentino di Giotto. Lo stile senese è più gotico, più internazionale, molto più vicino al gusto francese o tedesco, ma con una finezza di colori e di disegno inimitabili. Esso ereditò l'oro bizantino per creare atmosfere purissime, definitive.

La *Maestà* di Duccio, portata solennemente in Duomo nel 1311 (in ritardo per festeggiare i 50 anni di Montaperti?), fu un momento di

apoteosi per Siena e per i suoi artisti, richiestissimi ovunque e all'avanguardia per tutto il tempo della Repubblica, esaltata a Palazzo dal Lorenzetti nel *Buon governo* e ancora nel primo Cinquecento dal Beccafumi.

Le grandi cose avvennero quindi in un momento di pace duratura con gli Angioini ormai prevalenti e i loro alleati di Firenze, la città cui ormai non si poteva contestare la leadership economica in Toscana e, per certi aspetti, in Italia. Grazie all'acqua dell'Arno e all'abilità dei suoi banchieri Firenze poté fondare nel corso del Trecento una città proto-industriale senza eguali in Europa, che raccoglieva materie prime dall'Inghilterra, dalla Spagna e dall'Africa del nord per ridistribuirle finite e di lusso in tutta Europa. Inoltre essa acquisì presto il primato politico su Pisa, Volterra, Arezzo, inserendole nel suo ampio spazio politico economico. Lucca fu costretta a barcamenarsi entro un piccolo territorio e a sviluppare la sua vocazione mercantile internazionale.

Siena doveva ritagliarsi un posto proprio per non rimanere schiacciata dal trionfo fiorentino. La sua scelta fu di salvaguardare a ogni costo la propria indipendenza politica e di chiudersi a difesa delle proprie tradizioni e dello spazio politico, militare ed economico che l'attorniava per farne un cuscinetto fortificato in grado di resistere ad eventuali attacchi — come quello memorabile, mai dimenticato del 1260.

La città, da allora fino a metà del secolo XVI, lentamente consolidò il suo accesso al mare, a Grosseto e a Talamone; la frontiera delicatissima a nord contro Firenze, con la fortezza di Monteriggioni sempre tenuta in funzione e il nuovo castello denominato Castelnuovo Berardenga, nel Chianti; la frontiera in val di Chiana con Lucignano, Chianciano e Chiusi; verso sud, poi, si consolidò su Radicofani e gli altri centri fortificati del Monte Amiata.

4. Un grande Stato con una piccola capitale

Divenuta dopo la peste del 1348 una piccola città di 15-20mila abitanti, Siena dominava uno Stato che rappresentava circa un terzo della Toscana. Uno Stato ampio e poco popoloso. Ma poteva una capitale così piccola rischiare di attirare troppi stranieri nel proprio territorio? No, e perciò Siena preferì lasciare molte parti del proprio Stato pressoché deserte, alla foresta e al pascolo, anziché incentivare l'afflusso di stranieri che avrebbero creato più di un problema — come avvenne infatti con gli immigrati dalla Corsica.

La scelta senese fu di favorire per quanto possibile l'esistenza di molti piccoli centri minori nel territorio senza opprimerli eccessivamente in modo che tenessero in vita i Comuni locali e facessero argine contro eventuali attacchi militari e indesiderati afflussi eccessivi di stranieri.

Siena governò con prudenza e saggezza, senza grandi ambizioni di sviluppo economico, facendo prevalere l'ansia di libertà e di indipendenza. Grazie ad una saggia amministrazione, nel territorio senese non si ebbero le ribellioni che invece segnarono la storia del territorio fiorentino (gli altri 2/3 della Toscana), ove il dominio di Firenze si fece sentire pesantemente perché — per sostenere la propria ambiziosa politica — essa si sviluppò comprimendo senza pietà le autonomie amministrative locali e subordinò lo sviluppo economico a quello del capoluogo.

Nelle terre vicine a Siena, intanto, dal Duecento si diffuse a macchia d'olio la proprietà dei cittadini senesi, anche dei ceti meno abbienti, i quali organizzarono le loro terre in poderi che venivano concessi a mezzadria. Se c'è una caratteristica fissa dei dintorni di Siena, così come di Firenze del resto, perché fu un carattere storico di gran parte dell'economia toscana, è la presenza sulle colline grandi e piccole di una casa contadina con accanto piccole costruzioni per le

bestie e gli attrezzi per le colture promiscue: si tratta appunto del podere che veniva affidato alla famiglia del mezzadro, il quale si obbligava a risiedervi coltivando e allevando e dando la metà del prodotto al padrone. Come sistema economico era molto duro, ma si consolidò appunto nei tempi d'oro di cui si è detto, ed è giunto pressoché intatto fino a pochi decenni or sono, quando la mezzadria, ritenuta ormai anche economicamente improduttiva, fu eliminata per legge.

Tuttavia per secoli essa ebbe un'enorme fortuna e diffusione, perché non consentì solo a certe famiglie, con centinaia di poderi, di acquisire lo status di nobili.

Pensiamo anche soltanto ai Chigi, una famiglia oggi della nobiltà internazionale e già proprietaria del palazzo dove ha sede il Governo italiano: essa deriva appunto da Siena e la sua fortuna al trasferimento a Roma intorno al 1500 di un Agostino, che oltre a farvi la deliziosa villa divenuta poi "Farnesina" per passaggio di proprietà, vi aprì una banca fortunatissima, che ricorda un po' quella Fuegger di Augsburg.

Ma la mezzadria di cui si diceva consentiva anche al piccolo proprietario di un podere unico di non preoccuparsi dei generi di prima necessità, del mantenimento della famiglia, e gli permetteva viceversa di occuparsi di finanza, d'arte e di politica.

Queste sembrano infatti essere state le occupazioni preferite dei senesi nei loro tempi migliori. Del resto, essendo così pochi, come avrebbero fatto altrimenti ad amministrare uno Stato tanto grande? Abbiamo interessanti lettere che ci informano dei disagi che dovevano sostenere quando i senesi andavano come rappresentanti del governo per più mesi in sedi allora disagiate, come ad esempio Grosseto e Capalbio, posti caldi e lontani dai quali, tra l'altro, non potevano seguire come avrebbero voluto i giochi del potere cittadino.

Nelle zone più lontane dalla città, invece, sopravvisse ampiamente la proprietà locale, che dava robustezza ad un ceto locale di residenti che nel corso del Tre-Quattrocento impararono ad apprezzare

i vantaggi dell'inserimento nel mondo della Repubblica senese – pur non sempre quieto. E i risultati si notano ancora oggi viaggiando nel territorio delle province di Siena e di Grosseto. I villaggi, tutti diversi, hanno però qualcosa in comune: la tipologia architettonica, l'amore per il mattone senese, le chiese anche piccole ma sempre con pezzi artistici di grande valore dei migliori artisti senesi da Roccalbegna a Montalcino, da Massa Marittima a Sarteano.

Il territorio fu profondamente “senesizzato” dal punto di vista culturale e ne reca tracce evidenti ancora oggi. Cominciò però, nei secoli XIV-XV, ad avviarsi una pratica che sui tempi lunghi sarebbe stata rovinosa per le comunità locali dedite all'agricoltura e alla pastorizia: ampi spazi furono riservati da Siena alla gestione dei pascoli transumanti, provenienti dall'Appennino e gestiti direttamente dal cosiddetto Monte dei Paschi. Quella che oggi è divenuta una grande banca, in parte ancora di proprietà della città di Siena tramite la Fondazione MPS, per il nome nacque nel 1419 (Monte come “amministrazione” dei pascoli) e come sostanza finanziaria dallo sviluppo del Monte di pietà del 1472.

Ma la congiunzione tra Monte e Paschi e il consolidamento di veri servizi bancari si realizzò in verità nel 1624, quando la banca fu istituita dalla città di Siena con approvazione granducale, che riservò la garanzia del provento dei pascoli di Maremma ai prestiti fatti alla banca. L'amministrazione dei pascoli, di fatto redditizia per faccendieri fiorentini e senesi, riservò aree sempre più vaste al pascolo e in questo modo limitò l'agricoltura locale, un tempo molto ricca di cereali, provocando l'accentuarsi dell'impaludamento nelle zone basse e quindi il sorgere della malaria, la malattia con cui il Grossetano ha avuto seri problemi fino al secondo dopoguerra.

Comunque sia, quella politica della pastorizia ebbe conseguenze di grande rilievo, perché contribuì allo spopolamento dell'ampia area tra Siena e il mare e a un suo limitato sviluppo durante la prima metà

del secolo XX. Il risultato è che fino ad oggi è stata un'area praticamente priva di industria, ed è quindi, attualmente, di grandissimo interesse turistico per le sue amplissime aree verdi immacolate con pochi ma deliziosi paesi della loro "età senese".

Questo spiega perché tutta la Toscana meridionale, ossia l'area senese in senso storico, salvo le aree storicamente marginali rispetto al capoluogo, cioè la val di Chiana e la val d'Elsa, sempre sotto una forte influenza fiorentina, abbia ancora oggi un aspetto molto tradizionale, con paesi che conservano l'immagine antica, anteriore all'industrializzazione. Grazie al loro inserimento nello spazio amministrativo senese, hanno condiviso le sorti di Siena, ossia della città che da quando ha perduto l'indipendenza politica, a metà del secolo XVI (1555), si è come ripiegata su se stessa. Come traumatizzata, Siena si è stretta intorno al proprio grande passato.

Durante la Repubblica i suoi ceti dirigenti furono molto aperti politicamente. Qui non ci furono episodi come quello principesco dei Medici a Firenze. Ci fu il gusto, tra i più ricchi e i meno ricchi, praticamente un vasto ceto di artigiani, di commercianti e di pochi ma facoltosi banchieri, di discutere e di partecipare alla vita politica.

Ebbene, quando l'indipendenza fu perduta, quel gusto per la vita civica collettiva si trasferì nelle grandi processioni (in particolare quella del Corpus Domini), nell'attenzione per il decoro della città, con la produzione di chiese, altari e affreschi ovunque (oggi purtroppo a volte perduti o sciupati irrimediabilmente), e nella conservazione del Palio – la manifestazione che meglio di altre ha retto in tempi di trionfante laicismo.

Perciò qui il Palio non è un fatto turistico, ma un fatto storico corale, di tutta la città, il momento in cui i senesi sentono ancora di essere unici – come quando volevano fare la cattedrale più grande del mondo – perché sostenuto dalla continua vivacità delle contrade nei vari rioni della città.

5. Dopo la Repubblica

Qui si entra in un mondo compatto, si diceva, perché la città coltiva ancora il proprio mito e non è disposta a rinunciare ad esso, consapevole come è della propria singolarità. Perciò ogni questione di Palio è trattata con tanta passione, ma lo stesso si può dire per le questioni urbanistiche, perché si capisce che al di là del valore delle singole opere d'arte e dello stesso grande progetto di una cittadella dell'arte senese nell'antico ospedale, il bene supremo è la città come un tutto, il suo assetto complessivo e la possibilità per i suoi abitanti di continuare ad abitarvi coltivando, arricchendo e tramandando i suoi miti. Fa scandalo in città attualmente, ad esempio, la costruzione di palazzine che coprono la vista del bel Palazzo dei Diavoli con il suo elegante torrino rinascimentale non solo per il fatto in sé, ma anche il fatto che l'edificazione sia stata promossa, senza grande senso del bello invero, dalla Società di Pie Disposizioni, un ente tradizionale divenuto titolare di importanti monumenti lasciati dai loro proprietari proprio per la sua autorevolezza.

Le due Università (perché quella per stranieri è autonoma dall'altra, quella "normale"), l'Accademia musicale Chigiana, il Monte dei Paschi banca e la Fondazione del Monte dei Paschi, un grande Ospedale, sono i gioielli della città e le principali fonti di occupazione oltre al turismo; tra i privati, oltre all'Istituto Novartis, un'industria fondamentale a livello internazionale per la produzione dei vaccini, c'è l'industria dolciaria, incentrata sul panforte – dolce tradizionale di origine medievale e con sicuri influssi orientali. La città è quindi essenzialmente una centrale di servizi. L'industria, sempre con l'eccezione della val di Chiana, la quale può giovare dei collegamenti veloci tramite l'autostrada del Sole, si concentra essenzialmente a nord, in val d'Elsa, dove va segnalata la specializzazione nella lavorazione

del cristallo a Colle val d'Elsa; ma a sud si è ormai ben sviluppata una agricoltura intensiva, soprattutto del granturco, girasole e riso, organizzata da fattorie anche di cospicue dimensioni. E un discorso a sé va fatto non solo per l'allevamento del cavallo, ma per la viticoltura che trova qui tre aree tra le più prestigiose a livello mondiale: il vino Chianti, tra Siena e Firenze, il Brunello a Montalcino, il Nobile a Montepulciano.

Con questo tipo di vocazioni, la città e il suo territorio hanno sofferto meno di altre aree fino a pochi anni fa della crisi economica. La banca Monte dei Paschi ha continuato fino alle recenti "scoperte" ad avere una posizione importante e ha riversato molti utili ogni anno nelle casse della Fondazione omonima, che li ha destinati prevalentemente, con gli altri proventi dei propri capitali, a favore dell'economia e delle infrastrutture del Senese.

La straordinaria bellezza della città e del suo territorio è oggi meta di un turismo intenso. Il territorio senese, come la città, ha sempre amato l'*armonia* e l'*equilibrio*.

Qui la cultura ha avuto fino a un passato recente un ruolo fondamentale, ed era largamente diffusa e condivisa. Un fatto collettivo imponente, che ha prodotto nei secoli passati le meraviglie che sono ancora in gran parte preservate alla civiltà mondiale. Ora si tratta di farla ridivenire cosciente del proprio ruolo liberando la città dalla cappa di conformismo e disinformazione che l'ha aduggiata per tanti lunghi anni.

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD
*Il comunismo religioso ed escatologico
di Karl Marx (1990)*

A cura e traduzione di Michele Arpaia*

L'impegnativo e lungo saggio di Murray N. Rothbard (1926-1995) che viene qui proposto ai lettori di lingua italiana apparve nel 1990 sulla «Review of Austrian Economics» (*Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in «Review of Austrian Economics», vol. 4, 1990, p. 123-179). Negli anni successivi il testo, invariato e con il medesimo titolo, venne riproposto in due volumi. La prima volta anteriormente alla morte del filosofo americano, in un volume collettaneo su Marx pubblicato dal Mises Institute (Murray N. ROTHBARD, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in Yuri N. MALTSEV (edited by), *Requiem for Marx*, by the Ludwig von Mises Institute, Auburn 1993, p. 221-294). Successivamente, due anni dopo la dipartita del pensatore, in un'antologia di numerosi suoi scritti (Murray N. ROTHBARD, *The Logic of Action*, edited by Edwin G. Dolan, Edward Elgar Publishing, CheltenhamGlos 1997). Offriamo la sola traduzione perché il testo originale in lingua inglese è facilmente reperibile sul sito web del Mises Institute (www.mises.org).

* 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.

Marx: comunista millenarista

La chiave per decifrare l'esteso quanto intricato pensiero di Karl Marx è, in fondo, molto semplice: *Karl Marx era un comunista*. Un'affermazione apparentemente trita e banale se confrontata con la miriade di concetti dominati dal gergo marxista in filosofia, in economia e nella cultura, ma la devozione di Marx al comunismo rappresentava il punto cruciale del suo pensiero, molto più centrale della lotta di classe, della dialettica, della teoria del plusvalore e di tutto il resto. Il comunismo era il grande obiettivo, la visione, il *desideratum*, il fine ultimo che avrebbe dato senso alle sofferenze dell'umanità nel corso della storia. La storia è la storia della sofferenza, della lotta di classe, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Alla stregua del messianismo cristiano, che porrà fine alla storia e stabilirà un nuovo cielo e una nuova terra, l'instaurazione del comunismo porrà fine alla storia umana. E proprio come per il post-millenarismo cristiano, l'uomo, guidato dai profeti e dai santi di Dio, stabilirà il Regno di Dio sulla terra (mentre per il *pre*-millenarismo, Gesù avrà molti assistenti umani per la creazione di tale regno), così, per Marx e altre scuole del pensiero comunista, l'umanità, guidata da un'avanguardia di santi secolari, stabilirà un secolare Regno dei Cieli sulla terra.

Nei movimenti religiosi messianici, il millennio è invariabilmente stabilito da un potente e violento sconvolgimento, un Armagedon, una grande guerra apocalittica tra il bene e il male. Dopo questo conflitto titanico, un millennio, una nuova era di pace e di armonia, un regno di giustizia sarà instaurato sulla terra.

Marx respinse con forza quei socialisti utopici che cercavano di instaurare il comunismo attraverso un processo graduale ed evolutivo, attraverso un progresso costante verso il bene. Piuttosto, Marx si rifà agli apocalittici, ai violenti anabattisti post-millenaristi tedeschi e

olandesi del Cinquecento, alle sette millenariste risalenti alla guerra civile inglese e ai vari gruppi cristiani pre-millenaristi che prevedevano un sanguinoso Armaghedon negli ultimi giorni, prima che il millennio potesse essere stabilito. In effetti, poiché gli apocalittici post-millenaristi rifiutarono un percorso graduale verso il bene e verso la santità, si unirono ai pre-millenaristi credendo che solo una violenta lotta finale apocalittica tra il bene e il male, tra santi e peccatori, potesse inaugurare il millennio. Una rivoluzione violenta e mondiale, nella visione di Marx, che sarà portata avanti dal proletariato oppresso, sarebbe lo strumento inevitabile per l'avvento del suo millennio, ossia del comunismo.

Infatti, Marx, come i pre-millenaristi (o “millenaristi”), si spinse oltre fino a sostenere che il regno del male sulla terra raggiungerà il suo culmine prima dell’apocalisse (“le tenebre prima dell’alba”). Scrive Ernest Tuveson che secondo Marx e i millenaristi, «il male del mondo deve prima procedere verso il suo punto più alto, in un grande e completo sconvolgimento delle radici e dei rami, per poi essere spazzato via [...]. Il pessimismo millenarista sulla perfettibilità del mondo esistente è attraversato da un supremo ottimismo. La storia, secondo i millenaristi, opera in maniera tale che quando il male ha raggiunto il suo culmine, la situazione per quanto disperata sarà capovolta. Lo stato originale, il vero stato armonioso della società, sarà ristabilito in una qualche forma di ordine egualitario»¹.

¹) Ernest L. TUVESON, *The millenarian Structure of 'The Communist Manifesto'*, in C. A. [Constantinos Apostolos] PATRIDES - Joseph WOITTREICH (edited by), *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.) 1984, p. 326-327. Tuveson suppone che Marx ed Engels possano essere stati influenzati dallo scoppio del millenarismo nell’Inghilterra durante gli anni Quaranta del XIX secolo. Su questo fenomeno, in particolare il divampare in Inghilterra e negli Stati Uniti dei seguaci di William Miller (“millirites”) che annunciavano la fine del mondo nel giorno 22 ottobre del 1844, si veda il classico lavoro sul millenarismo moderno di Ernest R. SANDEEN, *The Roots of*

In contrasto con i vari gruppi socialisti utopici, ma in comune con i messianisti religiosi, Karl Marx non si preoccupò di delineare in dettaglio le caratteristiche del futuro comunismo. Non si sobbarcò l'onere di precisare, ad esempio, il numero di persone o la forma e l'ubicazione delle case degli abitanti della sua utopia, tantomeno il modello delle loro città. Intanto perché c'è un'aria tipicamente squilibrata nelle utopie dettagliatamente descritte dai loro creatori. Ma, di pari importanza, precisare i dettagli della propria società ideale rimuove quell'elemento di stupore e mistero che è proprio del presunto mondo del futuro.

Tuttavia, certe caratteristiche si trovano in tutte le visioni del comunismo: eliminazione della proprietà privata, rigetto dell'individualismo, appiattimento dell'individualità, proprietà condivisa e controllata comunitariamente, uguaglianza delle unità individuali di questa supposta collettività.

I marxisti e gli studiosi del marxismo hanno oscurato la centralità del comunismo nel sistema marxiano². Nel marxismo “ufficiale” degli anni Trenta e Quaranta del XX secolo, il comunismo fu ridotto al minimo per dare enfasi piuttosto alla presunta “scientificità” della teoria del valore-lavoro, della lotta di classe o dell'interpretazione materialistica della storia. Anche in Unione Sovietica, e ben prima di Gorbaciov, alle prese con i problemi del socialismo, si trattò lo scopo ultimo del comunismo con un certo imbarazzo³. Allo stesso modo,

Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1880-1930, University of Chicago Press, Chicago 1970. Cfr. TUVESON, *Millenarian Structure*, cit., p. 340, n. 5.

²) Ad esempio, poca importanza è stata data a questo aspetto nell'opera altamente pubblicizzata di Thomas SOWELL, *Marxism: The Philosophy and Economics*, Unwin Paperbacks, London 1986.

³) Il testo ufficiale sul marxismo in Unione Sovietica accantonò bruscamente il conclamato scopo del marxismo, insistendo sul fatto che tutti i sovietici devono lavorare sodo e non saltare nessuna “fase” posta sulla lunga strada verso il comunismo. «Il PCUS [il Partito Comunista dell'Unione

stalinisti come Louis Althusser hanno respinto l'enfasi data da Marx prima del 1848 all'"umanesimo", alla filosofia e alla "alienazione", in quanto anti-scientifiche e pre-marxiste. Dall'altra parte, negli anni Sessanta diventò invece di moda per la nuova Sinistra marxista rappresentata ad esempio da Herbert Marcuse respingere l'ultimo Marx, "scientifico ed economista", segno di un preludio razionalista al dispotismo e un tradimento del primo Marx che poneva l'attenzione all'umanesimo e alla "libertà" umana. Sostengo invece, aiutato da un crescente consenso tra molti studiosi del marxismo⁴, che, almeno dal 1844 e forse anche prima, sia esistito *un solo* Marx cioè il Marx "umanista" che stabilì l'obiettivo che lui stesso avrebbe cercato di raggiungere per il resto della sua vita: il trionfo apocalittico del comunismo rivoluzionario. In questa prospettiva, l'esplorazione successiva di Marx nell'economia del capitalismo fu semplicemente una ricerca del meccanismo della "legge della storia" che renderebbe inevitabile un tale trionfo.

Ma, in tal caso, diventa vitale indagare sulla natura di questo presunto obiettivo umanistico del comunismo, quale che sia il vero significato di questa "libertà", e se il macabro record dei regimi marxisti-leninisti del XX secolo era implicito nella concezione marxiana di base della "libertà".

Il marxismo è un credo religioso. Questa affermazione, comune tra i critici di Marx ma ritenuta offensiva da molti marxisti in quanto

Sovietica], essendo un partito del comunismo scientifico, avanza e risolve il problema della costruzione del comunismo come prerequisito materiale e spirituale affinché i sovietici diventino pronti e maturi, essendo guidati dal fatto che le fasi necessarie dello sviluppo non devono essere saltate ...». *Fundamentals of Marxism-Leninism*, 2nd rev. ed., Foreign Languages Publishing House, Moscow 1963, p. 662; cfr. anche p. 645-646.666-667 e 674-675.

⁴) Ad esempio, si veda l'illuminante lavoro di Robert C. TUCKER, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, New York 1970 (1961).

si presenta come un paradosso poiché il marxismo è nemico della religione, lancia una sfida alla presunta scientificità del marxismo. Ai giorni nostri tuttavia, dove si è creata una certa affinità tra il marxismo e la Chiesa attraverso la Teologia della Liberazione, gli stessi marxisti sono spesso pronti ad affermare qualcosa di simile. Certamente, un modo ovvio in cui il marxismo agisce come una “religione” è la sua insistenza a preservare la dottrina a fronte di evidenti errori o fallacie. Laddove quindi, le previsioni marxiane falliscono, anche se si presumono derivate da leggi scientifiche della storia, i marxisti fanno di tutto per *cambiare* i termini della previsione originaria. Un noto esempio è la legge dell’impoverimento della classe operaia sotto il capitalismo industriale. Quando divenne fin troppo chiaro che il tenore di vita dei lavoratori sotto il capitalismo industriale aumentava invece di diminuire, i marxisti ripiegarono sull’idea che ciò che Marx “realmente” intendeva per impoverimento non era in relazione alla miseria, ma si trattava di una qualche privazione *relativa*. Uno dei problemi con questa difesa di ripiego è che, essendo l’impoverimento il motore della rivoluzione proletaria, diventa poi difficile immaginare che i lavoratori ricorrono a sanguinose rivoluzioni perché si godono solo uno yacht a testa mentre i capitalisti si divertono con cinque o sei. Un altro famoso esempio è stata la risposta di molti marxisti alla dimostrazione fornita da Böhm-Bawerk, secondo la quale la teoria del valore-lavoro non poteva spiegare il prezzo delle merci sotto il capitalismo. Ancora una volta, la risposta di ripiego fu quella di affermare che ciò che Marx “intendeva per *davvero*”⁵ non era affatto spiegare la formazione dei prezzi di mercato, ma semplicemente affermare che le ore di lavoro incorporano una sorta di “valori” misticamente intrinseci nei beni che sono, tuttavia, irrilevanti per il funzionamento del mercato capitalista. Se questo fosse vero, allora

⁵) *What Marx Really Meant* è il titolo di un lavoro solidale alle tesi di Marx scritto da G.D.H. Cole (London, 1934).

risulta difficile capire perché Marx abbia lavorato per gran parte della sua vita al completamento della sua opera *Il Capitale* e a risolvere il problema del rapporto tra valore e prezzo.

Forse il commento più appropriato alla frenetica difesa della teoria del valore di Marx è quello del sempre spiritoso e piacevole Alexander Gray, che tocca anche un altro aspetto del Marx profeta religioso. «Assistere al modo in cui Böhm-Bawerk o Mr. [H.W.B.] Joseph fanno a pezzi Marx è un piacere pedestre poiché questi non sono altro che autori pedestri, così pedestri da attaccarsi al semplice significato delle parole senza rendersi conto che ciò che Marx intendeva per davvero non ha necessariamente un collegamento con ciò che Marx ha innegabilmente affermato. Invece, vedere Marx circondato dai suoi amici è comunque una gioia di tutt'altra natura, poiché è palese che nessuno di loro conosca davvero il pensiero di Marx; anzi sono attanagliati dal dubbio su ciò che Marx davvero pensi. In effetti ci sono ragioni per credere che neanche Marx sapesse di cosa parlava. In particolare, nessuno sa cosa Marx intendesse per “valore”. In un certo senso, *Il Capitale* è un'opera in tre volumi che sviluppa la teoria del valore e i suoi molteplici campi di applicazione. Tuttavia Marx non si è mai degnato di definire cosa intendesse per “valore”, che di conseguenza è ciò che ognuno si preoccupa di cercare scorrendo i tre volumi dal 1867 al 1894. [...] Si tratta di *Wissenschaft*, slogan, miti, o incantesimi? Marx, si è detto, era un profeta [...] e forse questo suggerimento fornisce l'approccio migliore. Non si applicano a Geremia o Ezechiele i metodi di verifica a cui sono sottoposti gli uomini meno ispirati. Forse l'errore che la maggior parte dei critici ha fatto è che non ha sufficientemente considerato Marx un profeta — un uomo al di sopra della logica, che proferisce parole criptiche e incomprensibili lasciate alla libera interpretazione di tutti»⁶.

⁶) Alexander GRAY, *The Socialist Tradition*, Longmans Green, London 1946, p. 321-322.

Teologia del riassorbimento [Reabsorption Theology]

La natura del marxismo come religione, tuttavia, ha radici più profonde delle evasioni folli dei marxisti⁷ o degli scritti di Marx, che sono criptici e spesso poco intellegibili. La tesi centrale di questo lavoro consiste nel dimostrare che l'obiettivo ultimo del comunismo si fonda su una versione atea di un certo tipo di escatologia religiosa e che il presunto ed inevitabile percorso — la dialettica — è una forma atea delle stesse leggi religiose della storia; infine che il supposto problema centrale del capitalismo come percepito dai marxisti “umanisti”, cioè il problema dell’“alienazione” non è altro che una versione atea del medesimo risentimento metafisico della religione nei confronti dell’universo creato.

Per quanto ne sappia, non vi è nessun nome comunemente accettato per designare questa disastrosa forma di religione. Si potrebbe pensare a “Teologia del processo” ma ritengo più appropriato chiamarla “Teologia del riassorbimento”, poiché la parola “riassorbimento” evidenzia il presunto e inevitabile fine ultimo della storia umana nonché il suo punto di partenza offerto in una unione con Dio antecedente alla creazione.

Come indicato da Leszek Kolakowski nella sua monumentale opera sul marxismo, la Teologia del riassorbimento inizia con il filosofo greco Plotino, infiltrandosi poi in alcuni cristiani platonisti

⁷) Un altro esempio del comportamento “religioso” dei marxisti è l’insistenza a farsi chiamare “marxista”, nonostante abbiano abbandonato quasi tutti i tratti salienti del marxismo. Ad esempio, in Inghilterra, John Roemer e Jon Elster rappresentano un caso recente di “marxisti analitici”. Per un esame critico di questa scuola di pensiero, cfr. Michael A. LEBOWITZ, *Is “Analytical Marxism” Marxism?*, in «Science and Society», 52 (Summer 1988), p. 191-214.

fino a divenire eresia. Tale eresia riemergerà negli scritti mistici di Giovanni Scoto Eriugena (secolo IX) e Meister Eckhart (secolo XIV)⁸.

La natura e le profonde implicazioni di questa Teologia del riassorbimento possono essere ben comprese confrontando questa eresia con l'ortodossia cristiana. Partiamo dall'inizio con il tema della *creazione*, la scienza o la disciplina che si occupa dei primi giorni. Perché Dio creò l'universo? La risposta dell'ortodossia cristiana è che Dio creò il mondo per amore e benevolenza verso le sue creature. La creazione fu dunque buona e grandiosa. L'unico inciampo fu causato dalla disobbedienza dell'uomo alla legge di Dio, per il quale fu scacciato dall'Eden. Da questa caduta l'uomo poi diverrà redimibile attraverso l'Incarnazione di Dio e il sacrificio di Gesù sulla croce. Si noti che la caduta fu una caduta morale e che la creazione rimase metafisicamente buona. Inoltre l'ortodossia cristiana ritiene che la salvezza di ogni singola creatura, fatta ad immagine di Dio, sia di estrema importanza e che la salvezza di ciascuno diviene un fattore decisivo.

D'altro canto, la Teologia del riassorbimento ha origini diverse dal creazionismo ortodosso. Uno dei suoi tratti cruciali è che *prima* della creazione l'uomo — ovviamente una specie collettiva e non una individualità — esisteva in una unione benevola con Dio e la Natura, in un luogo indefinito. Nella visione cristiana, Dio, diversamente dall'uomo, è perfetto il che vuol dire che Dio non compie, al pari degli uomini, azioni tese a perfezionarsi. Secondo la Teologia del riassorbimento, invece, Dio agisce in maniera analoga alle creature: come suggerisce Mises, Dio agisce sulla base di un "disagio sentito", insoddisfatto, del suo stato attuale. In altre parole, Dio crea l'universo sulla spinta di una insoddisfazione e solitudine o, più genericamente,

⁸) Leszek KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*, Oxford University Press, Oxford 1981, vol. 1, p. 9-39.

per attuare alcune facoltà non sviluppate. Dio crea l'universo per un bisogno.

Secondo questa prospettiva, la creazione, invece di essere buona e grandiosa, risulta essenzialmente e metafisicamente malvagia poiché genera individualità, diversità e separazione e dunque eradica l'uomo dalla sua unione cosmica con Dio. L'uomo ora è costantemente "alienato" da Dio, la fondamentale alienazione; e anche dai suoi simili e dalla natura. È proprio questa separazione cosmico-metafisica che giace in fondo al concetto marxista di "alienazione", e *non*, come spesso si pensa, una sorta di insoddisfazione dovuta all'incapacità di operare o alla mancanza di accesso alla ricchezza o al potere politico. Alienazione è una condizione cosmica e non una lamentela di ordine psicologico. Per la Teologia del riassorbimento il problema cruciale del mondo deriva non da un fallimento morale, ma dalla stessa natura della creazione.

Il buddismo e le varie religioni panteistiche, oltre a molti mistici, offrono una via d'uscita parziale a questa alienazione cosmica. Per costoro, Dio-Uomo-e-Natura sono e continuano a essere un'unica realtà e le singole creature possono riconquistare quell'unità desiderata mediante varie forme di meditazione fino a raggiungere il Nirvana (il nulla) dove l'ego individuale sarà, almeno temporaneamente, cancellato⁹.

⁹) Il grande apologeta ortodosso cristiano G. K. Chesterton affrontò brillantemente la differenza tra l'individualismo cristiano e il collettivismo panteistico nella sua critica a Annie Besant, buddista e una delle fondatrici del fabianesimo: «secondo la signora Besant, la Chiesa universale è semplicemente un "Io" universale. È la dottrina secondo la quale noi siamo tutti la stessa persona; e che non c'è separazione tra uomo e uomo. [...] La Chiesa non ci chiede di amarci gli uni e gli altri, ma di essere noi stessi il nostro prossimo. [...] Questo è l'abisso intellettuale fra buddismo e cristianesimo: per il buddista o il teosofo la personalità significa la caduta dell'uomo; per il cristiano la personalità significa il proposito di Dio, l'obiettivo della sua idea cosmica» (G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, New

La via d'uscita offerta dalla Teologia del riassorbimento è comunque diversa. Innanzitutto, è una via offerta solo all'uomo in quanto specie e non a creature individuali; poi questa strada è religiosamente determinata da una inevitabile Legge della Storia. C'è solo un aspetto positivo della creazione secondo tale teologia: che Dio e l'uomo cercano di perfezionarsi ed espandersi attraverso la storia. Infatti, la storia è vista come un processo di perfezionamento di Dio e dell'uomo. Poi, finalmente, e qui arriviamo all'*escatologia* — la scienza degli ultimi giorni — ci sarà il riassorbimento, l'unione perfetta ed elevata fra uomo e Dio. Queste due entità cosmiche, Dio e uomo (e presumibilmente anche la Natura), si incontrano e si fondono ad un livello più alto. Lo stato della creazione, penoso e malvagio, termina qui; l'alienazione è vinta, e l'uomo ritorna a Casa per divenire un essere post-creato. Il mondo, e con esso la storia, raggiunge il fine.

Una caratteristica principe di questo "riassorbimento", è esemplificata dal fatto che questo "perfezionamento" e questa "unione" avviene solo a livello di collettività. L'uomo-individuo è un nulla, una mera cellula all'interno di un organismo più grande. Solo in tal modo si può affermare che "l'uomo" progredisce o realizza "se stesso" nella storia, che soffre l'alienazione dal "suo" stato di pre-creato, e che finalmente "ritorna" a unirsi a Dio ad un livello più elevato. La relazione di questo "riassorbimento" con lo scopo del comunismo inteso da Marx inizia quindi a farsi strada: "l'alienazione" eliminata dalla fine della storia e dal trionfo del comunismo riguarda la specie umana, ogni essere umano finalmente riunito ad altre creature e alla Natura (la quale, secondo Marx fu "creata" dalla collettività umana che di fatto rimpiazza l'atto di creazione di Dio).

Riprenderò in seguito il tema del comunismo come lo scopo della storia. Qui mi interessa sottolineare il *processo* attraverso il quale

York 1927, p. 244-245 cit. in Thomas MOLNAR, *Utopia: the Perennial Heresy*, Sheed and Ward, New York 1967, p. 123).

gli eventi si dispiegheranno nella storia con un carattere di necessità. Innanzitutto, c'è il grumo cosmico della pre-creazione. Da questo emergerà uno stato di cose diverso: un Universo creato, dove Dio, i singoli uomini e la natura coesistono. Ecco le origini della magica “dialettica” hegeliana-marxiana: uno stato di cose in qualche modo *dà luogo a* uno stato contrastante. Nella lingua tedesca, Hegel, maestro del concetto di dialettica, usava il termine cruciale *aufhebung*, “sollevamento”, che è abbastanza ambiguo da includere questo passaggio improvviso da uno stato ad un altro. Il “sollevamento” nega, supera uno stato di cose e al tempo stesso, lo “eleva” e lo “preserva” in un ulteriore stadio, che quindi è l’inveramento e il completamento. La traduzione standard per questo processo in Hegel e Marx è “negazione”, ma tale traduzione rende la teoria ancora più assurda di quanto non sia in realtà; probabilmente “trascendere” sarebbe un termine migliore¹⁰. Pertanto la dialettica si compone di tre fasi. La prima fase è lo stato originale rappresentato dal “grumo cosmico” della pre-creazione, dove uomo e Dio sono in una felice ed armoniosa unione, ma ciascuno bisognoso di ulteriore sviluppo. La dialettica poi magicamente progredisce nella seconda fase dove Dio crea l'uomo e l'universo. Ma poi, finalmente, quando lo sviluppo dell'uomo e di Dio

¹⁰) Alexander Gray si diverte molto con il concetto di “negazione” della dialettica hegeliana e marxiana. Egli scrive che gli esempi della “negazione della negazione” nell’*Anti-Dühring* di Engels «possono apparire hegeliani, ma in realtà sono banali. Un seme d’orzo cade nel terreno e germina: negazione del seme. In autunno si produce più chicchi d’orzo: negazione della negazione. Da un uovo nasce una farfalla: negazione dell’uovo. Dopo tante trasformazioni, la farfalla si accoppia e muore: negazione della negazione. [...] Hegel è sicuramente qualcosa di più di questo». Gray aggiunge che l’ammirazione di Marx per Hegel nel suo *Poverty and Philosophy* «non manca di elementi spassosi». Marx scrive: «il sì diventa no, il no diventa sì, il sì diventa allo stesso tempo affermazione e negazione, e viceversa, paralizzandosi e neutralizzandosi a vicenda» (Gray trovò “particolarmente” divertente la mia [di Rothbard, *ndc*] traduzione dal francese). GRAY, *The Socialist Tradition*, p. 300, n. 1 e n. 2.

è completato, la seconda fase crea la propria *aufhebung*, la sua trascendenza nel suo opposto (o nella sua negazione): in breve, la terza fase, la riunione di Dio e dell'uomo in un "estasi dell'unione", pone fine alla storia.

Il processo dialettico mediante il quale uno stato di cose dà luogo ad un altro stato di cose molto diverso dal primo, se non il suo opposto, è, per i seguaci della Teologia del riassorbimento, uno sviluppo mistico ma inevitabile, disattendendo il bisogno di spiegare il meccanismo di tale processo. Infatti, particolarmente influente per Hegel e per i seguaci della Teologia del riassorbimento fu uno degli ultimi cristiani mistici ossia il calzolaio Jakob Boehme nella Germania dell'inizio del Seicento. Panteizzando la dialettica, Boehme dichiarò che non fu la volontà di Dio, ma qualche forza primordiale a introdurre la dialettica cosmica della creazione e della storia. Come fu possibile, si chiedeva Boehme, che il mondo della pre-creazione trascese se stesso per divenire creazione? La risposta di Boehme fu la teorizzazione di una sorgente primordiale, antecedente alla creazione, che formava una unità eterna, un Nulla (*Ungrund*) indistinto e indeterminato. Stranamente, questo Nulla possedeva una forza interiore, un'urgenza, verso la propria realizzazione. Questa spinta, secondo Boehme, diede origine al suo opposto, la Volontà, che a contatto con l'urgenza mutò il Nulla in Qualcosa, cioè la creazione¹¹.

Gerrard Winstanley, fondatore della setta dei *digger* durante la guerra civile inglese, egli stesso inglese, comunista e mistico, fu particolarmente influenzato da Jakob Boehme. Figlio di un commerciante di tessuti che dopo il fallimento dell'attività era sprofondata nella condizione di bracciante agricolo, Winstanley, all'inizio del 1649, ebbe una visione mistica dell'ideale mondo comunista del futuro. In origine, secondo questa visione, una variante

¹¹) Cfr. M. H. ABRAMS, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Norton, New York 1971, p. 161.

di Dio aveva creato l'universo; ma lo spirito dell'“egoismo”, il Diavolo stesso, era entrato nell'uomo determinando la proprietà privata e l'economia di mercato. La maledizione dell'io, secondo Winstanley, fu «l'inizio dell'interesse particolare», o proprietà privata, dove uomini comprano e vendono e poi dicono: «questo è mio». La fine del comunismo primordiale e la sua disgregazione nella proprietà privata designarono la fine della libertà universale e la creazione portò «la maledizione della schiavitù, del dolore e delle lacrime». Winstanley arrivò all'assurdo, sostenendo che in Inghilterra la proprietà era stata comunista fino alla conquista normanna del 1066, la quale istituì la proprietà privata¹².

Ma presto, dichiarò Winstanley, l'“amore” universale avrebbe eliminato la proprietà privata, e avrebbe pertanto ripristinato la terra ad una «comune proprietà come fu alle origini [...] rendendo la terra una sola riserva comune, e ogni uomo e donna avrebbe vissuto [...] come membri di una stessa casa». Questo comunismo e questa assoluta uguaglianza del possesso avrebbero quindi portato nel mondo il *Millennium*, cioè «un nuovo cielo e una nuova terra»¹³.

All'inizio, Winstanley credette che nessuna coercizione sarebbe stata necessaria per l'instaurazione e il mantenimento della società di ispirazione comunista. Ben presto, però, nel contemplare il suo progetto utopico dovette ricredersi. Infatti, ritenne di proibire il lavoro

¹²) Al contrario, molti protestanti sostenevano, correttamente, che la conquista normanna aveva imposto una proprietà fondiaria di tipo feudale, creata dallo Stato, su una Inghilterra che era stata molto più vicina ad essere un idillio di vera proprietà privata. Fino ad allora antropologi, storici, e perfino Engels, vedevano nelle antiche società tribali il prototipo del comunismo originario, o la cosiddetta *Golden age*. I risultati dell'antropologia moderna dimostrano piuttosto che nelle società primitive il mercato e la proprietà privata rivestivano un ruolo cruciale. A tale scopo si veda Bruce BENSON, *Enforcement of Private Property Rights in Primitive Societies: Law Without Government*, in «Journal of Libertarian Studies», 9 (Winter 1989), p. 1-26.

¹³) In ABRAMS, *Natural Supernaturalism*, cit., p. 517n.

salariato e qualsiasi forma di commercio. Ed era ben determinato ad applicare queste prescrizioni. Tutti dovevano, secondo il suo piano utopico, contribuire al “deposito comune”, e la pena di morte era prevista per coloro che utilizzavano il denaro o per ogni attività di compravendita. Il non far niente era un “peccato” da combattere e punito con i lavori forzati, a beneficio della comunità comunista. Questa forte enfasi sul punitore rende particolarmente macabra la dichiarazione di Winstanley secondo cui «tutte le punizioni che sono da infliggere [...] sono tali da consentire al colpevole [...] di vivere nella comunità sorretta dalla legge dell’amore degli uni con gli altri». L’educazione all’“amore” doveva essere assicurata dalla libera e obbligatoria scolarizzazione focalizzata principalmente in attività utili e non nelle arti liberali, e condotta da “ministri” eletti dalla comunità per predicare sermoni laici a sostegno del nuovo sistema¹⁴.

Hegel panteista

È riconosciuto che la filosofia di Marx era essenzialmente hegeliana, ma il perimetro preciso di questa influenza risulta molto meno compreso. L’intento di Hegel fu di panteizzare completamente la Teologia del riassorbimento, ma con esiti dubbi. Poco noto è il fatto che Hegel faceva parte di una schiera di scrittori, tra questi sicuramente il più elaborato e ipertrofico, che costituì il movimento romantico molto influente in Germania e Inghilterra alla fine del Diciottesimo e durante la prima metà del Diciannovesimo secolo¹⁵. Hegel era uno studente di teologia presso l’università di Tubinga e come molti dei

¹⁴) Christopher HILL, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin Books, London 1975, p. 136. Si veda anche F. D. DOW, *Radicalism in the English Revolution, 1640-1660*, Basil Blackwell, Oxford 1985, p. 74-80.

¹⁵) Si veda il superbo lavoro di ABRAMS, *Natural Supernaturalism*, circa la critica letteraria del Romanticismo.

suoi compagni, amici e colleghi romantici come Schelling, Schiller, Holderlin e Fichte, iniziarono come studenti di teologia, dei quali molti a Tubinga¹⁶.

La svolta romantica verso la storia del riassorbimento fu di proclamare che Dio è in realtà l'Uomo. L'Uomo, o meglio l'Uomo-Dio, creò l'universo. Ma l'imperfezione dell'Uomo, il suo difetto, risiede nella sua incapacità di comprendere che egli stesso è Dio. L'Uomo-Dio inizia la sua vita nella storia inconsapevole del vitale fatto di essere Dio. È alienato per essere tagliato fuori dalla cruciale consapevolezza che lui e Dio siano uno e per la mancata consapevolezza di aver creato e continuare a sostenere l'universo. La storia, quindi, è il processo inevitabile attraverso il quale l'Uomo-Dio sviluppa le sue facoltà, realizza il suo potenziale e avanza la sua conoscenza, *fino* a quel giorno beato in cui l'Uomo acquisisce la Conoscenza Assoluta, cioè la conoscenza e la consapevolezza di essere Dio. A tal punto poi l'Uomo-Dio attualizza finalmente il suo potenziale che diventa un essere infinito senza confini e dunque mette fine alla storia. Questa dialettica della storia è raccontata, di nuovo, attraverso tre stadi fondamentali: la fase della Pre-Creazione; la fase della Post-Creazione che dà origine all'alienazione; e infine il riassorbimento in uno stato infinito e di assoluta consapevolezza che culmina e termina il processo storico.

Perché dunque l'Uomo-Dio di Hegel (anche chiamato dallo stesso Hegel "io-mondo" oppure "lo spirito del mondo" [*Weltgeist*]) crea l'universo? Non certo per benevolenza, ma per un avvertito bisogno di diventare consapevole di sé come un io-mondo. Questo processo di continua presa di coscienza si compie attraverso un lavoro di esternalizzazione dello stesso io-mondo. Primo: questa

¹⁶) Hegel era nominalmente un luterano, ma il luteranesimo in Germania a quei tempi era evidentemente latudinario abbastanza tale da incorporare il panteismo.

esternalizzazione la si ritrova nell'atto di creazione della natura a opera dell'Uomo-Dio. Poi: in virtù di una continua auto-esternalizzazione nel corso della storia umana. Civilizzandosi l'Uomo aumenta la conoscenza della sua propria divinità; in tal modo attraverso la storia l'Uomo gradualmente mette fine alla propria "auto-alienazione", la quale per Hegel è *ipso facto* l'alienazione dell'Uomo da Dio. Fondamentale per la dottrina hegeliana è l'alienazione umana e che l'Uomo concepisce il mondo come ostile *perché* lui non è il mondo. Questo conflitto si risolverà quando finalmente l'Uomo comprenderà che di fatto il mondo *coincide* con se stesso.

Ma perché l'Uomo di Hegel è così disagiato e nevrotico da considerare tutto ciò che non è lui stesso come estraneo e ostile? La risposta, centrale per comprendere la mistica hegeliana, è che Hegel, o l'Uomo di Hegel, non sopporta l'idea di non essere egli stesso Dio, e cioè fatto di spazio infinito e senza confini o limiti. L'esistenza stessa di un essere esterno o di oggetti fuori da se stesso, implica che lui stesso non sia infinito o divino. In breve, la filosofia di Hegel costituisce una megalomania solipsistica su scala cosmica. Il professor Robert C. Tucker descrive tale situazione con particolare acutezza: «per Hegel l'alienazione è finitezza, e la finitezza a sua volta è schiavitù. L'esperienza dell'auto-estranamento in presenza di un mondo oggettivo diventa un'esperienza di schiavitù, [...] lo Spirito, quando confrontato con un oggetto o "altro", diventa *ipso facto* consapevole di se stesso come un essere meramente finito [...] che si estende solo fino a un certo punto e non oltre. L'oggetto è, quindi, un "limite" (*Grenze*). E un limite, poiché contraddice la nozione dello spirito di per sé come essere assoluto, cioè essere-senza-limite, è necessariamente concepito come "barriera" o "catena" (*Schranke*). [...] Nel suo confronto con un oggetto apparente, lo spirito si sente imprigionato nel limite. Esso sperimenta quello che Hegel chiama il "dolore della finitezza". [...] La libertà, nella concezione piuttosto

singolare di Hegel, significa la coscienza di se stessi senza limiti; è in altre parole l'assenza di un oggetto limitante o del non-Io [...]. Di conseguenza, la crescita dello spirito della conoscenza della storia è descrivibile alternativamente come un progresso della presa di coscienza della libertà»¹⁷.

La dialettica hegeliana della storia non si compone semplicemente di tre stadi; la storia si muove piuttosto in un susseguirsi di fasi, ognuna delle quali avanza drammaticamente in virtù di un processo di *aufhebung*. È evidente che l'Uomo creatore del mondo acquisisce maggiore "auto"-conoscenza e finalmente "ritorna" a "Casa" in un'estasi di auto-conoscenza non come un mero Uomo individuale, ma come un Uomo di una specie collettiva. Tuttavia, per Hegel, ogni fase è acquisita sulla spinta di grandi individui, uomini appartenenti alla "storia del mondo" che incarnano più di qualunque altro gli attributi dell'Assoluto e agiscono come agenti propulsori della prossima *aufhebung*, l'elevazione alla successiva fase della "auto-conoscenza" da parte dell'Uomo-Dio o "anima-del-mondo".

Ad esempio, Hegel vede in Napoleone l'individuo che incarna questa "anima-del-mondo". Scrive con entusiasmo ad un amico, durante la resistenza dei prussiani, di aver visto «l'Imperatore — quest'anima del mondo» uscire dalla città. Napoleone, sebbene inconsciamente, perseguiva la missione della storia del mondo nel mettere in essere un forte Stato prussiano¹⁸. È interessante notare che questa idea dell'"astuzia della Ragione", di grandi uomini che agiscono come agenti inconsapevoli come anime-del-mondo, che Hegel mutua dall'analisi del Rev. Adam Ferguson, la cui affermazione secondo cui gli eventi «sono il prodotto dell'azione umana ma non di un disegno umano», ha ricoperto un ruolo fondamentale nel pensiero

¹⁷) Robert C. TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 53-54.

¹⁸) Cfr. Raymond PLANT, *Hegel*, Indiana University Press, Bloomington 1973, p. 120.

di F. A. Hayek e i suoi seguaci¹⁹. Anche in ambito economico Hegel apprese della presunta miseria dell'alienazione nella separazione — cioè la specializzazione e la divisione del lavoro — da Ferguson stesso attraverso Friedrich Schiller e dal buon amico di Ferguson, Adam Smith, nel suo *Wealth of Nations*²⁰.

È facile osservare come la dottrina del riassorbimento di Hegel relativamente alla dicotomia unità-bene e separazione-male, contribuì alla formazione dell'obiettivo marxiano del comunismo, ossia il fine ultimo della storia nel quale gli individui saranno riassorbiti nel collettivo, così da giungere alla vera "libertà" dell'uomo-collettivo. Vi sono tuttavia influenze più particolareggiate. Intanto l'idea marxiana di un comunismo primitivo, integrale e felice sebbene non pienamente sviluppato, e successivamente e bruscamente sconvolto dall'avvento

¹⁹) Inoltre Ferguson adotta questo pensiero in maniera analoga a quello di Hegel e dunque originariamente lontano dall'analisi hayekiana del libero mercato. Ferguson, da giovane ministro calvinista, si arruolò per la soppressione dell'insurrezione giacobita del 1745 in Scozia. Dopo i fatti, Ferguson produsse un sermone nel quale provava a rispondere al grande interrogativo «perché Dio consente ai cattolici di perseguire con successo i loro intenti malvagi?». La sua risposta fu che i cattolici, anche quando consapevolmente perseguono tali obiettivi, diventano inconsapevolmente agenti di Dio ovvero risvegliano la Chiesa Presbiteriana Scozzese dalla sua supposta apatia. Dunque un prototipo dell'"astuzia della Ragione" nella storia ad eccezione che qui è applicata ad obiettivi teistici e non panteistici. Cfr. Richard B. SHER, *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Princeton University Presse, Princeton 1985, p. 40-44.

²⁰) Come Paul Craig Roberts ha correttamente enfatizzato, in Marx "alienazione" non va solo intesa in relazione al salario capitalista, ma più profondamente in relazione alla specializzazione, alla divisione del lavoro e all'economia stessa del denaro. Ma come vediamo, alienazione è fondamentalmente innestata nella condizione cosmica dell'uomo fino al completo riassorbimento dell'uomo-natura nel comunismo. Cfr. Paul Craig ROBERTS, *Alienation and the Soviet Economy*, University of New Mexico, Albuquerque 1971; Roberts e Matthew A. STEPHENSON, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis*, 2nd ed., Praeger, New York 1983.

del capitalismo, fu prefigurata dalla prospettiva storica di Hegel. Questi, seguendo il suo amico e mentore lo scrittore romantico Friedrich Schiller, in un articolo del 1795 lodò la presunta omogeneità, armonia e unità dell'antica Grecia, immaginata come terra libera dall'alienante divisione del lavoro. Il successivo *aufhebung*, pur portando alla crescita del commercio, ad un miglior tenore di vita e all'individualismo, distrusse la meravigliosa unità della Grecia e frammentò radicalmente l'immagine dell'uomo. Per Hegel, la successiva ed inevitabile tappa della storia sarebbe quella di reintegrare l'uomo e lo Stato.

Lo Stato giocava un ruolo essenziale per Hegel. Prefigurando ancora una volta Marx, diventa ora particolarmente importante per l'uomo — come organismo collettivo — poter superare il destino cieco e inconscio e “consapevolmente” prendere il controllo del proprio “destino” per mezzo dello Stato.

Hegel insisteva molto sul fatto che, affinché lo Stato adempisse le sue funzioni vitali, doveva essere guidato da una filosofia totalizzante, e anzi da un Grande Filosofo, per dare la necessaria coerenza al suo vasto potere. Altrimenti, come spiega il professor Plant, «un tale Stato, privo di fondamenti filosofici, apparirebbe come una semplice imposizione arbitraria e opprimente della libertà degli individui». Di contro, se armato di filosofia hegeliana e di Hegel stesso come il suo grande leader, «questo aspetto esogeno dello Stato moderno scomparirebbe e non sarebbe visto come un'imposizione ma come uno sviluppo dell'autocoscienza»²¹.

Armato dunque di una tale filosofia e di un tale filosofo, lo Stato moderno, in particolare quello prussiano, potrebbe auto-designarsi divinamente all'apice della civiltà come Dio in Terra. Pertanto: «lo Stato moderno, [...] quando concepito filosoficamente, potrebbe quindi essere visto come l'articolazione ultima dello Spirito, o di Dio nel

²¹) PLANT, *Hegel*, p. 96.

mondo contemporaneo». Lo Stato, quindi, è «una manifestazione suprema dell'attività di Dio nel mondo»; «lo Stato è l'Idea Divina in terra»; «lo Stato è la marcia di Dio attraverso il mondo»; «lo Stato è la vita morale compiuta»; «lo Stato è la realtà del regno dei cieli». E infine: «lo Stato è la volontà di Dio»²².

Per Hegel, di tutte le varie forme di Stato, la monarchia — come nella Prussia dell'epoca — è la migliore, poiché permette a tutti i suoi sudditi di essere “liberi” (in senso hegeliano) immergendosi nella sostanza divina, che è lo Stato autoritario e monarchico. Le persone sono “libere” solo come particelle insignificanti di questa divina sostanza. Come scrive Tucker: «la concezione hegeliana della libertà è totalitaria nel senso più letterale del termine. L'io-mondo deve sperimentare se stesso come la totalità dell'essere, o nelle stesse parole di Hegel, deve elevarsi a un'“auto-consapevole totalità”, al fine di raggiungere la coscienza della libertà»²³.

Ogni credo deterministico fornisce premurosamente una via di fuga per lo stesso determinista, così che può elevarsi al di sopra dei fattori determinanti, esporre la sua filosofia e convincere i suoi simili. Hegel non faceva eccezione, ma la sua è stata senza dubbio la più

²²) Cfr. PLANT, *Hegel*, p. 122, 123 e 181. Cfr. anche Karl R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, Harper Torchbooks, New York 1963, p. 31.

²³) TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 54-55. E. F. CARRITT puntualizza che per Hegel «libertà» è «il desiderio sopra ogni cosa di contribuire al successo e alla gloria dello Stato. Nel far ciò l'uomo desidera che la volontà di Dio sia fatta». D'altro canto se un individuo considera intraprendere un atto che *non* sia per la gloria e il successo dello Stato, allora per Hegel «egli dovrebbe essere “forzato ad essere libero”». Come fa una persona a *conoscere* se sta agendo per la gloria dello Stato? Per Hegel la risposta era semplice: qualsiasi cosa richiesta dai governanti poiché «il fatto stesso di essere governanti è il segno più sicuro della volontà di Dio di essere nel giusto». Logica davvero impeccabile! Cfr. E. F. CARRITT, *Reply* (1940), ristampato in W. KAUFFMANN (edited by), *Hegel's Political Philosophy*, Atherton Press, New York 1970, p. 38-39.

grandiosa via di fuga. Chi, tra tutte le figure storiche che incarnano l'ideale Uomo-Dio per portare avanti la dialettica, può essere più grande, più in sintonia con la divinità, se non il Grande Filosofo stesso che ci ha portato la conoscenza di questo intero processo, e quindi in grado egli stesso di completare la comprensione dell'Assoluto e della divinità totalizzante dell'uomo? E non è il grande creatore stesso di questa filosofia sull'uomo e sull'universo in un senso profondo più grande della filosofia stessa? E quindi, se la specie dell'uomo è Dio, non è lui, il grande Hegel, in fondo Dio stesso?²⁴ Alla fine, per fortuna ma anche come prevedeva la dialettica, Hegel fece appena in tempo a prendere il posto di Grande Filosofo, nel più grande, più nobile e più sviluppato Stato autoritario nella storia del mondo: la monarchia prussiana del re Federico Guglielmo III. Se solo il Re accettasse la sua missione storica mondiale, Hegel, a braccetto con il Re, inaugurerebbe l'ultima e culminante fase della consapevolezza dell'Assoluto Uomo-Dio. Hegel aiutato dal Re, insieme porrebbero fine alla storia umana.

Da parte sua, il re Federico Guglielmo III era ben pronto a coprire il suo ruolo divinamente assegnato. Quando le potenze reazionarie presero il sopravvento in Prussia nel 1815, esse avevano bisogno di un filosofo ufficiale per richiamare i sudditi all'adorazione dello Stato e quindi per combattere gli ideali rivoluzionari francesi di individualismo, libertà, ragione e diritti naturali. Hegel fu condotto alla nuova grande università di Berlino nel 1818, per diventare il filosofo

²⁴) Tucker offre un commento spassoso alla reazione dell'eminente hegeliano W. T. Stace, che aveva scritto che «non dobbiamo saltare alla conclusione assurda che, secondo la filosofia di Hegel, Io — come particolare spirito umano — sia l'Assoluto, né che l'Assoluto sia uno spirito particolare, né tantomeno l'umanità in generale. Tali conclusioni sarebbero a dir poco scioccanti». Tucker aggiunge che questa “argomentazione delle proprietà” non risponde alla domanda «perché dobbiamo presumere che Hegel non potrebbe essere “sconvolgente”». Oppure, potremmo aggiungere, assurdo o megalomane. TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 46 n., p. 47 n.

ufficiale di quel monumento accademico allo Stato autoritario prussiano.

Sebbene molto influente in Prussia e nei settori protestanti in Germania, l'hegelismo era anche influente sugli scrittori romantici in Inghilterra. Praticamente tutta la poetica di Wordsworth era stata progettata per esporre quello che egli definì un "high romantic argument", ideato per trascendere e contrastare l'argomento "eroico" o "grande" di Milton, che esponeva l'escatologia ortodossa del cristianesimo affermando che l'uomo come individuo tornerà in paradiso o sarà consegnato all'inferno nella seconda venuta di Gesù Cristo. A questo "argomento", Wordsworth contrappose la sua visione panteista della storia come spirale ascendente in cui l'Uomo, come specie, inevitabilmente torna a casa dalla sua alienazione cosmica. A questa visione aderirono anche Coleridge, Shelley e Keats. È istruttivo osservare che tutti questi uomini fossero cristiani eretici, pervenuti da una teologia esplicitamente cristiana: Wordsworth aveva studiato per diventare sacerdote anglicano; Coleridge era stato un predicatore laico ed era immerso nel neoplatonismo e nelle opere mistiche di Jakob Boehme; e Shelley era stato assorbito dallo studio della Bibbia.

Infine, il tempestoso scrittore statalista e conservatore britannico, Thomas Carlyle, rese omaggio al mentore di Hegel, Friedrich Schiller, scrivendone una biografia nel 1825. Da allora in poi, gli scritti di Carlyle furono molto influenti e totalmente in sintonia con la visione hegeliana: l'unità è bene, la diversità e la separazione sono malvagie e mortali; la scienza così come l'individualismo costituiscono divisione e smembramento. L'individualità, invece Carlyle, è alienazione dalla natura, dagli altri e da se stessi. Ma un giorno, profetizzò Carlyle, la svolta, la rinascita spirituale del mondo arriverà, guidata da figure storiche del mondo ("grandi uomini"), attraverso cui l'uomo tornerà a casa, al proprio mondo felice in un

totale “annientamento di sé” (*Selbst-todtung*)²⁵. Infine, in *Past and Present* (1843), Carlyle applicò la sua visione profondamente anti-individualista all’economia, denunciando l’egoismo, l’avidità materiale e il *laissez-faire*, il quale, promuovendo la separazione dell’uomo dagli altri, aveva condotto a un mondo «che è diventato un oggetto senza vita, e in separazione anche dagli altri esseri umani all’interno di un ordine sociale in cui “il pagamento in contanti è [...] l’unico nesso dell’uomo con l’uomo”». In opposizione a questo malvagio “nesso di cassa” giace il rapporto familiare con la natura e il prossimo, la relazione dell’“amore”. Il palcoscenico ormai era pronto per Karl Marx²⁶.

Il comunismo come il regno di Dio in terra: da Gioacchino da Fiore a Thomas Müntzer

Abbiamo fino a questo punto affrontato la Teologia del riassorbimento come una premessa cruciale del comunismo escatologico religioso di Marx. Ma c’è un altro aspetto importante che si intreccia con questo, che si fonde con la sua visione escatologica: il millenarismo messianico, o chiliasmo, ovvero l’instaurazione di un Regno comunista di Dio sulla Terra.

Nel corso della sua storia, il cristianesimo ha dovuto affrontare la questione del “millennio”: il regno millenario di Dio sulla terra. Soprattutto in parti oscure della Bibbia, come il libro di *Daniele* e il libro dell’*Apocalisse*, ci sono indicazioni di un tale Regno millenario di Dio sulla Terra prima dell’ultimo Giorno del Giudizio e della fine della storia umana. La linea cristiana ortodossa è stata stabilita dal grande sant’Agostino all’inizio del V secolo ed è stato da allora

²⁵) Circa l’influenza su Hegel, Marx e successivi sociologi di Schiller sui temi di alienazione e organicismi si veda Leon BRAMSON, *The Political Context of Sociology*, Princeton University Press, Princeton 1961, p. 30 n.

²⁶) Cfr. ABRAMS, *Natural Supernaturalism*, p. 311.

accettato dalle principali chiese cristiane: quella cattolica, luterana e probabilmente da Calvino e almeno dall'ala olandese della chiesa calvinista. La linea ortodossa sostiene che il Regno millenario di Dio sulla Terra [RDT] è una metafora limitata alla Chiesa cristiana, che regna sulla terra solo nel senso spirituale. La realizzazione materiale del Regno di Dio arriverà solo nel Giorno del Giudizio, e quindi deve essere confinata in cielo. I cristiani ortodossi hanno sempre avvertito che prendendo il RDT alla lettera, ciò che il teorico cristiano ortodosso Erich Voegelin ha chiamato "immanentizzazione dell'*eschaton*" — ossia la chiusura della direzionalità escatologica all'interno dell'orizzonte intramondano — è destinato a creare gravi problemi sociali. Per prima cosa, la maggior parte delle versioni di come nascerà il RDT sono apocalittiche. Il RDT sarà preceduto da un potente Armaghedon, una guerra titanica del bene contro il male, in cui il bene alla fine, anche se inevitabilmente, trionferà. Una delle ragioni per l'esistenza dell'apocalisse nasce da un problema fondamentale affrontato da tutti i teorici del RDT. Il RDT, per definizione, sarà costituito da una società di santi, di persone perfette. Ma se questo è vero, che ne sarà della schiera di peccatori umani che, ahimè, sono legioni? Allo scopo di stabilire il RDT ci deve prima essere una sorta di una potente e apocalittica epurazione dei peccatori per sgombrare il terreno alla società dei santi. Le varianti "pre-millennial" e "post-millennial" degli apocalittici adempiono a questo compito in modi diversi. Per i pre-mil, che credono che il Secondo Avvento di Gesù precederà il RDT e che Gesù governerà il Regno con i santi prescelti alla sua destra, l'epurazione avverrà mediante un Armaghedon divinamente determinato tra le forze di Dio e le forze della Bestia e dell'Anticristo. I post-mil invece credono che l'uomo debba stabilire il RDT come preconditione per la Seconda Venuta di Gesù, e che dovranno compiere da soli la grande epurazione.

Pertanto, un aspetto inquietante del RDT è l'epurazione preparatoria dell'esercito dei peccatori. Un secondo problema è a cosa in effetti il RDT assomiglierà. Come si può immaginare, i teorici del RDT sono stati estremamente fumosi circa la natura della loro società perfetta, ma una problematica caratteristica è che, nella misura in cui siamo in grado di conoscerne le dinamiche, il RDT sarà quasi sempre raffigurato come una società comunista, priva di lavoro, di proprietà privata o di divisione del lavoro. In breve, qualcosa di simile all'utopia comunista marxiana, gestita non da un gruppo prescelto appartenente all'avanguardia del proletariato, ma da santi teocratici.

Qualsiasi sistema comunista affronta il problema della produzione: chi sarebbe incentivato a produrre per ciò che è in comune, e come sarebbe ripartito questo lavoro e i suoi frutti? Il primo e il più influente eretico cristiano comunista fu l'abate ed eremita calabrese del XII secolo, Gioacchino da Fiore. Gioacchino, che quasi riuscì a convertire tre papi alla sua eresia, avanzò la tesi che nella storia sono destinate ad esserci non solo due epoche (pre e post-cristiana), come credono i cristiani ortodossi, ma una nascente Terza Era, di cui egli si considerava il profeta. L'era pre-cristiana fu l'età del Padre, dell'Antico Testamento; quella cristiana fu l'età del Figlio, il Nuovo Testamento. E ora si fa strada la terza epoca apocalittica dello Spirito Santo, da inaugurare nella prossima metà del secolo, un'epoca di puro amore e libertà, in cui la storia finirà. La Chiesa, la Bibbia e lo Stato saranno spazzati via e l'uomo vivrà in una libera comunità comunista senza lavoro o proprietà.

Gioacchino eliminò il problema della produzione e della ripartizione del lavoro nel comunismo in modo molto ordinato ed efficace, più di ogni altro comunista a venire. Gioacchino sosteneva che nella Terza Era, i corpi materiali scompariranno e l'uomo sarà puro spirito, libero di trascorrere tutti i suoi giorni in estasi mistica cantando lodi a Dio per mille anni fino al giorno del Giudizio. Senza i corpi

fisici, c'è naturalmente poco bisogno di produzione²⁷. Per Gioacchino, il cammino verso questo regno di puro spirito sarebbe illuminato da un nuovo ordine di monaci spirituali, dai quali sarebbero venuti dodici patriarchi guidati da un maestro supremo, che avrebbe convertito gli ebrei al cristianesimo come predetto nel libro dell'*Apocalisse*. Per tre anni e mezzo un re secolare, l'Anticristo, avrebbe schiacciato e distrutto la corrotta Chiesa cristiana, dopo di che l'Anticristo sarebbe stato disarcionato dal nuovo ordine monastico, il quale avrebbe prontamente stabilito la millenaria età dello Spirito. Non c'è da stupirsi che un'ala rigorista dell'ordine francescano, che doveva emergere nella prima metà del XIII secolo, ed essere dedita alla povertà materiale, si sarebbe auto-proclamata l'élite prescelta del gioachimismo.

Nello stesso periodo, gli amauriani, guidati da un gruppo di studenti in teologia sotto Amalrico di Bène all'università di Parigi, diedero seguito alla dottrina gioachimita delle tre Età e aggiunsero una svolta interessante: ogni epoca, dichiaravano, ha goduto di una propria Incarnazione. Nell'età dell'Antico Testamento, l'Incarnazione divina si stabilì in Abramo e forse in qualche altro patriarca; per l'età del Nuovo Testamento, l'Incarnazione fu naturalmente Gesù; e ora, per l'Era nascente dello Spirito Santo, l'Incarnazione sarebbe emersa tra gli esseri umani. Come ci si poteva aspettare, i seguaci amauriani si dichiaravano dèi viventi, l'incarnazione dello Spirito Santo. Non che sarebbero rimasti sempre una élite divina tra gli uomini; al contrario, si concepivano come destinati ad essere l'avanguardia, la guida dell'umanità verso la sua Incarnazione universale.

²⁷) Lo storico Norman Cohn dice che il gioachimita nuovo «mondo sarebbe un vasto monastero, nel quale tutti gli uomini sarebbero dei monaci contemplativi rapiti in un'estasi mistica e uniti nel cantare gloria a Dio». Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium*, Oxford University Press, New York 1970 (ed. rivista), p. 108-109.

Nel secolo successivo, una congerie di gruppi, conosciuti come i Fratelli del Libero Spirito, sparsi per il nord Europa, aggiunsero un ulteriore importante ingrediente a questa miscela: la dialettica mistica del “riassorbimento in Dio”. E lo fecero aggiungendo un tocco speciale: mentre il riassorbimento di tutti gli uomini deve attendere la fine della storia, e la massa degli “spiriti grezzi” dovrà nel frattempo far fronte alla loro morte come individui, persisteva comunque una gloriosa minoranza, i “fini in spirito”, che potevano essere riassorbiti già in vita e difatti divennero un esempio vivente di uomini-dèi. Questa minoranza era naturalmente costituita dai Fratelli, prescelti in virtù di una vita di meditazione, di dolore auto-inflitto e di visioni e si perfezionarono come dèi, financo più perfetti di Cristo stesso. Inoltre, nel momento in cui tale unione mistica fosse stata raggiunta, questa sarebbe rimasta eterna. Questi nuovi dèi, infatti, spesso si proclamavano più grandi di Dio stesso.

All’inizio considerarsi divinità viventi in terra aveva i suoi vantaggi. In primo luogo, portò direttamente a una forma estrema dell’eresia antinomiana; cioè, se le persone sono dèi, allora è impossibile per loro peccare. Qualunque cosa abbiano fatto è necessariamente morale e perfetta. Ciò significa che ogni atto comunemente considerato peccato, dall’adulterio all’omicidio, diventa perfettamente legittimo quando eseguito dagli dèi viventi. Infatti, gli Spiriti Liberi, come altri antinomiani, erano tentati di dimostrare e ostentare la loro libertà dal peccato compiendo ogni sorta immaginabile di peccato.

Ma c’era tuttavia un problema. Tra i cultori dello Spirito Libero, solo a una minoranza di eminenti adepti erano “dèi viventi”; per gli altri che ambivano a diventare dèi, c’era uno e un solo peccato da evitare: la disobbedienza al loro maestro. Ogni discepolo era vincolato da un giuramento di assoluta obbedienza a un particolare dio vivente. Si prenda ad esempio Niccolò di Basilea, uno dei principali seguaci

dello Spirito Libero il cui culto si estendeva per la maggior parte della lunghezza del Reno. Affermando di essere il nuovo Cristo, Niccolò riteneva che l'unico percorso di salvezza per tutti consistesse nel creare un atto di assoluta e totale sottomissione allo stesso Niccolò. In cambio per questa totale fedeltà, Niccolò concedeva ai suoi seguaci la libertà da ogni peccato.

Quanto al resto dell'umanità al di fuori dei culti, erano da considerarsi semplicemente esseri irredenti e non rigenerati che esistevano solo per essere usati e sfruttati dagli eletti. Questo vangelo del governo totale è andato di pari passo con la dottrina sociale di molti dei culti dello Spirito Libero del XIV secolo: un attacco comunista all'istituzione della proprietà privata. In un senso, tuttavia, questo comunismo filosofico era solo una sottile copertura per camuffare il diritto auto-proclamato degli Spiriti Liberi di commettere ogni genere di furto. L'adepto degli Spiriti Liberi, in breve, considerava tutte le proprietà del non-eletto come suo diritto. Come ha riassunto il vescovo di Strasburgo nel 1317: «essi credono che tutte le cose sono comuni, dunque concludono che per loro il furto sia lecito». Oppure, come un altro adepto del movimento degli Spiriti Liberi, Johann Hartman, ha affermato: «l'uomo veramente libero è re e signore di tutte le creature. Tutte le cose gli appartengono e ha il diritto di usarle a suo piacimento. Se qualcuno cerca di impedirglielo, l'uomo libero può ucciderlo e prendere i suoi beni»²⁸. Così recita uno dei famosi motti dei Fratelli del Libero Spirito: «qualunque cosa l'occhio vede e brama, lasci che la mano lo prenda».

Il secolo seguente, il XV, vide il primo tentativo di instaurare il RDT, il primo breve esperimento di una forma di comunismo totalitario e teocratico. Questo tentativo ebbe origine a sinistra dei taboriti, che a loro volta costituirono l'ala radicale del movimento hussita in Boemia all'inizio del XV secolo. Il pre-protestante

²⁸) COHN, *The Pursuit of the Millennium*, p. 182.

movimento rivoluzionario hussita, guidato da Jan Hus, fondeva la lotta delle religioni (hussiti contro cattolici), nazionalismo (l'area popolare ceca contro l'alta società e l'alto clero tedesco) e le classi (artigiani cartellizzati in corporazioni urbane che cercavano di sottrarre potere politico ai patrizi). Gli ultra-taboriti, a partire dalla concezione del RDT comunista e soprattutto dall'influenza dei Fratelli dello Spirito Libero, aggiunsero, con cospicuo entusiasmo, un ulteriore ingrediente: il dovere di sterminare. Poiché gli Ultimi Giorni si approssimano e gli Eletti devono andare avanti e stroncare il peccato sterminando tutti i peccatori, il che significa, come minimo, tutti i non ultra-taboriti, e poiché tutti i peccatori sono nemici di Cristo, «sia maledetto l'uomo che trattiene la sua spada dallo spargere il sangue dei nemici di Cristo. Ogni credente deve lavarsi le mani in questo sangue». Questa distruzione ovviamente non doveva limitarsi ad una eradicazione solo intellettuale. Quando saccheggiavano chiese e monasteri, i taboriti si divertivano particolarmente a distruggere biblioteche e bruciare libri: «tutti i beni devono essere sottratti ai nemici di Dio e bruciati o altrimenti distrutti». Inoltre, gli eletti non hanno bisogno di libri. Quando arriverà il Regno di Dio sulla Terra, non ci sarà più «bisogno per chiunque di insegnare ad un altro. Non ci sarà bisogno di libri o scritture e tutta la saggezza mondana perirà». E con essa anche tutte le persone, si potrebbe intuire.

Gli ultra-taboriti si innestavano anche nel tema del riassorbimento: un ritorno alla presunta condizione iniziale del comunismo ceco, una società senza il peccato della proprietà privata. Per tornare a questa società senza classi, i taboriti prefigurarono di sterminare le città, quei famigerati centri di lusso e di avarizia. Una volta poi che il RDT comunista si sarà stabilito in Boemia, gli eletti dovranno uscire dal loro guscio e imporre tale comunismo al resto del mondo.

Per rendere la loro proposta più consistente, i taboriti aggiunsero anche un altro ingrediente. Oltre alla proprietà resa comunista, anche le donne sarebbero state messe in comune. I predicatori taboriti insegnavano che «tutto sarà comune, comprese le mogli; ci saranno figli e figlie di Dio e non ci sarà matrimonio come unione tra marito e moglie».

La rivoluzione hussita scoppiò nel 1419 e, in quello stesso anno, i taboriti si radunarono presso la città di Usti, nella Boemia settentrionale vicino al confine tedesco. Ribattezzarono Usti “Tabor”, cioè il Monte degli Ulivi [imprecisione geografica dell’autore, *n.d.r.*] dove Gesù aveva predetto la sua seconda venuta, fu asceso in paradiso, e dove ci si aspettava che riapparisse. A Tabor, i taboriti radicali erano impegnati a condurre un esperimento comunista ovvero avere tutto in comune e dediti a vivere secondo la massima «chi possiede proprietà commette peccato mortale». Fedeli alle loro dottrine, tutte le donne erano di proprietà congiunta e se mai avessero colto marito e moglie insieme, questi sarebbero stati picchiati a morte o addirittura giustiziati. In modo caratteristico, i taboriti erano così presi dal loro diritto illimitato di attingere da ciò che era in comune che si sentivano esenti dalla necessità di lavorare. Il deposito comune scomparve presto e poi cosa accadde? Naturalmente, i taboriti radicali rivendicarono che il loro bisogno li autorizzasse a reclamare la proprietà dei non-eletti e quindi procedettero a derubare gli altri a piacimento. Furono accusati dai taboriti moderati che in un sinodo dichiararono: «molte comunità non pensano mai di guadagnarsi da vivere con il lavoro delle loro mani ma sono disposti a vivere solo sulla proprietà di altre persone e condurre campagne ingiuste per il gusto di rubare». Inoltre, i contadini taboriti che avevano gioito per l’abolizione delle quote feudali pagate ai patrizi cattolici si ritrovarono poi sei mesi più tardi con gli stessi doveri e obblighi feudali reintrodotti dal regime.

Screditato tra i loro alleati moderati e tra i loro contadini, il regime comunista radicale di Usti/Tabor crollò presto. Ma la torcia fu prontamente raccolta da una setta nota come gli “adamiti” di Boemia. Come gli Spiriti Liberi del secolo precedente, gli adamiti si consideravano dèi viventi, superiori a Cristo che era morto mentre loro erano ancora in vita (logica impeccabile, anche se un po’ miope). Per gli adamiti, guidati da un capo contadino da loro soprannominato “Adamo-Mosè”, tutti i beni erano strettamente in comune e il matrimonio era considerato un peccato atroce. In breve, la promiscuità era obbligatoria poiché i casti non erano degni di entrare nel Regno messianico. Ogni uomo era libero di scegliere qualsiasi donna a suo piacimento e a questo comando dovevano obbedire. D’altra parte, la promiscuità era sì obbligatoria ma allo stesso tempo severamente limitata dal momento che si era liberi di consumare solo con il permesso del leader Adamo-Mosè. Gli adamiti aggiunsero anche un tocco speciale: camminavano nudi per la maggior parte del tempo, imitando lo stato originale di Adamo ed Eva.

Come gli altri taboriti radicali, gli adamiti si sentivano investiti della missione sacra di sterminare tutti i miscredenti nel mondo, brandendo la spada e, come recita una delle loro immagini preferite, inondare di sangue il mondo fino all’altezza della briglia di un cavallo. Gli adamiti erano la falce di Dio, mandata a sterminare e sradicare gli ingiusti.

Perseguitati dal comandante militare hussita, Jan Zizka, gli adamiti si rifugiarono su un’isola nel fiume Nezarka, dalla quale organizzavano incursioni per fare del loro meglio, nonostante pochi di numero, per adempiere alla loro doppia promessa di comunismo obbligatorio e di sterminio dei non eletti. Di notte facevano irruzioni sulla terraferma — che chiamavano “Guerra Santa” — per rubare tutto ciò su cui potevano mettere le mani e per sterminare le loro vittime.

Fedeli al loro credo, uccidevano ogni uomo, donna e bambino che incontravano sulla loro strada.

Finalmente nell'ottobre 1421, Zizka inviò un comando di 400 soldati addestrati ad assediare l'isola su cui erano accampati gli adamiti, travolgendoli e massacrando fino all'ultimo adamite. Un altro regno infernale di Dio sulla Terra fu passato a fil di spada.

L'esercito moderato taborita fu, a sua volta, schiacciato dagli hussiti nella battaglia di Lipan nel 1434, e da allora in poi, il taborismo declinò e divenne clandestino. Ma le idee taborite e millenariste continuarono a spuntare, non solo tra i cechi, ma anche in Baviera e all'interno di altre terre tedesche al confine con la Boemia.

Qualche volta Martin Lutero avrà pensato di aver scatenato un terremoto o di aver persino aperto le porte dell'inferno. Poco dopo la Riforma luterana, le sette anabattiste apparvero e si diffusero ovunque in Germania. Gli anabattisti credevano di essere gli eletti e che il segno di quella elezione fu un'esperienza di conversione emotiva, mistica, un processo di essere "rinati" o battezzati nello Spirito Santo. Per alcune fazioni di anabattisti c'erano due strade da prendere, considerando lo stato di corruzione e di peccato della società in cui vivevano. La prima strada, volontaria, intrapresa ad esempio dagli amish o dai mennoniti, che divennero anarchici di fatto, sforzandosi di separarsi il più possibile da uno Stato e una società peccaminosa. L'altra strada, intrapresa dagli anabattisti teocratici, cercò di impadronirsi del potere dello Stato e di plasmare la società con la coercizione. Come monsignor Knox ha sottolineato, questo approccio ultra-teocratico deve essere distinto dal tipo di teocrazia (quella che è stata recentemente chiamata *teonomia* — il governo della Legge di Dio) imposta da Calvino a Ginevra o dai puritani calvinisti del XVII secolo nel nord America. Lutero e Calvino, nella terminologia di Knox, non fingevano di essere "profeti" destinatari di una continua rivelazione divina; si ritenevano solo "esperti", studiosi abili nell'interpretazione

della Bibbia, e di come applicare la legge biblica all'uomo²⁹. Ma i violenti anabattisti furono guidati da uomini che rivendicavano un'illuminazione mistica e meritevoli quindi di potere assoluto.

L'ondata di anabattismo teocratico che travolse la Germania e l'Olanda con la forza di un uragano può essere chiamata "l'era di Müntzer - Münster", in quanto fu lanciata da Thomas Müntzer nel 1520 e terminò in un olocausto nella città di Münster quindici anni dopo. Müntzer, giovane e dotto teologo laureato alle Università di Lipsia e Francoforte, divenne pastore luterano nella città di Zwickau per volere di Lutero. A Zwickau, che si trovava sul confine Boemo, fu convertito da Nicolas Storch, tessitore e predicatore tedesco, che era vissuto in Boemia secondo il vecchio rito taborita. In particolare: continua rivelazione divina al profeta del culto e necessità per gli eletti di prendere il potere e imporre una società secondo il credo del comunismo teocratico con la forza brutale delle armi. Inoltre, vi doveva essere il comunismo delle donne: il matrimonio doveva essere proibito e ogni uomo doveva poter avere ogni donna a suo piacimento.

Thomas Müntzer affermava di essere il profeta scelto da Dio, destinato a condurre una guerra di sangue e di sterminio da parte degli eletti contro i peccatori. Müntzer affermò che il "Cristo vivente" era in maniera permanente entrato nella sua stessa anima; dotato in tal modo di una perfetta intuizione della volontà divina, affermò di essere qualificato in maniera singolare a compiere la missione divina. Parlava persino di se stesso come "un Dio in divenire". Dopo essersi congedato dal mondo dell'apprendimento, ora Müntzer era pronto per il mondo dell'azione.

Müntzer vagò per la Germania centrale per diversi anni, facendo adepti e ispirando rivolte che furono rapidamente represses. Ottenne un incarico ministeriale nella piccola città della Turingia di Allstedt,

²⁹) Ronal A. KNOX, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Oxford University Press, New York 1961 (1950), p. 132-134.

guadagnandosi un ampio seguito popolare predicando in dialetto, attirando un gran numero di minatori incolti, che plasmò in un'organizzazione rivoluzionaria chiamata "La Lega degli Eletti". Un punto di svolta nella carriera di Müntzer arrivò nel 1524, quando il duca Giovanni, fratello dell'Elettore di Sassonia e luterano, venne in città e chiese a Müntzer di predicargli un sermone. Cogliendo l'opportunità, Müntzer fu chiaro e diretto: i principi sassoni dovevano prendere posizione o come servitori di Dio o del diavolo. Se avessero preferito il primo, sarebbero dovuti «rimanere fedeli alla spada» per «sterminare» tutti i «senza Dio» e i «malfattori», specialmente sacerdoti, monaci e sovrani senza Dio. Se i principi sassoni avessero fallito in questo compito, avvertì Müntzer, «la spada sarà loro tolta. [...] Se [i principi] resistono, siano massacrati senza pietà [...]». Tale sterminio, compiuto dai principi e guidato da Müntzer, avrebbe inaugurato un governo millenario guidato dagli eletti.

La reazione del duca Giovanni a questo focoso ultimatum fu sorprendentemente indifferente, ma, ripetutamente avvertito da Lutero che Müntzer stava diventando pericoloso, il duca alla fine ordinò a Müntzer di astenersi da qualsiasi predicazione provocatoria fino a quando il suo caso non fosse deciso dall'Elettore.

Questa reazione dei principi sassoni, per quanto mite, fu sufficiente per instradare Thomas Müntzer verso la sua ultima e fatale battaglia rivoluzionaria. I principi si dimostrarono inaffidabili: ora toccava alla massa dei poveri fare la rivoluzione. Il povero, l'eletto, avrebbe stabilito un regime di comunismo egualitario obbligatorio, dove tutte le cose sarebbero state di proprietà comune, dove tutti sarebbero stati uguali in tutte le cose e ciascuna persona avrebbe ricevuto secondo il proprio bisogno. Ma non subito. Infatti anche il povero deve prima essere allontanato dai desideri mondani e dai godimenti frivoli, e imparare a riconoscere la guida di un nuovo «servo di Dio» il quale «deve emergere nello spirito di Elia [...] e mettere in

moto le cose». Non era difficile indovinare chi doveva essere quel leader.

Trovando Allstedt inospitale, Müntzer si trasferì a Mühlhausen in Turingia, dove trovò una casa amichevole in una terra politicamente in tumulto. Ispirato da Müntzer, un gruppo rivoluzionario conquistò Mühlhausen nel febbraio 1525 e Müntzer e i suoi alleati procedettero ad imporre un regime comunista a quella città.

I monasteri di Mühlhausen furono sequestrati e tutte le proprietà furono dichiarate in comune; di conseguenza, come un osservatore contemporaneo evidenziò, il regime «ha così condizionato la gente che nessuno voleva più lavorare». Come sotto i taboriti, il regime del comunismo e dell'amore divenne presto, in pratica, una sistematica scusa per il furto: «quando qualcuno aveva bisogno di cibo o vestiti andava da un uomo ricco e glielo chiedeva nel nome di Cristo, poiché Cristo aveva comandato che tutti dovrebbero condividere con i bisognosi. E ciò che non fu dato gratuitamente fu preso con la forza. Molti agirono così. [...] Thomas [Müntzer] istituì questo brigantaggio e lo moltiplicò ogni giorno»³⁰.

A quel punto scoppiò la grande Guerra dei Contadini in tutta la Germania, una ribellione dei contadini per difendere la loro autonomia locale e opporsi alla nuova politica fiscale introdotta dai principi tedeschi, ritenuta centralizzata e ingiusta. Nel processo di schiacciamento dei contadini debolmente armati, i principi vennero a Mühlhausen il 15 maggio e offrirono l'amnistia ai contadini a condizione di consegnare Müntzer e i suoi più stretti seguaci. I contadini furono tentati, ma Müntzer, tenendo in alto la sua spada, pronunciò il suo ultimo fiammeggiante sermone, dichiarando che Dio gli aveva personalmente promesso la vittoria; che avrebbe catturato tutte le palle dei cannoni nemici nelle maniche del mantello; e che Dio

³⁰) Cit. in Igor SHAFAREVICH, *The Socialist Phenomenon*, Harper and Row, New York 1980, p. 57.

li avrebbe protetti tutti. In un momento culminante del discorso di Müntzer, apparve un arcobaleno nei cieli. Dal momento che Müntzer aveva adottato l'arcobaleno come simbolo del suo movimento, i contadini creduloni lo interpretarono naturalmente come un vero Segno dal cielo. Sfortunatamente, il Segno fu fallace, e l'esercito dei principi schiacciò i contadini, uccidendo cinquemila persone perdendo solo una mezza dozzina di uomini. Lo stesso Müntzer fuggì e si nascose, ma fu catturato poco dopo, torturato per confessare e debitamente giustiziato.

Comunismo come Regno di Dio in Terra: la presa di Münster

Thomas Müntzer e il suo Segno può aver ricevuto poca attenzione, e forse Müntzer si sarà rivoltato nella tomba, ma il suo spirito continuò a marciare. La sua causa fu presto ripresa da un suo discepolo, Hans Hut, rilegatore di libri, che affermava di essere un profeta inviato da Dio per annunciare che Cristo sarebbe tornato sulla terra a Pentecoste, nel 1528, e che avrebbe dato a lui e al suo seguito di santi ribattezzati il potere di imporre la giustizia. Questi santi avrebbero quindi “brandito spade a doppio taglio” e scagliato la vendetta di Dio su sacerdoti, pastori, re e nobili. Hut e i suoi uomini avrebbero quindi “stabilito il governo di Hans Hut sulla terra”, e Mühlhausen, come ci si potrebbe aspettare, eletta a capitale del mondo. Cristo, aiutato da Hut e i suoi seguaci, avrebbe stabilito quindi un millennio di comunismo e libero amore. Hut fu catturato nel 1527 (purtroppo prima della venuta di Gesù), imprigionato ad Augusta e ucciso presumibilmente cercando di scappare. Per un anno o due, i seguaci hutiani spuntarono in tutta la Germania meridionale, minacciando di creare un Regno di Dio comunista con la forza delle armi. Nel 1530, invece, furono vinti e soppressi dalle autorità

allarmate. L'anabattismo muntzeriano si spostò nella Germania nord-occidentale.

La Germania nord-occidentale era costellata da numerosi piccoli Stati ecclesiastici, ciascuno guidato da un principe-vescovo, vescovi che erano signori aristocratici ma non sacerdoti ordinati [imprecisione dell'autore, *n.d.r.*]. Il clero regnante dello Stato si esonerava dalle tasse, pur imponendo pesanti tasse sul resto della popolazione. In genere, le capitali di ciascuno Stato erano rette da un'oligarchia di corporazioni [gilde] che cartellizzavano i loro mestieri e che combattevano il clero statale per guadagnarsi un grado di autonomia.

Il più grande di questi Stati ecclesiastici nel nord-ovest della Germania fu la sede vescovile di Münster; la sua capitale Münster, una città di circa 10.000 persone, era gestita dalle corporazioni cittadine. Durante e dopo la Guerra dei Contadini, si avvicendarono i combattimenti tra le corporazioni e il clero, finché, nel 1532, le corporazioni, sostenute dal popolo, riuscirono a prendere il controllo della cittadina, costringendo il vescovo cattolico a riconoscere ufficialmente Münster come una città luterana.

Tuttavia Münster non era destinata a rimanere luterana per molto tempo. Da tutto il nord-ovest si riversarono nella città di Münster orde di folli anabattisti, alla ricerca della Nuova Gerusalemme. L'*escalation* anabattista si intensificò quando l'eloquente e popolare giovane ministro Bernt Rothmann, figlio altamente istruito di un fabbro della città, si convertì all'anabattismo. Originariamente prete cattolico, Rothmann era diventato amico di Lutero e capo della chiesa luterana di Münster. Ma ora prestava la sua eloquente predicazione alla causa del comunismo nella forma di come esso era apparentemente esistito nella primitiva chiesa cristiana, cioè la comunione dei beni, nessun "mio" o "tuo", e a ciascuno secondo il proprio "bisogno". La diffusa reputazione di Rothmann attirò altre migliaia di persone a Münster, in gran parte poveri, senza radici e quelli irrimediabilmente indebitati.

Tuttavia non Rothmann, ma un fornaio olandese di Haarlem, di nome Jan Matthys, era destinato a divenire il capo dell'orda degli anabattisti di Münster. All'inizio del 1534 Matthys inviò missionari o "apostoli" a ribattezzare tutti quelli che potevano e convertirli alla comunità di Matthys, e furono accolti a Münster con enorme entusiasmo. Persino Rothmann fu ribattezzato ancora una volta, seguito da molte ex suore e buona parte della popolazione. Il leader del movimento creato da Matthys non tardò ad arrivare: un giovane olandese di 25 anni di nome Jan Bockelson (Jan Leyden [italianizzato come Giovanni di Leida, *n.d.r.*]). Bockelson sposò immediatamente la figlia del ricco mercante di tessuti, Bernt Knipperdollinck, il leader delle corporazioni di Münster e i due uomini [Bockelson e Knipperdollinck, *n.d.r.*], con tono pieno di ardore apocalittico, guidarono con successo una rivolta per dominare la città. I due capi inviarono messaggeri fuori città esortando tutti i seguaci a recarsi a Münster. Il resto del mondo, proclamavano, sarebbe stato distrutto in un mese o due; solo Münster sarebbe stata salvata, per diventare la Nuova Gerusalemme. Migliaia si riversarono dalla Frisia nei Paesi Bassi settentrionali. Di conseguenza, gli anabattisti furono capaci di imporre il dominio assoluto sulla città, con l'arrivo di Matthys, aiutato da Bockelson, diventando di fatto i dittatori di Münster. Finalmente, l'anabattismo si era impadronito di una città reale; il più grande esperimento comunista della storia fino a quella data poteva ora aver inizio.

Il primo programma caro a questa nuova teocrazia comunista fu naturalmente la purificazione della Nuova Gerusalemme dagli impuri e dagli empi come preludio al loro ultimo sterminio in tutto il mondo. Matthys, quindi, chiese l'esecuzione di tutti i cattolici rimasti e dei luterani, ma Knipperdollinck, leggermente politicamente più astuto, avvertì Matthys che un tale immediato massacro avrebbe potuto attirare le ire del resto del mondo. Matthys fece quindi la cosa migliore

e il 27 febbraio cattolici e luterani furono cacciati dalla città, nel mezzo di un'orrenda bufera di neve. Prefigurando ciò che è accaduto nella Cambogia comunista negli anni Settanta del Novecento, tutti i non-anabattisti compresi gli anziani, gli invalidi, i bambini e le donne incinte, furono trasportati nella tempesta di neve, e tutti furono costretti a lasciare dietro di sé i loro risparmi, proprietà, cibo e vestiti. I restanti luterani e cattolici furono ribattezzati a forza, e quelli che si rifiutavano di essere ribattezzati furono messi a morte. L'espulsione di massa dei non-anabattisti fu abbastanza da spingere il giorno dopo il vescovo a intraprendere un lungo assedio militare della città di Münster.

Con ogni persona in città arruolata per l'assedio, Jan Matthys lanciò la sua totalitaria rivoluzione social-comunista. Il primo passo fu quello di confiscare i beni degli espulsi. Tutti i loro beni terreni furono collocati in depositi centrali e i poveri furono incoraggiati a prendere "secondo i loro bisogni", e questi "bisogni" erano stabiliti da sette "diaconi" nominati e scelti da Matthys. Quando un fabbro particolarmente irritato protestò per le misure imposte da un gruppo di stranieri olandesi, Matthys arrestò il coraggioso fabbro. Chiamando a testimoniare l'intera popolazione della città, Matthys personalmente pugnalò, sparò e uccise il fabbro "senza Dio" e poi gettò in prigione diversi importanti cittadini che osarono protestare. La folla fu invitata a trarre "insegnamento" da questa esecuzione pubblica e conseguentemente la folla cantò obbedientemente un inno in onore all'assassinio commesso.

Una parte cruciale del regno del terrore anabattista fu la decisione, ancora una volta prefigurando quella del regime dei Khmer Rossi in Cambogia, di abolire ogni proprietà privata del denaro. Senza soldi per acquistare alcun bene, la popolazione divenne servilmente dipendente dalle elemosine o dalle razioni dell'élite al potere. Di conseguenza, Matthys, Rothmann e il resto lanciarono una campagna di propaganda secondo cui non era cristiano possedere denaro

privatamente e che tutto il denaro doveva essere tenuto “in comune”, che in pratica significava che tutto il denaro doveva assolutamente essere consegnato a Matthys e alla sua cricca dominatrice. Diversi anabattisti che tenevano o nascondevano i loro soldi furono arrestati e terrorizzati facendoli strisciare in ginocchio da Matthys, chiedendo perdono, cosa che Matthys graziosamente concedeva.

Dopo due mesi di incessante propaganda, combinata con minacce e terrore contro coloro che disobbedivano, la proprietà privata del denaro fu di fatto abolita nella città di Münster. Il governo sequestrò tutto il denaro e utilizzandolo per acquistare beni o assumere lavoratori dall'esterno. Il salario veniva distribuito dall'unico datore di lavoro: lo Stato teocratico anabattista.

Il cibo veniva confiscato dalle case private e razionato secondo la volontà dei diaconi del governo. Inoltre, per accogliere la moltitudine di immigrati, tutte le case private divennero di fatto comunizzate con il permesso a tutti di acuartierarsi ovunque; divenne illegale chiudere, tanto più serrare, le proprie porte. Furono istituite mense comunali obbligatorie, dove le persone mangiavano insieme accompagnati dalle letture dell'Antico Testamento.

Il comunismo coatto e il regno del terrore fu attuato in nome della comunità e dell'“amore” cristiano. Questa comunizzazione era considerata il primo gigante passo verso il comunismo egualitario, dove, come diceva Rothmann, «tutte le cose dovevano essere in comune, non doveva esserci proprietà privata e nessuno doveva più lavorare, ma semplicemente confidare in Dio». In qualche modo, la parte senza lavoro sembrava non arrivare mai.

Da un opuscolo inviato dal regime di Matthys ad altre comunità anabattiste, inaugurando il nuovo ordine di amore cristiano attraverso il terrore, si legge: «perché non solo abbiamo messo tutti i nostri averi in una casa comune sotto la cura dei diaconi e viviamo di esso secondo le nostre necessità, [ma] lodiamo Dio per mezzo di Cristo con un solo

cuore e una sola mente e siamo ansiosi di aiutarci a vicenda con ogni tipo di servizio. E di conseguenza, tutto ciò che è servito ai fini dell'egoismo e della proprietà privata, come comprare e vendere, lavorare per denaro, prestare con l'interesse e praticare l'usura [...] o mangiare e bere il sudore dei poveri [...] e anzitutto ciò che ci offende di fronte all'amore — tutte queste cose siano abolite tra noi dalla forza dell'amore e della comunità».

Alla fine di marzo 1534, tuttavia, l'enfia arroganza di Matthys lo fece cadere. Nel tempo di Pasqua si convinsero che Dio avesse ordinato a lui e alcuni fedeli di liberare la città dall'assedio del vescovo, Matthys e pochi altri si precipitarono fuori dalle porte verso l'esercito assediante e in risposta furono letteralmente fatti a pezzi.

La morte di Matthys lasciò Münster nelle mani del giovane Bockelson. E se Matthys castigava il popolo di Münster con le fruste, Bockelson lo avrebbe castigato con gli scorpioni. Bockelson non perse tempo. Predicava ai fedeli: «Dio vi darà un altro profeta che sarà più potente». Avrebbe questo ardente giovane superato il suo maestro? All'inizio di maggio, Bockelson attirò l'attenzione della città su di sé correndo nudo per le strade in uno stato di frenesia, cadendo poi in un'estasi silenziosa di tre giorni. Quando si alzò il terzo giorno, annunciò a tutto il popolo una nuova dispensazione che Dio gli aveva rivelato. Con Dio al suo fianco, Bockelson abolì i vecchi uffici del Consiglio e del borgomastro e installò un nuovo Consiglio di governo formato da dodici Anziani e guidato da lui stesso. Agli Anziani fu data totale autorità sulla vita e sulla morte, sulla proprietà e sullo spirito di ogni abitante di Münster. Le antiche corporazioni furono abolite e fu imposto un rigido sistema di lavoro forzato. Tutti gli artigiani non arruolati nell'esercito erano ora dipendenti pubblici, che lavoravano per la comunità senza alcun compenso monetario.

Il totalitarismo a Münster era ormai completo. La morte era ormai la punizione per quasi ogni atto indipendente. La pena capitale

fu decretata per gli alti crimini di omicidio, furto, menzogna, avarizia e litigi. Fu anche decretata la morte per ogni forma immaginabile di insubordinazione: i giovani contro i genitori, le mogli contro i mariti e, naturalmente, chiunque contro il rappresentante eletto di Dio sulla terra, ovvero il governo di Münster. Bernt Knipperdollinck fu nominato boia per far rispettare i decreti.

L'unico aspetto della vita che prima era rimasto intatto era il sesso e questa carenza era ora compensata. L'unico rapporto sessuale ora consentito dal regime di Bockelson era il matrimonio tra due anabattisti. Il sesso in qualsiasi altra forma, compreso il matrimonio con uno dei "senza Dio", era un crimine capitale. Ma presto Bockelson andò oltre questo credo piuttosto antiquato e decise di imporre la poligamia obbligatoria a Münster. Poiché molti degli espulsi avevano lasciato le loro mogli e figlie, Münster ora aveva il triplo delle donne da sposare rispetto agli uomini, quindi la poligamia era diventata tecnicamente fattibile. Bockelson convinse gli altri predicatori, piuttosto sorpresi, citando la poligamia tra i patriarchi d'Israele, imponendo come metodo di persuasione e minacciando di morte tutti i dissenzienti.

La poligamia obbligatoria era ritenuta eccessiva per molti dei münsteriti, i quali per protesta si ribellarono. La ribellione, tuttavia, fu rapidamente repressa e la maggior parte dei ribelli fu messa a morte. E così, nell'agosto 1554, la poligamia era stata istituita coercitivamente a Münster. Come ci si poteva aspettare, al giovane Bockelson il nuovo regime piaceva molto, e in poco tempo accumulò un harem di quindici mogli, tra cui Divara, la bellissima giovane vedova di Jan Matthys. Anche il resto della popolazione maschile iniziò ad aderire con entusiasmo al nuovo decreto. Molte delle donne reagirono in modo diverso, tuttavia gli Anziani approvarono una legge che ordinava il matrimonio obbligatorio per ogni donna al di sotto (e presumibilmente

anche al di sopra) di una certa età, che di solito significava diventare una terza o quarta moglie obbligatoria.

Poiché il matrimonio tra gli empi non solo era invalido ma anche illegale, le mogli degli espulsi divennero un facile bersaglio e furono costrette a “sposare” anabattisti fedeli. Il rifiuto delle donne di conformarsi alla nuova legge era ovviamente punibile con la morte e di conseguenza un certo numero di donne furono effettivamente giustiziate. Anche quelle “vecchie” mogli che si risentivano delle nuove concorrenti nelle loro famiglie furono repressi e la loro protesta divenne un crimine capitale; molte donne furono, quindi, giustiziate per aver litigato.

Tuttavia, il dispotismo bockelsoniano non poteva andare molto lontano, infatti la generale resistenza costrinse il regime a cedere e consentire il divorzio. In un dietrofront, non solo fu consentito il divorzio, ma tutti i matrimoni erano ora totalmente banditi e il divorzio facilitato. Di conseguenza, Münster divenne un regime di obbligatorio amore gratuito. Così, nel giro di pochi mesi, un rigido puritanesimo si era tramutato in un sistema di promiscuità coatta.

Bockelson si dimostrò un eccellente organizzatore di una città assediata. Il lavoro obbligatorio era rigorosamente imposto, e fu anche in grado di indurre molti dei mercenari mal pagati del vescovo a dimettersi offrendo loro una paga regolare con *denaro*, ovviamente, che era stato confiscato ai cittadini di Münster. Quando il vescovo inondò la città con opuscoli offrendo un’amnistia generale in cambio della resa, Bockelson rese la lettura di tali opuscoli un crimine punibile con la morte. Di conseguenza, gli eserciti del vescovo andarono allo sbando alla fine di agosto e l’assedio fu temporaneamente revocato.

Jan Bockelson colse l’occasione per spingere trionfalmente la sua rivoluzione comunista “egualitaria” verso un successivo punto cruciale: si fece proclamare Re e Messia degli Ultimi Giorni.

Bockelson si rese conto che proclamarsi re avrebbe potuto sembrare pacchiano e poco convincente perfino per i fedeli bockelsoniani. E così fece in modo che un certo Dusentschur, un orafò di una città vicina e autoproclamatosi profeta, facesse il lavoro per lui. All'inizio di settembre, Dusentschur annunciò a tutti una nuova rivelazione: che Jan Bockelson sarebbe stato il re del mondo intero, l'erede del re Davide, destinato a mantenere quel trono finché Dio stesso non fosse venuto a reclamare il suo regno. Non sorprende che Bockelson confermò egli stesso di aver avuto la medesima rivelazione. Dopo un momento di timidezza, Bockelson accettò la Spada della Giustizia e l'unzione come Re del Mondo da Dusentschur, e annunciò alla folla che Dio gli aveva ora dato «potere su tutte le nazioni della terra» e che chiunque osasse resistere alla volontà di Dio «sarà messo a morte senza indugio con la spada». I predicatori anabattisti di Münster spiegarono diligentemente al loro gregge confuso che Bockelson era davvero il Messia come predetto nell'Antico Testamento e, quindi, il legittimo sovrano, sia temporale che spirituale, del mondo intero.

Succede spesso con sedicenti "egualitari" che si crei una speciale via di fuga per se stessi, dalla monotona uniformità della vita. E così è stato con il re Bockelson. Era importante sottolineare in ogni modo l'importanza dell'Avvento del Messia. E così Bockelson indossava le vesti, i metalli e i gioielli più raffinati; nominò cortigiani e gentiluomini d'arme, che apparivano anche in splendidi abiti. La principale moglie di re Bockelson, Divara, fu proclamata regina del Mondo, e anche lei era vestita con grandi raffinatezze e godeva di un seguito di cortigiani e seguaci. La nuova lussuosa corte comprendeva duecento persone alloggiate in raffinati palazzi requisiti. Re Bockelson teneva udienza da un trono nella pubblica piazza rivestito di un panno d'oro, indossando una corona e portando uno scettro. Inoltre erano

vestiti con eleganza i fedeli aiutanti di Bockelson, tra cui Knipperdollinck come primo ministro e Rothmann come oratore reale.

Se il comunismo coincide con la società perfetta, *qualcuno* deve poterne godere i frutti; e chi meglio del Messia e dei suoi cortigiani? Sebbene la proprietà privata del denaro fosse stata abolita, l'oro e l'argento confiscati furono ora conati in monete ornamentali in onore del nuovo re. Tutti i cavalli furono confiscati per lo squadrone armato del re. Anche i nomi nella rivoluzionaria Münster furono trasformati; tutte le strade furono rinominate; le domeniche e le feste furono abolite; e a tutti i bambini appena nati il re personalmente dava il nome secondo uno schema speciale.

Per consentire al re ed ai suoi nobili di vivere in totale lusso, la popolazione suddita era ora derubata di tutto ciò che era al di sopra del minimo indispensabile; vestiti e biancheria da letto furono severamente razionati e tutto il "surplus" fu consegnato a re Bockelson, pena la morte.

Non sorprende che le masse illuse di Münster iniziarono a lamentarsi per essere state costrette a vivere in condizioni di estrema povertà mentre re Bockelson e i suoi cortigiani vivevano in grande lusso con i proventi dei beni confiscati. Bockelson rispondeva con un'abile propaganda per giustificare il nuovo sistema. La giustificazione era questa: per Bockelson andava bene vivere in sfarzo e lusso perché era già "morto" al mondo e alla carne. Dato che era morto al mondo, in un senso profondo il suo lusso non contava. Nello stile di ogni guru che abbia mai vissuto nel lusso tra i suoi poveri e creduloni seguaci, spiegò che per lui gli oggetti materiali non avevano valore. Forse ancora più importante, Bockelson assicurò ai suoi sudditi che lui e la sua corte erano solo l'avanguardia del nuovo ordine; presto anche *loro* avrebbero goduto dello stesso lusso millenario. Sotto il loro nuovo ordine il popolo di Münster si sarebbe presto esteso e, armato della volontà di Dio, avrebbe conquistato il mondo intero, sterminando gli

ingiusti, dopodiché Gesù sarebbe tornato ed essi avrebbero vissuto nel lusso e nella perfezione. Si realizzerebbe allora un eguale comunismo con un grande lusso per tutti.

Un maggiore dissenso significava, ovviamente, un'*escalation* del terrore, e il regno di "amore" e morte di re Bockelson intensificò la sua azione di intimidazione e di massacri. Non appena proclamò la monarchia, il profeta Dusentschur annunciò una nuova rivelazione divina: tutti coloro che dissentono o disobbediscono a re Bockelson saranno messi a morte e la loro stessa memoria estirpata per sempre. Molte delle vittime giustiziate erano donne che furono uccise per aver negato i diritti coniugali dei loro mariti, per aver insultato un predicatore o aver osato praticare la poliginia, che era considerato un privilegio esclusivamente maschile.

Il vescovo rilanciò l'assedio, ma Bockelson riuscì a utilizzare gran parte dell'oro e dell'argento espropriati per inviare apostoli e opuscoli nelle aree circostanti, tentando di unire le masse alla rivoluzione anabattista. La propaganda ebbe un effetto considerevole, portando a rivolte di massa in tutta l'Olanda e nella Germania nord-occidentale nel gennaio 1535. Mille anabattisti armati si radunarono sotto la guida di un tale che si proclamava Cristo, Figlio di Dio. E gravi rivolte anabattiste ebbero luogo nella Frisia occidentale, nella città di Minden, e persino nella grande città di Amsterdam, dove i ribelli riuscirono a conquistare il municipio. Tutte queste rivolte furono infine represses, grazie all'aiuto di alcuni che tradirono indicando i nomi dei ribelli e l'ubicazione dei loro depositi di munizioni.

A questo punto, i principi dell'Europa nord-occidentale ne avevano avuto abbastanza; e tutti gli Stati del Sacro Romano Impero accettarono di fornire truppe per schiacciare l'infernale regime a Münster. A fine di gennaio Münster fu completamente e con successo sbarrata e tagliata fuori dal mondo esterno. Immediatamente comparve la carenza di cibo e la crisi fu affrontata dal regime di Bockelson con

il suo caratteristico vigore: tutto il cibo rimanente fu confiscato e tutti i cavalli uccisi, a beneficio di sfamare il re, la sua corte reale e le sue guardie armate. In ogni momento durante l'assedio il re e la sua corte riuscirono a mangiare e bere bene mentre carestia e devastazione dilagavano nella città di Münster e le masse mangiavano letteralmente qualsiasi cosa, anche cibo non digeribile, su cui potevano mettere le mani.

Re Bockelson mantenne il suo governo diffondendo propaganda e continue promesse alle masse affamate. Dio li avrebbe sicuramente salvati entro Pasqua, altrimenti Bockelson si sarebbe fatto bruciare nella pubblica piazza. Quando la Pasqua passò e non era apparsa alcuna salvezza, Bockelson spiegò astutamente che ciò che intendeva era solo la salvezza "spirituale" e questa era effettivamente avvenuta. Promise poi che Dio avrebbe cambiato i ciottoli in pane e ovviamente anche questo non avvenne. Alla fine, Bockelson, da tempo affascinato dal teatro, ordinò ai suoi sudditi affamati di dedicarsi a tre giorni di danza e attività sportiva. Si tennero spettacoli teatrali e anche una Messa Nera.

La gente povera e affamata di Münster era ormai completamente persa. Il vescovo continuava a lanciare volantini nella città promettendo un'amnistia generale se solo avessero deposto re Bockelson e la sua corte e li avessero consegnati alle forze principesche. Per difendersi da questa minaccia, Bockelson intensificò ulteriormente il suo regno del terrore. All'inizio di maggio, Bockelson divise la città in 12 sezioni e collocò un "duca" su ciascuna sezione con una forza armata di 24 uomini. I duchi erano stranieri come lui e, in quanto immigrati olandesi, avrebbero avuto maggiori probabilità di essere fedeli a re Bockelson. Ad ogni duca era severamente vietato lasciare la propria sezione e loro, a loro volta, proibivano qualsiasi riunione anche di poche persone. A nessuno era consentito di lasciare la città e chiunque fosse stato sorpreso a tentare o complottare per

andarsene, aiutare qualcun altro a partire o criticare il re, sarebbe stato immediatamente decapitato dallo stesso re Bockelson. Da metà giugno tali atti si verificarono quotidianamente, con i corpi delle vittime squartati in sezioni e inchiodati come monito alle masse di Münster.

Bockelson avrebbe senza dubbio lasciato morire di fame l'intera popolazione della città piuttosto che arrendersi; ma due fuggitivi tradirono aprendo le porte della città e la notte del 24 giugno 1535 l'incubo della Nuova Gerusalemme del comunismo e dell'"amore" giunse a una sanguinosa fine. Le ultime diverse centinaia di combattenti anabattisti si arresero sotto amnistia e furono prontamente massacrati e la regina Divara fu decapitata. Quanto a re Bockelson, fu portato in giro con una catena e, nel mese di gennaio, lui e Knipperdollinck furono pubblicamente torturati a morte e i loro corpi sospesi in gabbie dal campanile di una chiesa.

Il vecchio ordine di Münster fu prontamente restaurato e la città tornò ad essere cattolica. Nel cielo le stelle tornarono a brillare, e gli eventi del 1534-1535 portarono comprensibilmente a una costante sfiducia nei confronti del misticismo e del fervore dei movimenti religiosi in tutta l'Europa protestante.

È istruttivo comprendere l'atteggiamento di tutti gli storici marxisti nei confronti di Münster e degli altri movimenti millenaristi dell'inizio del XVI secolo. I marxisti hanno sempre comprensibilmente lodato questi movimenti e regimi, (a) per essere comunisti e (b) per essere movimenti rivoluzionari dal basso. I marxisti hanno invariabilmente salutato questi movimenti come loro precursori.

Le idee sono notoriamente difficili da eliminare e il comunismo anabattista era una di queste idee. Uno dei collaboratori di Müntzer, Henry Niclaes, che era nato a Münster, sopravvisse per fondare il Familismo, un credo panteistico che affermava che l'uomo è Dio e chiedeva l'istituzione del Regno di Dio sulla Terra come l'unico luogo in cui sarebbe esistito. Una caratteristica di quel regno sarebbe un

sistema in cui tutte le proprietà sarebbero tenute in comune e tutti gli uomini avrebbero raggiunto la perfezione di Cristo. Le idee familiste furono portate in Inghilterra da un falegname olandese, Christopher Vittels, un discepolo di Niclaes, e il familismo si diffuse in Inghilterra durante la fine del XVI secolo. Un centro del familismo nell'Inghilterra dell'inizio del XVII secolo fu Grindleton, nello Yorkshire, guidato, nel decennio successivo al 1615, dal curato, il reverendo Roger Brearly. Parte dell'attrazione del familismo era il suo antinomismo — l'idea che le persone veramente devote, come loro stesse, non avrebbero mai potuto, per definizione, commettere un peccato — e gli antinomisti di solito ostentavano ciò che la maggior parte delle persone considerava peccato per dimostrare a tutti i loro devoti il loro stato di senza peccato.

Durante la Guerra civile inglese degli anni '40 e '50 del XVII secolo molti gruppi religiosi radicali emersero in superficie, tra cui Gerrard Winstanley a capo dei *digger*, panteisti e comunisti, già menzionati sopra. Poi c'erano i fanatici *ranter* caratterizzati da un estremo antinomismo combinato con panteismo e comunismo, incluso il comunismo delle donne, e che esortavano tutti a peccare per dimostrare la propria purezza.

La ricomparsa del comunismo nella Rivoluzione francese

In tempi di difficoltà, di guerre e sconvolgimenti sociali, sono sempre apparse e fiorite sette messianiche. Dopo che la Guerra civile inglese si placò, il credo millenarista e comunista svanì, solo per riapparire e con vigore al tempo della Rivoluzione francese. La differenza era che ora, per la prima volta, apparivano movimenti comunisti laici piuttosto che religiosi. Ma i nuovi profeti comunisti secolari dovettero affrontare un grave problema: cosa porre a fondamento della loro idea di cambiamento sociale? I millenaristi

religiosi avevano sempre giustificato le loro ragioni con il richiamo a Dio e il suo provvidenziale Messia o proponendo una avanguardia di profeti e un destino di tribolazioni apocalittiche. Ma quale poteva essere il fondamento per implementare un millennio secolare e come i profeti secolari avrebbero suscitato la necessaria fiducia nel loro predestinato trionfo?

I primi due comunisti secolari emersero in Francia verso la metà del Settecento. Uno era l'aristocratico Gabriel Bonnot de Mably, fratello maggiore del filosofo liberale e promulgatore del *laissez-faire*, Etienne Bonnot de Condillac. L'interesse di Mably era quello di dimostrare che tutti gli uomini sono "perfettamente" uguali e uniformi, in ogni luogo esattamente identici. Come nel caso di molti altri comunisti dopo di lui, Mably si trovò costretto ad affrontare uno dei più grandi problemi del comunismo: se tutte le proprietà sono di proprietà comune e vige la perfetta uguaglianza tra gli uomini, allora può esserci poco o nessun incentivo a lavorare poiché non l'individuo ma la riserva in comune trarrà vantaggio dal lavoro di ognuno. Mably in particolare dovette affrontare questo problema perché sosteneva che lo stato naturale e originario dell'uomo fosse il comunismo, e che la proprietà privata sorse per rovinare tutto a causa dall'indolenza di alcuni che desideravano vivere a spese di altri. Come sottolinea Alexander Gray, «l'indolenza che ha rovinato il comunismo primitivo probabilmente rovinerebbe ancora una volta il comunismo, se ristabilito».

Le due soluzioni proposte da Mably a questo problema cruciale erano scarsamente adeguate. La prima consisteva in una esortazione a stringere la cinghia, a desiderare di meno e accontentarsi di una austerità spartana. L'altra consisteva nell'elaborare quelli che Che Guevara e Mao Tse-tung avrebbero poi chiamato "incentivi morali": sostituire alle volgari ricompense monetarie il riconoscimento dei propri meriti da parte dei fratelli — sotto forma di onorificenze,

medaglie, ecc. Nella sua devastante e perspicace critica, Alexander Gray scrive: «l'idea che il mondo possa trovare la sua forza trainante in una lista dei compleanni (donando al re, se necessario, 365 compleanni all'anno) ricorre con patetica frequenza nelle forme più utopiche della letteratura socialista [...] Ma ovviamente, se qualcuno fosse abbastanza saggio o depravato da preferire l'indolenza alle medaglie (e ce ne sarebbero molti) dovrebbe essere autorizzato a continuare a condurre una vita oziosa, vivendo sulle spalle dei loro vicini; forse alcuni che avevano finalmente ricevuto una medaglia potrebbero scoppiare in un tripudio di *faineantise* (pigrizia) per poter assaporare senza distrazioni il piacere che accompagna la onorificenza?».

Gray continua sottolineando che più “onorificenze” vengono elargite come incentivi e meno effetti esse eserciteranno. Inoltre, Mably «non dice come o da chi devono essere conferite le sue medaglie». Gray prosegue: «si presume, e si presume sempre, che ci sarà un indiscusso credo universale secondo il quale la fontana dell'onore spruzzi le sue acque rinfrescanti su tutti i più meritevoli e su nessuno altro. Questa fede ingenuamente innocente non esiste nel mondo che conosciamo, né è probabile che esista in nessun paradiso terrestre che molti possano immaginare».

Gray conclude che in una società comunista nel mondo reale molte persone che *non* ricevono onorificenze possono e probabilmente saranno scontente e risentite per la presunta ingiustizia: «un generale o un funzionario pubblico, che aspetta indebitamente in coda [“per il Bath”, aggiunge Gray, *n.d.r.*], può vedere il proprio zelo affievolirsi e il proprio ardore giovanile sostituito dall'asprezza della speranza futura»³¹.

Così, nelle due soluzioni preferite di Gabriel de Mably, questi riponeva la sua speranza in una miracolosa trasformazione della natura

³¹) GRAY, *The Socialist Tradition*, p. 90-91.

umana, proprio come i marxisti avrebbero poi cercato l'avvento del Nuovo Uomo Socialista, disposti a rinunciare ai propri desideri e incentivi, nonché alle onorificenze, pur di soddisfare le esigenze del collettivo. Ma nonostante tutta la sua devozione al comunismo, Mably era in fondo un realista e quindi non nutriva alcuna speranza per un futuro trionfo comunista. L'uomo, riteneva, è troppo immerso nel peccato dell'egoismo e della proprietà privata perché si possa ottenere una vittoria. Chiaramente, Mably aveva a malapena cominciato a risolvere il problema [della giustificazione, *n.d.r.*] secolarista del cambiamento sociale per come ispirare la nascita e la fioritura di un movimento comunista rivoluzionario.

Se il pessimismo di Mably non era adatto a ispirare un movimento, lo stesso non valeva per l'altro influente comunista laico della Francia della metà del XVIII secolo, lo sconosciuto scrittore Morelly. Sebbene personalmente poco conosciuto, il suo *La Code de la Nature*, pubblicato nel 1755, fu molto influente, arrivando fino a cinque edizioni sino al 1773. Morelly non aveva dubbi sulla praticabilità del comunismo; per lui non c'era problema di pigrizia (o di incentivo negativo), e quindi non c'era bisogno della creazione di un Nuovo Uomo Socialista. Per Morelly l'uomo è ovunque buono, altruista e dedito al lavoro; solo le *istituzioni* sono degradanti e corrotte, in particolare l'istituzione della proprietà privata. Abolitele, e la naturale bontà dell'uomo trionferà facilmente. Domanda: da dove vengono queste istituzioni umane corrotte, se non dall'uomo?

Per Morelly, come per Marx e Lenin dopo di lui, anche l'amministrazione dell'utopia comunista sarebbe per assurdo molto facile. Assegnare ad ogni persona il suo compito nella vita e decidere quali beni e servizi materiali soddisferebbero i bisogni, sarebbe apparentemente un problema banale per un Ministero del Lavoro o del Consumo. Per Morelly tutto questo è solo una questione di banale enumerazione, elencando cose e persone.

Eppure, in qualche modo, le cose non saranno *così* facili nell'utopia di Morelly. Mentre Mably il pessimista era apparentemente disposto a lasciare la società alle azioni volontarie degli individui, l'ottimista Morelly era gioiosamente pronto a impiegare metodi brutalmente coercitivi per tenere in riga tutti i suoi cittadini "naturalmente buoni". Morelly elaborò un intricato progetto per la sua proposta di governo e di società ideale, presumibilmente basato sugli evidenti dettami della legge naturale, la maggior parte dei quali avrebbero dovuto essere immutabili ed eterni.

In particolare, non doveva esserci proprietà privata, se non per le necessità quotidiane; ogni persona doveva essere mantenuta e impiegata dal collettivo. Ogni uomo era costretto, secondo i suoi talenti, a lavorare per contribuire alla riserva in comune e poi da queste riserve gli sarebbero stati assegnati beni secondo i suoi bisogni. I matrimoni dovevano essere obbligatori e i bambini dovevano essere allevati in comunità e in modo assolutamente identico per quanto riguarda cibo, vestiti ed educazione. Le dottrine filosofiche e religiose dovevano essere assolutamente prescritte; non dovevano essere tollerate differenze; i bambini non dovevano essere corrotti da «favole, storie o finzioni ridicole». Ogni commercio o baratto doveva essere proibito dalla «legge inviolabile». Tutti gli edifici dovevano essere uguali e raggruppati in blocchi uguali; tutti gli indumenti dovevano essere realizzati con lo stesso tessuto (proposta profetica della Cina di Mao). Le occupazioni dovevano essere limitate e rigorosamente assegnate dallo Stato.

Infine, le leggi imposte dovevano essere ritenute sacre e inviolabili e chiunque avesse tentato di cambiarle sarebbe stato isolato e incarcerato a vita.

Dovrebbe essere chiaro che queste utopie sono versioni corrotte e secolarizzate delle visioni dei millenaristi cristiani. Non solo non esiste un'organizzazione stabilita per giustificare il cambiamento

sociale per raggiungere questo stato finale, ma manca loro la scintilla del governo messianico o della glorificazione di Dio per mascherare il fatto che queste utopie sono stati statici in cui, come dice Gray, «non succede mai niente; nessuno è mai in disaccordo con nessuno; il governo, qualunque sia la sua forma, è sempre così sapientemente guidato che può esserci spazio per la gratitudine ma mai per la critica. Non succede niente, niente può succedere in nessuno di loro». Gray conclude che, secondo gli scrittori utopisti, anche se «siamo certi che non c'è mai stata una popolazione così felice», «in effetti non è mai stata descritta alcuna utopia in cui un uomo sano di mente acconsentirebbe di vivere a queste condizioni, se avesse la possibilità di evadere»³².

Non bisogna pensare, però, che il millenarismo comunista cristiano fosse scomparso. Al contrario, il messianismo cristiano eretico fu ripreso anche nei tempi burrascosi della metà e della fine del XVIII secolo. Così, il pietista svevo Johann Christoph Otinger, a metà del XVIII secolo, profetizzò un imminente regno teocratico dei santi, che vivevano in comune, senza rango o proprietà, come membri di una millenaria comunità cristiana. Particolarmente influente tra i successivi pietisti tedeschi fu il mistico e teosofa francese Louis Claude de Saint-Martin che, nel suo influente *Des Erreurs et la Vérité* (1773), descrisse una «chiesa interiore degli eletti» ritenuta esistente dall'alba della storia, che presto avrebbe preso il potere nell'era a venire. Questo tema “martinista” fu sviluppato dal movimento rosacrociano, concentrato in Baviera. Originariamente mistici alchimisti durante il XVII e XVIII secolo, i Rosacroce bavaresi iniziarono a sottolineare l'avvento al potere mondiale da parte della chiesa degli eletti durante l'alba del millennio. Il più influente autore rosacrociano bavarese, Carl von Eckartshausen, espose questo tema in due opere molto lette, *Information on Magic* (1788-1792) e *On*

³²) GRAY, *The Socialist Tradition*, p. 62-63.

Perfectibility (1797). In quest'ultimo lavoro, sviluppò l'idea che la chiesa interiore degli eletti fosse esistita indietro nel tempo fino ad Abramo e poi procedette verso un governo mondiale governato da questi custodi della luce divina. La terza e ultima era della storia, l'età dello Spirito Santo, era ormai vicina. Gli eletti illuminati destinati a governare il nuovo ordine mondiale comunitario erano, ovviamente, l'Ordine Rosacroce, poiché la principale prova dell'imminente alba della terza epoca era la rapida diffusione del martinismo e dello stesso rosacrocianesimo.

E questi movimenti si stavano effettivamente diffondendo durante gli anni Ottanta e Novanta del Settecento. Il re prussiano Federico Guglielmo II e gran parte della sua corte furono convertiti al rosacrocianesimo alla fine degli anni Ottanta del Settecento, così come lo zar di Russia Paolo I un decennio dopo, sulla base della sua lettura di Saint-Martin ed Eckartshausen, entrambi considerati da Paolo come trasmettitori della rivelazione divina. Saint-Martin è stato anche influente attraverso la sua guida della massoneria di rito scozzese a Lione ed è stata la figura principale in quella che potrebbe essere definita l'ala apocalittico-cristiana del movimento massonico³³.

Il principale movimento comunista durante la Rivoluzione francese, tuttavia, fu un movimento secolare. Le idee di Mably e Morelly non potevano sperare di concretizzarsi nella realtà in assenza di un *movimento* ideologico concreto e il compito di applicare queste idee in forma di movimento fu assunto da un giovane giornalista e commissario per gli atti fondiari in Piccardia, François-Noël ("Caius Gracco") Babeuf, che arrivò a Parigi all'età di 26 anni nel 1790 e assorbì l'inebriante atmosfera rivoluzionaria di quella città. Nel 1793 Babeuf divenne un fedele seguace dell'egualitarismo e del comunismo; due anni dopo, fondò la Congiura degli Eguali, una

³³) Cfr. l'eloquente articolo di Paul GOTTFRIED, *Utopianism of the Right: Maistre and Schlegel*, in «Modern Age», 24 (Spring 1980), p. 150-160.

conspirazione segreta dedita al raggiungimento del comunismo. La Congiura aveva anche il suo giornale, *Le tribune du peuple*. Il *Tribuno*, in una prefigurazione dell'*Iskra* di Lenin un secolo dopo, fu usato per stabilire una linea coerente per i suoi quadri così come per i suoi seguaci pubblici. Il *Tribuno* di Babeuf «fu il primo giornale della storia ad essere il braccio legale di una conspirazione rivoluzionaria extralegale»³⁴.

L'ideale ultimo di Babeuf e della sua conspirazione era l'uguaglianza assoluta. La natura, sostenevano, richiede una perfetta uguaglianza; ogni disuguaglianza è ingiustizia; pertanto deve essere stabilita la comunione dei beni. Come la Congiura proclamava enfaticamente nel suo *Manifesto degli Uguali* — scritto da uno dei principali aiutanti di Babeuf, Sylvain Maréchal — «chiediamo la vera uguaglianza, o la morte; questo è ciò che dobbiamo avere». «Per il suo bene», continuava il *Manifesto*, «siamo pronti a tutto; siamo disposti a spazzare via tutto. Che tutte le arti svaniscano, se necessario, finché per noi resti l'autentica uguaglianza».

Nella società ideale comunista ricercata dalla Congiura, la proprietà privata sarebbe stata abolita e tutte le proprietà sarebbero state messe in comune e conservate in riserve comuni. Da queste riserve, le merci sarebbero state distribuite “equamente” dai superiori — stranamente, ci sarebbe apparentemente un gruppo scelto di “superiori” in questo mondo di “uguali”! Doveva esserci un lavoro obbligatorio universale, «servendo la patria [...] con un lavoro utile». Gli insegnanti o gli scienziati «devono presentare certificazione di fedeltà» ai superiori. Il *Manifesto* riconosceva che ci sarebbe stata un'enorme espansione di funzionari di governo e burocrati nel mondo comunista, inevitabile dove «la patria prende il controllo di un individuo dalla sua nascita fino alla sua morte». Erano previste severe

³⁴) James H. BILLINGTON, *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith*, Basic books, New York 1980, p. 73.

punizioni consistenti in lavori forzati contro «persone di entrambi i sessi che danno alla società un cattivo esempio per assenza di senso civico, per pigrizia, uno stile di vita lussuoso, licenziosità». Queste punizioni, descritte come nota uno storico, «amorevolmente e in grande dettaglio»³⁵ consistevano nella deportazione nelle isole carcerarie. La libertà di parola e di stampa erano trattate come ci si potrebbe aspettare. Alla stampa non sarebbe permesso «mettere in pericolo la giustizia dell'uguaglianza» o sottoporre la Repubblica «a discussioni interminabili e fatali». Inoltre, «a nessuno sarà permesso di esprimere opinioni che siano in diretta contraddizione con i sacri principi di uguaglianza e sovranità del popolo». In effetti, un'opera sarebbe autorizzata ad essere stampata solo «se i custodi della volontà della Nazione ritenessero che la sua pubblicazione possa giovare alla Repubblica».

Tutti i pasti sarebbero stati consumati in pubblico in ogni *commune* e, naturalmente, sarebbe stata imposta la frequenza obbligatoria a tutti i membri della comunità. Ciascuno, inoltre, poteva ottenere la «sua razione quotidiana» solo nel quartiere in cui viveva; l'unica eccezione sarebbe «quando si viaggiava con il permesso dell'amministrazione». Ogni intrattenimento privato sarebbe «severamente proibito», perché «l'entusiasmo, svincolato dalla supervisione di un giudice severo, genera abominevoli vizi contrari alla comunità». E, quanto alla religione, «ogni cosiddetta rivelazione dovrebbe essere bandita dalla legge».

Importante notare come l'influenza di Babeuf sul marxismo-leninismo da venire non fu limitata al solo obiettivo comunista ma comprese anche la teoria e la pratica strategica nell'organizzazione concreta dell'attività rivoluzionaria. Gli ineguali proclamavano i

³⁵) Per questa frase e per le altre citazioni tradotte dal *Manifesto*, confronta SHAFAREVICH, *The Socialist Phenomenon*, p. 121-124. Si veda anche GRAY, *The Socialist Tradition*, p. 107.

babouvisti, devono essere spogliati, i poveri devono insorgere e saccheggiare i ricchi. Soprattutto, la Rivoluzione francese deve essere “completata” e rifatta; ci deve essere uno sconvolgimento totale (*bouleversement total*), una distruzione totale delle istituzioni esistenti affinché un mondo nuovo e perfetto possa essere costruito dalle macerie. Come proclamava in conclusione del suo *Manifesto plebeo*, «possa tutto tornare nel caos e dal caos possa emergere un mondo nuovo e rigenerato»³⁶. In effetti, il *Manifesto plebeo*, pubblicato leggermente prima del *Manifesto degli eguali* nel novembre 1795, fu il primo di una serie di manifesti rivoluzionari che avrebbero raggiunto il culmine nel *Manifesto comunista* di Marx mezzo secolo dopo.

I due Manifesti, il *Plebeo* e gli *Eguali*, rivelarono un’importante differenza tra Babeuf e Maréchal che avrebbe potuto causare una divisione se gli Eguali non fossero stati schiacciati subito dopo dalla repressione della polizia. Ciò perché, nel suo *Manifesto plebeo*, Babeuf aveva iniziato a muoversi verso il messianismo cristiano, non solo rendendo omaggio a Mosè e Giosuè, ma anche in particolare a Gesù Cristo come suo “co-atleta”. In carcere, inoltre, Babeuf aveva scritto *Una nuova storia della vita di Gesù Cristo*. La maggior parte degli Eguali, tuttavia, erano atei militanti, guidati da Maréchal, a cui piaceva riferire a se stesso il grandioso acronimo HSD, *l’homme sans Dieu* [l’Uomo senza Dio].

Oltre all’idea di una rivoluzione cospirativa, Babeuf, affascinato dalle questioni militari, iniziò a sviluppare l’idea della guerriglia popolare: la rivoluzione formata in “falangi” di persone la cui occupazione permanente avrebbe fatto la rivoluzione — che Lenin avrebbe in seguito chiamato “rivoluzionari di professione”. Aveva

³⁶) BILLINGTON, *Fire in the Minds*, p. 75. Confronta anche GRAY, *The Socialist Tradition*, p. 105 n. Gray commenta: «ciò che si desidera è all’annientamento di tutto, sperando che dalla polvere della distruzione una nuova città possa emergere. E incoraggiato da tale speranza, Babeuf avrebbe allegramente atteso la nuvola di polvere». *Ibidem*, p. 105.

anche giocato con l'idea di falangi militari che si assicurassero una base geografica e da lì si muovessero verso l'esterno.

Una cerchia ristretta e cospirativa, una falange di rivoluzionari professionisti: inevitabilmente questo significava che la prospettiva strategica di Babeuf per la sua rivoluzione incarnava alcuni affascinanti paradossi. Ciò perché in nome di un obiettivo di armonia e perfetta uguaglianza, i rivoluzionari dovevano essere guidati da una gerarchia che richiedeva l'obbedienza totale; i quadri interni opererebbero la propria volontà sulla massa. Un leader assoluto, a capo di un gruppo onnipotente, al momento opportuno, darebbe il segnale per inaugurare una società di perfetta uguaglianza. La rivoluzione sarebbe stata fatta per porre fine a tutte le ulteriori rivoluzioni; sarebbe necessaria una gerarchia onnipotente, presumibilmente per porre fine alla gerarchia per sempre.

Ma ovviamente, non c'era un vero paradosso qui perché Babeuf e i suoi quadri non nutrivano alcuna reale intenzione di eliminare la gerarchia. I peana dell'"uguaglianza" erano un debole camuffamento del loro vero obiettivo: una dittatura permanentemente radicata e assoluta.

Dopo aver subito la repressione della polizia alla fine di febbraio 1796, la Congiura degli Eguali divenne ulteriormente clandestina e, un mese dopo, si costituì come Direttorio Segreto di Salute Pubblica. I sette direttori segreti, che si incontravano ogni sera, prendevano decisioni collettive e anonime e poi ogni membro di questo comitato centrale irradiava l'attività verso dodici "istruttori", ognuno dei quali mobilitò un gruppo insurrezionale più ampio in uno dei dodici distretti di Parigi. In questo modo, la Congiura riuscì a mobilitare 17.000 parigini, ma il gruppo fu tradito dall'ansia della direzione segreta di reclutare personale all'interno dell'esercito. Un informatore portò all'arresto di Babeuf il 10 maggio cui seguì la distruzione della Congiura degli Eguali. Babeuf fu giustiziato l'anno successivo.

La repressione della polizia, però, lascia quasi sempre sacche di dissidenti pronti a risollevarsi e il nuovo portatore della torcia del comunismo rivoluzionario divenne un babouvista che fu arrestato con il leader ma che riuscì a evitare l'esecuzione. Filippo Giuseppe Maria Lodovico Buonarroti era il figlio maggiore di una famiglia aristocratica fiorentina ma impoverita e discendente diretto del grande Michelangelo. Studiando giurisprudenza all'università di Pisa all'inizio degli anni Ottanta del Settecento, Buonarroti fu convertito dai discepoli di Morelly alla facoltà di Pisa. Come giornalista ed editore radicale, Buonarroti partecipò poi alle battaglie per la Rivoluzione francese contro le truppe italiane. Nella primavera del 1794 fu incaricato dell'occupazione francese nella città italiana di Oneglia, dove annunciò al popolo che tutti gli uomini devono essere uguali e che qualsiasi distinzione tra gli uomini è una violazione del diritto naturale. Tornato a Parigi, Buonarroti si difese con successo in un processo contro il suo uso del terrore a Oneglia, e infine si tuffò nella Congiura degli Eguali di Babeuf. La sua amicizia con Napoleone gli permise di sfuggire all'esecuzione e, alla fine, di essere spedito da un campo di prigionia all'esilio a Ginevra.

Per il resto della sua vita, Buonarroti divenne quello che il suo biografo moderno chiama «il primo rivoluzionario professionista», cercando di creare rivoluzioni e organizzazioni cospirative in tutta Europa. Prima dell'esecuzione di Babeuf e altri, Buonarroti aveva promesso ai suoi compagni di scrivere la loro storia completa, e mantenne tale impegno quando, all'età di 67 anni, pubblicò in Belgio *Histoire de la Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf* (1828). Babeuf e i suoi compagni erano stati a lungo dimenticati e questa massiccia opera ora raccontava la prima e più approfondita narrazione della saga babouvista. Il libro si rivelò un'ispirazione per i gruppi rivoluzionari e comunisti e le vendite andarono molto bene; della traduzione inglese del 1836 furono vendute 50.000 copie in un breve

lasso di tempo. Per l'ultimo decennio della sua vita, l'oscuro Buonarroti fu celebrato da tutta l'estrema Sinistra europea.

Rimuginando sui precedenti fallimenti rivoluzionari, Buonarroti consigliò la necessità di un ferreo governo d'élite subito dopo l'ascesa al potere delle forze rivoluzionarie. In breve, il potere della rivoluzione deve essere immediatamente ceduto a una «volontà forte, costante, illuminata e inamovibile», che «dirigerà tutta la forza della nazione contro i nemici interni ed esterni» e preparerà molto gradualmente il popolo alla sovranità. Il punto, per Buonarroti, era che «il popolo è incapace né di rigenerarsi da sé né di designare le persone che dovrebbero dirigere la rigenerazione».

Lo crescita del comunismo negli anni Trenta e Quaranta del XIX secolo

Gli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento videro il fiorire di gruppi comunisti e socialisti messianici e chiliastici in tutta Europa: in particolare in Francia, Belgio, Germania e Inghilterra. Owenismo, cabetismo [icarianesimo, *n.d.r.*], fourierismo, sansimonismo e molti altri germogliarono e interagirono, ma non è utile in questa sede esaminare in dettaglio tutte le loro sfumature. Fu il gallese Robert Owen tuttavia il primo a usare la parola "socialista" per iscritto nel 1827, e anche a giocare con il termine "comunionista", ma "comunista" alla fine prese piede come l'etichetta più popolare per il nuovo sistema. Fu usato per la prima volta per iscritto nel romanzo utopico di Étienne Cabet, *Voyage in Icaria* (1839)³⁷, e da lì la parola

³⁷) Cabet era stato un illustre avvocato francese e procuratore generale della Corsica, ma fu estromesso per atteggiamenti radicali nei confronti del governo francese. Dopo aver fondato un diario, Cabet fuggì in esilio a Londra negli anni Trenta dell'Ottocento e inizialmente divenne un seguace di Owen. Nonostante la nazionalità di Cabet, il libro fu originariamente scritto e pubblicato in inglese e l'anno successivo fu pubblicata la traduzione in

si diffuse a macchia d'olio in tutta Europa, anche grazie al recente sviluppo del battello a vapore che svolgeva un servizio postale e dalla prima telegrafia. Quando Marx ed Engels, nella famosa frase di apertura del loro *Manifesto Comunista* del 1848, scrissero che «uno spettro si aggira l'Europa, lo spettro del comunismo», questa era un po' una retorica iperbolica, ma non molto lontana dalla verità. Come scrive Billington, la parola talismanica “comunismo” «si diffuse in tutto il continente con una velocità del tutto senza precedenti nella storia di tali epidemie verbali»³⁸.

In mezzo a questo trambusto di individui e gruppi, ne spiccano alcuni interessanti. Il primo gruppo di esiliati rivoluzionari tedeschi fu la Lega dei Fuorilegge, fondata a Parigi da Theodore Schuster, sotto l'ispirazione degli scritti di Buonarroti. L'opuscolo di Schuster, *Confession of Faith of an Outlaw* (1834) fu forse la prima proiezione dell'imminente rivoluzione come la creazione dei fuorilegge e degli emarginati della società, quelli posti al di fuori del circuito della produzione, che Marx avrebbe comprensibilmente liquidato bruscamente come il “*lumpenproletariat*” [sottoproletariato *n.d.r.*]. I *lumpen* furono successivamente enfatizzati negli anni Quaranta dell'Ottocento dall'anarco-comunista russo, Mikhail Bakunin, prefigurando vari ceppi della Nuova Sinistra durante la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del XX secolo.

I “Fuorilegge” furono la prima organizzazione internazionale di rivoluzionari comunisti, composta da circa 100 membri a Parigi e quasi 80 a Francoforte sul Meno. La Lega dei Fuorilegge, tuttavia, si disintegrò intorno al 1838; molti membri, incluso lo stesso Schuster, entrarono nell'agitazione nazionalista. Ma alla Lega successe rapidamente un gruppo più numeroso di esiliati tedeschi, la Lega dei

francese. Cabet era un comunista pacifico piuttosto che un rivoluzionario. Provò, dal 1848 fino alla sua morte otto anni dopo, a stabilire, con fallimentari esperienze, delle comuni utopiche negli Stati Uniti.

³⁸) BILLINGTON, *Fire in the Minds*, p. 243.

Giusti, anch'essa con sede a Parigi. I gruppi comunisti tedeschi hanno sempre avuto la tendenza ad essere più cristiani delle altre nazionalità. Così, Karl Schapper, leader della sezione centrale di Parigi della Lega dei Giusti, si rivolse ai suoi seguaci chiamandoli «Fratelli in Cristo» e salutando la prossima rivoluzione sociale come «il grande giorno della resurrezione del popolo». Ad intensificare il tono religioso della Lega dei Giusti fu l'eminente comunista tedesco, il sarto Wilhelm Weitling. Nel manifesto che scrisse per la Lega dei Giusti, *Humanity as it is and as it ought to be* (1838), che sebbene segreto fu ampiamente diffuso e discusso, Weitling si autoproclamò un “Lutero sociale” e denunciò il denaro come la fonte di ogni corruzione e sfruttamento. Tutta la proprietà privata e tutto il denaro doveva essere abolito e il valore di tutti i prodotti doveva essere calcolato in “ore di lavoro” — la teoria del valore del lavoro presa fin troppo sul serio. Per il lavoro nei servizi pubblici e nell'industria pesante, Weitling propose di mobilitare un “esercito industriale” centralizzato, alimentato dalla coscrizione di ogni uomo e donna di età compresa tra i 15 ei 18 anni.

Espulsa dalla Francia dopo i disordini rivoluzionari nel 1839, la Lega dei Giusti si trasferì a Londra, dove nel 1840 fondò anche un gruppo di fronte più ampio, la Società per l'Istruzione dei Lavoratori Tedeschi. I tre massimi dirigenti della Società, Karl Schapper, Bruno Bauer e Joseph Moll riuscirono nel 1847 a portare il totale a oltre mille membri, inclusi 250 membri in altri paesi in Europa e America Latina.

Un contrasto affascinante è presentato da due giovani comunisti, entrambi leader del movimento negli anni Quaranta dell'Ottocento, ed entrambi sono stati quasi totalmente dimenticati dalle generazioni successive, anche dalla maggior parte degli storici. Ciascuno rappresentava un lato diverso della prospettiva comunista, due diversi filoni del movimento.

Uno era il visionario cristiano inglese John Goodwyn Barmby. All'età di 20 anni, Barmby, allora owerita, arrivò a Parigi nel 1840

con la proposta di creare in tutto il mondo un'Associazione Internazionale dei Socialisti. Fu effettivamente formato un comitato provvisorio, guidato dall'owenita francese Jules Gay, ma dal piano non venne fuori nulla. Il piano, tuttavia, prefigura la Prima Internazionale. Ancor più importante, Barmby, a Parigi, scoprì la parola “comunista” e la adottò e la diffuse con enorme fervore. Per Barmby, “comunista” e “comunitario” erano termini intercambiabili e aiutò a organizzare in tutta la Francia ciò egli chiamò, riferendosi agli oweniti inglesi, «banchetti sociali della scuola comunista o comunitaria». Tornato in Inghilterra, il fervore di Barmby non si affievolì. Fondò una Società di Propaganda Comunista, che presto sarebbe stata chiamata Società Comunitaria Universale, e fondò un giornale, *The Promethean or Communitarian Apostle*, presto ribattezzato *The Communist Chronicle*. Per Barmby, il comunismo era sia la “scienza della società” che l’ultima religione dell’umanità. Il suo *Credo*, proposto nel primo numero di *The Promethean*, affermava che «il divino è il comunismo, il demoniaco è l’individualismo». Dopo quell’inizio vigoroso, Barmby scrisse inni e preghiere comuniste e chiese la costruzione di un Communitarium, il tutto diretto da una Comunarchia suprema guidata da un eletto Comunarca e un’eletta Comunarca. Barmby diffusamente proclamava “la religione del comunismo” e si assicurò che tutto iniziasse per bene nominandosi “Pontifarca della Chiesa Comunista”.

Il sottotitolo di *The Communist Chronicle* ne rivelava il messianismo neocristiano: «l’Apostolo della Chiesa comunista e della vita comunitiva: comunione con Dio, comunione dei santi, comunione di suffragi, comunione di opere e comunione di beni». La lotta per il comunismo, dichiarò Barmby, è apocalittica, destinata a concludersi con la mistica riunione di Satana in Dio: «nella santa Chiesa comunista, il diavolo si convertirà a Dio. [...] E in questa conversione di Satana Dio chiama i popoli. [...] in quella comunione di suffragi, di

opere e di beni spirituali e materiali [...] per questi ultimi giorni»³⁹. L'arrivo a Londra di Wilhelm Weitling nel 1844 portò lui e Barmby a collaborare alla promozione del comunismo cristiano, ma alla fine del 1847 fallirono nei loro obiettivi e il movimento comunista si spostò decisamente verso l'ateismo.

La svolta cruciale avvenne nel giugno 1847, quando i due gruppi comunisti più atei — la Lega dei Giusti a Londra e il piccolo (15 uomini) Comitato per la Corrispondenza Comunista di Bruxelles guidato da Karl Marx — si unirono per formare la Lega dei Comunisti. Al suo secondo congresso nel dicembre 1847 le lotte ideologiche all'interno della Lega furono risolte quando a Marx fu chiesto di scrivere la dichiarazione per il nuovo partito, che sarebbe diventato il famoso *Manifesto comunista*.

Cabet e Weitling gettarono la spugna e nel 1848 partirono permanentemente per gli Stati Uniti per provare a stabilirvi il comunismo. Entrambi i tentativi fallirono vergognosamente nella società americana in forte espansione ed estremamente individualista. Gli icariani di Cabet si stabilirono in Texas e poi a Nauvoo, nell'Illinois, poi si divisero e si divisero di nuovo, finché Cabet, espulso dai suoi ex seguaci a Nauvoo, partì per St. Louis e ivi morì, respinto da quasi tutti, nel 1856. Quanto a Weitling, si arrese più rapidamente. A New York divenne un seguace dell'individualismo di Josiah Warren, anche se di Sinistra-ricardiana sul tema del valore-lavoro, e nel 1854 deviò ulteriormente per diventare un burocrate presso il Servizio Immigrazione degli Stati Uniti, trascorrendo la maggior parte dei suoi restanti 17 anni cercando di promuovere le sue varie invenzioni. Evidentemente Weitling, volente o nolente, aveva finalmente “votato con i piedi” per entrare nell'ordine capitalista.

Nel frattempo, Goodwyn Barmby si rintanò nelle Isole del Canale per cercare di fondare una comunità utopica e denunciò un ex

³⁹) BILLINGTON, *Fire in the Minds*, p. 257.

seguace per aver creato il *Giornale Comunista* con stampo più pratico come «una violazione dei suoi diritti d'autore» sulla parola “comunismo”. A poco a poco, tuttavia, Barmby abbandonò il suo universalismo e iniziò a definirsi un “nazional comunista”. Infine, nel 1848, si recò in Francia, divenne ministro unitarista e amico di Mazzini e abbandonò il comunismo per il nazionalismo rivoluzionario.

D'altra parte, un giovane comunista francese di primo piano, Theodore Dezamy, rappresentava una corrente atea e militante e con un approccio duro e dirigista. Nella sua prima giovinezza, come segretario personale di Cabet, Dezamy guidò l'improvviso *boom* comunista lanciato nel 1839 e nel 1840. L'anno successivo, Dezamy divenne forse il fondatore della tradizione marxista-leninista di scomunicare, su basi ideologiche e politiche, tutti i deviazionisti dalla linea corretta. Infatti, nel 1842, Dezamy, autore prolifico di *pamphlet*, si rivolse amaramente al suo vecchio mentore, Cabet, e lo denunciò, nel suo *Slenders and Politics of Mr. Cabet*, per vacillazione cronica. In *Slenders*, Dezamy, per la prima volta, sostenne che la disciplina ideologica oltre che politica è necessaria per il movimento comunista.

Ancora più importante, Dezamy voleva epurare il comunismo francese dall'influenza del poetico, moralistico e quasi religioso codice comunista proposto da Cabet nel suo *Voyage in Icaria* e soprattutto nel suo *Communist Credo* del 1841. Dezamy quindi contrastò con il suo *Code of the Community* l'anno successivo. Dezamy tentò di essere rigorosamente “scientifico” e sosteneva che la rivoluzione comunista fosse razionale ed inevitabile. Non c'è da stupirsi che Dezamy sia stato molto ammirato da Marx.

Inoltre, le misure pacifiche o gradualistiche dovevano essere respinte. Dezamy rimarcò che una rivoluzione comunista deve confiscare immediatamente tutta la proprietà privata e tutto il denaro. Le mezze misure non soddisferanno nessuno, affermava, e, inoltre, come parafrasa bene Billington, «un rapido e totale cambiamento sarebbe

meno sanguinoso di un lento processo, poiché il comunismo libera la naturale bontà dell'uomo»⁴⁰. Marx mutuò da Dezamy anche la visione assurdamente semplicistica che l'operazione del comunismo fosse semplicemente un compito d'ufficio di contabilità e registrazione di persone e risorse⁴¹.

Non solo il comunismo rivoluzionario sarebbe immediato e totale; sarebbe anche globale e universale. Nel futuro mondo comunista ci sarà un "congresso globale dell'umanità", un'unica lingua e un unico servizio di lavoro chiamato "atleti industriali", che si esibiranno sotto forma di festival comunitari della gioventù. Inoltre, il nuovo "paese universale" abolirà non solo il nazionalismo di vedute "ristrette", ma anche i divisivi legami di lealtà come la famiglia. In netto contrasto pratico con la sua stessa carriera di scomunicatore ideologico, Dezamy proclamò che sotto il comunismo il conflitto sarebbe logicamente impossibile: «non ci possono essere divisioni tra i comunisti; le lotte tra di noi possono essere solo lotte di armonia o di ragionamento», poiché i «principi comunitari» costituiscono «la soluzione a tutti i problemi».

In mezzo a questo ateismo militante c'era, tuttavia, una specie di fervore religioso e persino di fede. Infatti Dezamy parlava di «questa sublime devozione che costituisce il socialismo», e esortava i proletari a rientrare «nella chiesa egualitaria, *al di fuori della quale non può esserci salvezza*».

L'arresto e il processo di Dezamy nel 1844 ispirarono i comunisti tedeschi a Parigi come Arnold Ruge, Moses Hess e Karl Marx. Hess iniziò a lavorare a una traduzione tedesca del *Code* di

⁴⁰) BILLINGTON, *Fire in the Minds*, p. 251.

⁴¹) Cfr. la classica biografia di Marx di David McLELLAN, *Karl Marx: His Life and Thought*, Harper and Row, New York 1973, p. 118.

Dezamy, sotto l'incoraggiamento di Marx, che proclamò il *Code* «scientifico, socialista, materialista e veramente umanista»⁴².

Karl Marx: comunista apocalittico

Karl Marx nacque nel 1818 a Treviri, una rispettabile città della Renania già divenuta prussiana, figlio di un illustre giurista e nipote di un rabbino. In effetti, entrambi i genitori di Marx discendevano da rabbini. Il padre di Marx, Heinrich, era un razionalista liberale che non provava grandi scrupoli per la sua conversione al luteranesimo ufficiale nel 1816. Quello che è poco noto è che, nei suoi primi anni, il battezzato Karl era un cristiano devoto⁴³. Nei suoi saggi di diploma al ginnasio di Treviri nel 1835, si prefigurano nel giovanissimo Marx il suo sviluppo successivo. Il suo saggio, sviluppato su un tema assegnato, intitolato *Sull'unione dei fedeli con Cristo* era cristiano evangelico ortodosso, ma conteneva anche accenni al tema fondamentale dell'«alienazione» che avrebbe poi trovato in Hegel. La discussione di Marx sulla «necessità dell'unione» con Cristo sottolineava che questa unione porrebbe fine alla tragedia del presunto rifiuto di Dio dell'uomo. In un saggio integrativo su *Riflessioni di un giovane sulla scelta di una professione*, Marx espresse preoccupazione per il proprio «demonio dell'ambizione», per la grande tentazione che sentiva di «inveire contro la Divinità e maledire l'umanità».

⁴²) Cfr. J. L. TALMON, *Political Messianism: The Romantic Phase*, Praeger, New York 1960, p. 157.

⁴³) Friedrich Engels era figlio di un importante industriale e produttore di cotone che era anche un fedele pietista proveniente dalla zona di Barmen della Renania, in Germania. Barmen era uno dei maggiori centri del pietismo in Germania ed Engels ricevette una rigorosa educazione pietista. Ateo e poi hegeliano già nel 1839, Engels finì all'università di Berlino e prese parte del circolo dei Giovani hegeliani [corrente di pensiero che si formò tra alcuni intellettuali prussiani, discepoli di Hegel, poco dopo la sua morte, *n.d.r.*] e si trasferì negli stessi circoli di Marx, divenendo subito amici nel 1844.

Marx si convertì presto all'ateismo militante passando dall'università di Bonn alla prestigiosa nuova università di Berlino per studiare filosofia, lasciando il corso di diritto, e unendosi al [club] *Doktorclub* dei Giovani hegeliani (o Sinistra hegeliana) di cui presto divenne capo e segretario generale.

Il passaggio all'ateismo diede rapidamente pieno sfogo al demone dell'ambizione di Marx. Particolarmente rivelatori del carattere adulto e giovanile di Marx sono i volumi di poesie, la maggior parte delle quali perse fino a quando alcune sono state recuperate negli ultimi anni⁴⁴. Gli storici, quando discutono di queste poesie, tendono a liquidarle come struggenti aspirazioni romantiche, ma esse non vanno respinte con disinvoltura perché sono troppo congruenti con le dottrine sociali e rivoluzionarie del Marx adulto. Sicuramente, qui sembra essere un caso in cui un Marx unificato (prima e dopo) sia vividamente rivelato. Così, nella sua poesia *Sentimenti*, dedicata alla sua fidanzata d'infanzia e poi moglie Jenny von Westphalen, Marx espresse sia la sua megalomania che la sua enorme sete di distruzione:

«Comprenderei il cielo
Attirerei il mondo a me;
Amare, odiare, Io intendo
Che la mia stella brilli luminosa [...]».

e

«[...] I mondi distruggerei per sempre,
poiché non posso creare nessun mondo;
poiché la mia chiamata non è ascoltata...».

Qui naturalmente si nota la classica espressione della supposta motivazione di Satana per odiare Dio e ribellarsi a lui.

⁴⁴) Le poesie furono scritte in gran parte nel 1836 e nel 1837, nei primi mesi di Marx a Berlino. Due delle poesie costituiscono i primi scritti pubblicati di Marx, nel *Berlin Athenaeum* nel 1841. Molti dei rimanenti sono andati perduti.

In un'altra poesia Marx esprime il suo trionfo dopo avere distrutto il mondo creato da Dio:

«Andrò poi, marciare in trionfo
come un dio tra le rovine del loro regno
Ogni mia parola è fuoco e azione
Il mio petto è pari al Creatore».

E nella sua *Invocazione di un Disperato*, Marx scrive:

«Su in alto costruirò il mio trono,
Fredda e tremenda sarà la sua vetta.
Terrore superstizioso ne sarà il baluardo,
Suo ministro, l'angoscia più nera»⁴⁵.

Il tema satanico è presente in modo esplicito nella poesia *Il Giocatore*, dedicata a suo padre.

«Vedi tu questa spada?
Me l'ha venduta il principe delle tenebre».
e

«Con Satana ho stretto il mio patto,
Egli marca i segni, batte il tempo per me
Sempre più audacemente suono la danza della morte».

Particolarmente istruttivo è il suo lungo e incompiuto dramma scritto nel periodo giovanile, *Oulanem, A Tragedy*. Nel corso di questo dramma il suo eroe, Oulanem, pronuncia un monologo fuori dal comune, con lunghe invettive e un odio profondo per il mondo e per l'uomo, un odio per la creazione, e una minaccia e una visione di un mondo in totale distruzione.

Così Oulanem versa le sue fiale intrise di ira:

«Ululerò gigantesche maledizioni sull'umanità.
Ah! L'eternità! È il nostro perpetuo dolore...
Noi stessi siamo ciecamente meccanici,

⁴⁵) Cit. in Richard WURMBRAND, *Marx and Satan*, Crossway Books, Westchester (Ill.) 1986, p. 12-13.

Fatti come calendari del Tempo e dello Spazio,
Senza scopo se non per essere rovinati,
Se vi è qualcosa che possa distruggere...
Se c'è un Qualcosa che divora,
Vi piomberò dentro, anche se porterò il mondo nella
rovina –
Il mondo che sorge fra me e l'Abisso,
Lo farò a pezzi, con le mie durevoli maledizioni.
Stringerò fra le mie braccia la sua dura realtà:
Abbracciando me, il mondo perirà in silenzio,
E sprofonderà nell'estremo nulla.
Perire, senza esistenza: questo sarebbe realmente
vivere»

e

«[...] il mondo plumbeo rapido ci trattiene,
E siamo incatenati, frantumati, vuoti, spaventati,
Eternamente incatenati a questo blocco di marmo
dell'Essere, [...] e noi —

Siamo le scimmie di un Dio freddo»⁴⁶.

Tutto ciò rivela uno spirito che spesso sembra animare l'ateismo militante. In contrasto con l'ateismo non militante, che esprime una semplice incredulità nell'esistenza di Dio, l'ateismo militante sembra credere implicitamente nell'esistenza di Dio, ma con sentimenti di odio e guerra dichiarata per la sua distruzione. Un tale atteggiamento

⁴⁶) Per il testo completo tradotto [in inglese] di *Oulanem*, confronta Robert PAYNE, *The Unknown Karl Marx*, New York University Press, New York 1971, p. 81-83. Un altro contributo eccellente sulla poetica di Marx e sul suo messianismo è il testo di Bruce MAZLISH, *The Meaning of Karl Marx*, Oxford University Press, New York 1984. Il pastore Wurmbrand nota che *Oulanem* è l'anagramma di Emmanuel, il nome biblico di Gesù, e che tali inversioni di nomi sono pratiche tipiche dei culti satanici. Tuttavia non c'è evidenza che Marx fosse membro di un tale culto. WURMBRAND, *Marx and Satan*, p. 13-14 *et passim*.

fu fin troppo chiaramente esplicito nella replica dell'ateo militante e anarco-comunista Bakunin alla famosa osservazione pro-teista di Voltaire: «se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo». Il demente Bakunin ribatté: «se Dio esistesse, sarebbe necessario distruggerlo». Fu questo odio per Dio come creatore, più grande di lui, che apparentemente animò Karl Marx.

Quando Marx giunse all'università di Berlino, sede del cuore dell'hegelismo, trovò sì la dottrina di Hegel regnante ma in buona misura in uno stato di disordine. Hegel era morto nel 1831; il Grande Filosofo avrebbe dovuto segnare la fine della storia, ma ora Hegel era morto e la storia continuava a marciare. Quindi, se lo stesso Hegel non era il culmine finale della storia, allora forse nemmeno lo Stato prussiano di Federico Guglielmo III era la fase finale della storia. Ma se non lo era, allora la dialettica della storia non potrebbe prepararsi per l'ennesimo colpo di scena con un altro *aufhebung*?

Su questa linea ragionavano gruppi di giovani radicali che, durante la fine degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento in Germania e altrove, formarono il movimento dei Giovani hegeliani (o Sinistra hegeliana). Disillusi dallo Stato prussiano, i Giovani hegeliani proclamarono l'inevitabile rivoluzione apocalittica che avrebbe distrutto e trasceso quello Stato, una rivoluzione che avrebbe *davvero* portato alla fine della storia sotto forma di comunismo, nazionale o mondiale. Dopo Hegel, c'era ancora un'altra svolta a favore della dialettica.

Uno dei primi e più influenti hegeliani di Sinistra fu un aristocratico polacco, il conte August Cieszkowski, che scrisse in tedesco e pubblicò nel 1838 il suo *Prolegomena to a Historiosophy*. Cieszkowski portò all'hegelismo una nuova dialettica della storia, una nuova variante delle tre età dell'uomo. La prima epoca, l'età dell'antichità, fu, per qualche ragione, l'Era dell'Emozione, l'epoca del puro sentimento, dell'assenza di riflessione, dell'immediatezza

elementare e quindi dell'unità con la natura. Lo "spirito" era "in se stesso" (*an sich*). La seconda epoca, l'era cristiana, che va dalla nascita di Gesù alla morte del grande Hegel, fu l'Era del Pensiero, della riflessione, in cui lo "spirito" si muoveva "verso se stesso", nella direzione dell'astrazione e dell'universalità. Ma il cristianesimo, l'Era del Pensiero, fu anche un'era di intollerabile dualità, di alienazione, di uomo separato da Dio, di spirito separato dalla materia e pensiero dall'azione. Infine, la terza e ultima età, l'epoca nuova, annunciata (naturalmente!) dal conte Cieszkowski, doveva essere l'Era dell'Azione. La terza epoca post-hegeliana sarebbe un'epoca di azione pratica, in cui il pensiero sia del cristianesimo che di Hegel verrebbe trasceso e incarnato in un atto di volontà, una rivoluzione finale per rovesciare e trascendere le istituzioni esistenti. Cieszkowski mutuò il termine "azione pratica" dal greco *praxis* per riassumere la nuova era, un termine che nel marxismo avrebbe presto acquisito un'influenza virtualmente talismanica. Quest'ultima età dell'azione avrebbe prodotto, infine, una benedetta unità di pensiero e azione, spirito e materia, Dio e terra, e totale "libertà". Sulla stessa linea di Hegel e dei mistici, Cieszkowski sottolineò che *tutti* gli eventi passati, anche quelli apparentemente malvagi, erano necessari per la salvezza ultima e culminante.

In un'opera pubblicata in francese a Parigi nel 1844, Cieszkowski preannunciava anche la nuova classe destinata a essere a capo della società rivoluzionaria: l'*intelligenza*, parola che era stata coniata di recente da un polacco di formazione tedesca, B. F. Trentowski⁴⁷. Cieszkowski così proclamò e glorificò uno sviluppo che sarebbe stato almeno implicito nel movimento marxista (in fondo i

⁴⁷) In B. F. TRENTOWSKI, *The Relationship of Philosophy of Cybernetics*, Poznan 1843, nel quale l'autore coniò anche il termine "cibernetica" per indicare la nuova, emergente forma razionale di tecnologia sociale che avrebbe trasformato l'umanità. Cfr. BILLINGTON, *Fire in the Minds*, p. 231.

grandi marxisti, da Marx ed Engels in giù, erano tutti intellettuali borghesi e non figli del proletariato). In generale, tuttavia, i marxisti si sono vergognati di questa realtà che smentisce il proletarismo e l'uguaglianza marxisti, e i teorici della "nuova classe" sono stati tutti critici del socialismo marxista (ad esempio Bakunin, Machajski, Michels, Djilas).

Il conte Cieszkowski, tuttavia, non era destinato a cavalcare l'onda del socialismo rivoluzionario. Infatti, intraprese la via cristiana messianica, piuttosto che quella atea, come modello della nuova società. Nella sua massiccia opera incompiuta del 1848, *Padre Nostro* (*Ojczy nasz*), Cieszkowski sostenne che la nuova era del comunismo rivoluzionario sarebbe stata una Terza Era, un'Era dello Spirito Santo (echi gioachimiti!), un'era che sarebbe stata il Regno di Dio sulla terra «come in cielo». Questo ultimo regno di Dio sulla terra reintegrerebbe tutta l'«umanità organicamente» e sarebbe governato da un governo centrale di tutta l'umanità, guidato da un Consiglio universale del popolo.

In quel contesto, non era affatto chiaro quale filone del comunismo rivoluzionario, il religioso o l'ateo, alla fine avrebbe vinto. Alexander Ivanovich Herzen, uno dei fondatori della tradizione rivoluzionaria russa, rimase estasiato dal marchio di hegelismo di Sinistra proposto da Cieszkowski, scrivendo che «la società futura deve essere opera non del cuore, ma del concreto. Hegel è il nuovo Cristo portatore della parola di verità agli uomini»⁴⁸. E presto Bruno Bauer, amico e mentore di Karl Marx e capo del *Doktorklub* dei Giovani hegeliani all'università di Berlino, alla fine del 1841 acclamò la nuova filosofia d'azione di Cieszkowski come «il richiamo della tromba del Giudizio universale».

Ma il filone vincente del movimento socialista europeo, come abbiamo indicato, doveva essere alla fine l'ateismo di Karl Marx. Se

⁴⁸) BILLINGTON, *Fire in the Minds*, p. 225.

Hegel aveva panteizzato ed elaborato la dialettica dei messianici cristiani, Marx ora “capovolge Hegel” ateizzando la dialettica e appoggiandola non sul misticismo o sulla religione o sullo “spirito” o sull’Idea Assoluta o sulla Mente-Mondo, ma sul fondamento apparentemente solido e “scientifico” del materialismo filosofico. Marx adottò il suo materialismo da Ludwig Feuerbach, appartenente alla Sinistra hegeliana, e in particolare dalla sua opera *L’essenza del Cristianesimo* (1843). In contrasto con l’enfasi hegeliana sullo “spirito”, Marx studierà le presunte leggi scientifiche della materia che operano in qualche modo attraverso la storia. Marx, in breve, prese la dialettica e ne fece una “dialettica materialista della storia”.

Riformulando la dialettica in termini materialisti e atei, tuttavia, Marx rinunciò al potente motore della dialettica che avrebbe operato attraverso la storia: o il messianismo cristiano o la Provvidenza o la crescente autocoscienza dello Spirito del mondo. Come poteva Marx trovare un sostituto “scientifico”, materialista, nuovamente fondato sulle ineluttabili “leggi della storia”, che spiegasse il processo storico fino a quel momento, e che anche — e soprattutto — spiegasse l’inevitabilità dell’imminente trasformazione apocalittica del mondo verso il comunismo? Una cosa è basare sulla Bibbia la previsione di un imminente Armagedon; tutt’altra è dedurre questo evento dalla presunta legge scientifica. L’esposizione dei dettagli di questo motore della storia occupò Karl Marx per il resto della sua vita.

Sebbene Marx trovasse Feuerbach indispensabile per adottare una posizione completamente atea e materialista, Marx scoprì presto che Feuerbach non era andato abbastanza lontano. Anche se Feuerbach era un comunista filosofico, credeva fundamentalmente che se l’uomo avesse rinunciato alla religione, allora l’alienazione dell’uomo da se stesso sarebbe finita. Per Marx, la religione era solo uno dei problemi. L’intero mondo dell’uomo (il *Menschenwelt*) era alienante e doveva essere radicalmente rovesciato, in maniera definitiva. Solo la

distruzione apocalittica di questo mondo umano permetterebbe la realizzazione della vera natura umana. Solo allora il non-uomo esistente (*Unmensch*) diverrebbe veramente uomo (*Mensch*). Come tuonava Marx nella quarta delle sue “tesi su Feuerbach”, «si deve procedere alla distruzione della “famiglia terrena” così come essa, è sia in teoria che in pratica»⁴⁹.

In particolare, affermò Marx, il vero uomo — come aveva sostenuto Feuerbach — è un “essere in comune” (*Gemeinwesen*) o un “essere di genere” (*Gattungswesen*). Sebbene lo Stato così com’è debba essere negato o trasceso, la partecipazione dell’uomo nello Stato si presenta come un essere in comune. Il problema principale si presenta nella sfera privata, nel mercato o nella “società civile”, in cui il non-uomo agisce come un egoista, come un privato, trattando gli altri come mezzi e non collettivamente come padroni del proprio destino. E nella società esistente, purtroppo, la società civile è primaria, mentre lo Stato, o “comunità politica”, è secondaria. Ciò che si deve fare per realizzare la piena natura dell’umanità è trascendere lo Stato e la società civile politicizzando tutta la vita, rendendo “collettive” tutte le azioni dell’uomo. Allora il vero uomo individuale diventerà un vero essere generico⁵⁰⁵¹.

Ma solo una rivoluzione, un’orgia di distruzione, può portare a termine un tale compito. E qui Marx ha richiamato l’appello alla distruzione totale che aveva animato la sua visione del mondo nelle poesie della sua giovinezza. In effetti, in un discorso a Londra nel 1856, Marx diede un’espressione plastica e accattivante a questo

⁴⁹) TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 101.

⁵⁰) TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 105.

⁵¹) È allo stesso tempo ironico e affascinante vedere gli attuali intellettuali in Ungheria, che stanno guidando l’allontanamento della nazione dal socialismo e verso la libertà, onorare il concetto marxiano di “società civile” come la destinazione verso cui muoversi mentre si allontanano dal collettivismo.

obiettivo della sua “prassi”, menzionando che in Germania nel Medioevo esisteva un tribunale segreto chiamato *Vehmgericht*. E spiegava: «se si vedeva una croce rossa segnata su una casa, la gente sapeva che il suo proprietario era condannato dal *Vehm*. Tutte le case d’Europa sono ora contrassegnate dalla misteriosa croce rossa. La storia è il giudice e il suo carnefice è il proletario»⁵².

Marx, infatti, non era soddisfatto del comunismo filosofico al quale lui ed Engels si erano convertiti separatamente tramite il più vecchio hegeliano di Sinistra, Moses Hess, all’inizio degli anni Quaranta dell’Ottocento. Al comunismo di Hess, Marx, alla fine del 1843, aggiunse l’enfasi, cruciale, sul *proletariato*, non semplicemente come classe economica, ma come destinato a diventare la “classe universale” una volta raggiunto il comunismo. Ironicamente, Marx acquisì la sua visione del proletariato come chiave della rivoluzione comunista da un influente libro pubblicato nel 1842 da un nemico del socialismo, Lorenz von Stein. Stein interpretò i movimenti socialisti e comunisti dell’epoca come razionalizzazioni degli interessi di classe del proletariato senza proprietà. Marx scoprì nell’attacco di Stein il motore “scientifico” per l’inevitabile avvento della rivoluzione comunista⁵³. Il proletariato, la classe più “alienata” e presumibilmente “senza proprietà”, sarebbe stata la chiave.

Siamo stati abituati, sin dalle alterazioni di Stalin al pensiero di Marx, a considerare il “socialismo” come il “primo stadio” di una società gestita dai comunisti e il “comunismo” come lo stadio finale.

⁵²) TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 15.

⁵³) Stein era un conservatore monarchico di stampo hegeliano, incaricato dal governo prussiano di studiare le nuove inquietanti dottrine del socialismo e del comunismo che stavano dilagando in Francia. Marx mostrò una “minuta familiarità testuale” con il libro di Stein, Lorenz von STEIN, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (Liepzig, 1842), un testo che è rimasto non tradotto. Stein trascorse gli anni della maturità come professore di finanza e pubblica amministrazione presso l’università di Vienna. Cfr. TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 114-117.

Questo non è il modo in cui Marx ha visto lo sviluppo del suo sistema. Marx, così come tutti gli altri comunisti del suo tempo, usavano “socialismo” e “comunismo” in modo intercambiabile per descrivere la loro società ideale. Piuttosto, Marx prevedeva che la dialettica operasse misteriosamente per realizzare il primo stadio del comunismo “crudo” o “grezzo”, da trasformare magicamente dal funzionamento della dialettica nello stadio “superiore” del comunismo. È notevole che Marx, specialmente nel suo *Proprietà Privata e Comunismo*, abbia accolto l’immagine orrenda tracciata da von Stein della fase “grezza” del comunismo. Stein prevedeva che il comunismo avrebbe tentato di imporre l’egualitarismo espropriando e distruggendo selvaggiamente e ferocemente la proprietà, confiscandola e imponendo la comunizzazione delle donne così come della ricchezza materiale. In effetti, la valutazione di Marx sul comunismo crudo, palcoscenico della dittatura del proletariato, era ancora più negativa di quella di Stein: «nello stesso modo in cui le donne abbandonano il matrimonio per la prostituzione generale [cioè universale], così tutto il mondo della ricchezza, cioè l’essere oggettivo dell’uomo, deve abbandonare il rapporto di matrimonio esclusivo con il proprietario privato a favore del rapporto della prostituzione generale con la comunità». Non solo, ma come afferma il professor Tucker, Marx ammette che «il comunismo grezzo non è il reale trascendimento [superamento] della proprietà privata, ma solo l’universalizzazione di essa, e non l’abolizione del lavoro, ma solo la sua estensione a tutti gli uomini. È semplicemente una nuova forma in cui la viltà della proprietà privata viene a galla».

In breve, nella fase di comunizzazione della proprietà privata, si massimizzeranno quelle che Marx stesso considera le peggiori caratteristiche della proprietà privata. Non solo, ma Marx ammette la verità dell’accusa da parte di anticomunisti di allora e di oggi che il comunismo e comunizzazione non sono che l’espressione, nelle parole

di Marx, di «invidia e desiderio di ridurre tutto a un livello comune». Lungi dal portare a una fioritura della personalità umana, come dovrebbe affermare Marx, questi ammette che il comunismo negherà totalmente quella personalità. Così scriveva Marx: «questo comunismo, in quanto nega ovunque la *personalità* dell'uomo, non è altro che l'espressione conseguente della proprietà privata. L'*invidia* universale, che si trasforma in una forza, non è altro che la forma mascherata sotto cui si presenta l'*avidità*, e in cui trova ma soltanto *in un altro modo* la propria soddisfazione. [...] Nel rapporto con la *donna*, in quanto essa è la preda e la serva del piacere della comunità, si esprime l'infinita degradazione in cui vive l'uomo per se stesso»⁵⁴.

Marx chiaramente non ha sottolineato questo lato oscuro della rivoluzione comunista nei suoi scritti successivi. Il professor Tucker spiega che «queste vivide indicazioni dai manoscritti parigini del modo in cui Marx concepiva e valutava l'immediato periodo post-rivoluzionario spiegano molto probabilmente l'estrema reticenza che ha sempre poi mostrato su questo argomento nei suoi scritti pubblici»⁵⁵.

Ma se questo comunismo è certamente così mostruoso, un regime di “degrado infinito”, perché qualcuno dovrebbe favorirlo, tanto meno dedicare la propria vita e combattere una sanguinosa rivoluzione per stabilirlo? Qui, come tante volte nel pensiero e negli scritti di Marx, si ripiega sulla mistica della “dialettica” — quella meravigliosa bacchetta magica con cui un sistema sociale inevitabilmente raggiunge la sua vittoria trascendendosi e negandosi. E, in questo caso, per cui il male totale — che risulta, curiosamente, essere la dittatura post-rivoluzionaria del proletariato e *non* il capitalismo precedente — si trasforma in bene totale, una terra, cioè,

⁵⁴) Citazione in TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 155. Il corsivo è di Marx.

⁵⁵) TUCKER, *Philosophy and Myth*, p. 155-156.

dove vi è un'assoluta assenza della divisione del lavoro e di ogni altra forma di alienazione. Il punto curioso è che mentre Marx tenta di spiegare il movimento dialettico dal feudalesimo al capitalismo e dal capitalismo alla prima fase del comunismo in termini di lotta di classe e forze produttive materiali, entrambi spariscono una volta raggiunto il comunismo grezzo. La presunta inevitabile trasformazione dall'inferno del comunismo grezzo al presunto paradiso del comunismo superiore è lasciata totalmente inspiegata; per fare affidamento su *quella* trasformazione cruciale, dobbiamo ripiegare sulla pura fede nella mistica della dialettica.

Nonostante la pretesa di Marx di essere un "socialista scientifico", disprezzando tutti gli altri socialisti che liquidava come moralisti e "utopisti", dovrebbe essere chiaro che Marx stesso era ancora più nella tradizione utopica messianica di quanto non lo fossero i concorrenti "utopisti". Perché Marx non solo cercava una società futura che mettesse fine alla storia, ma affermava di aver trovato la strada verso quell'utopia inevitabilmente determinata dalle "leggi della storia".

Ma Marx era certamente un utopista, un utopista impetuoso. Un segno distintivo di ogni utopia è il desiderio militante di porre fine alla storia, di congelare l'umanità in uno stato statico, di porre fine alla diversità e al libero arbitrio dell'uomo e di ordinare la vita di tutti secondo il piano totalitario dell'utopia. Molti dei primi comunisti e socialisti esponevano le loro utopie con grande e assurdo dettaglio, determinando le dimensioni degli alloggi di ognuno, il cibo che avrebbero mangiato, ecc. Marx non era abbastanza sciocco da farlo, ma il suo intero sistema, come il professor Thomas Molnar sottolinea, è «la ricerca della mente utopica per la stabilizzazione definitiva dell'umanità o, in termini gnostici, il suo riassorbimento nell'eterno». Per Marx, la sua ricerca dell'utopia era, come abbiamo visto, un attacco esplicito alla creazione di Dio e un desiderio feroce di

distruggerla. L'idea di schiacciare la moltitudine, le diverse sfaccettature della creazione e di tornare a una presunta Unità perduta con Dio iniziò, come abbiamo visto, con Plotino. Come ha riassunto Molnar, «in questa prospettiva, l'esistenza stessa è avvolta nel non essere. Filosofi da Plotino a Fichte e oltre hanno ritenuto che il riassorbimento dell'universo policromo nell'eterno Uno sarebbe preferibile alla creazione. In mancanza di questa soluzione, propongono di organizzare un mondo in cui il cambiamento sia tenuto sotto controllo in modo da porre fine a un inquietante libero arbitrio e alle mosse inesplorate della società. Aspirano a tornare dal concetto lineare ebraico-cristiano al ciclo greco-indù, cioè a una permanenza immutabile e senza tempo».

Il trionfo dell'unità sulla diversità significa che, per gli utopisti compreso Marx, «la società civile, con la sua diversità inquietante, può essere abolita»⁵⁶.

Sostituire in Marx la volontà di Dio o la dialettica hegeliana dello Spirito-mondo o l'Idea Assoluta, è materialismo monista; il suo presupposto centrale, come dice Molnar, è «che l'universo è costituito da materia più una sorta di legge unidimensionale immanente alla materia». In tal caso, «l'uomo stesso è ridotto a un complesso, ma manipolabile aggregato materiale, che vive in compagnia di altri aggregati, e forma super-aggregati sempre più complessi chiamati società, organi politici, chiese». Le presunte leggi della storia, quindi,

⁵⁶) Thomas MOLNAR, *Marxism and the Utopian Theme*, in «Marxist Perspectives», Winter 1978, p. 153-154. L'economista David McCord Wright, pur non approfondendo le radici religiose del problema, ha sottolineato che un gruppo nella società, gli statalisti, cerca «il raggiungimento di un modello ideale, statico ben fisso, di organizzazione tecnica e sociale. Una volta raggiunto questo ideale, o comunque approssimato, deve solo essere ripetuto all'infinito da allora in poi». David McCord WRIGHT, *Democracy and Progress*, Macmillan, New York 1948, p. 21.

sono derivate dai marxisti scientifici in quanto presumibilmente evidenti e immanenti all'interno di questa stessa materia.

Il processo marxiano verso l'utopia, quindi, consiste nell'acquisizione da parte dell'uomo di intuizioni sulla propria vera natura, e quindi nel riorganizzare il mondo in base a quella natura. Engels, infatti, proclamò esplicitamente i concetti hegeliani dell'Uomo-Dio: «finora la domanda è sempre rimasta: che cos'è Dio? — e la filosofia hegeliana tedesca lo ha risolto così: Dio è uomo. [...] L'uomo deve ora disporre il mondo in modo *veramente* umano, secondo le esigenze della sua *natura*»⁵⁷.

Ma questo processo è pieno di auto-contraddizioni; una contraddizione cruciale, ad esempio, è data dalla impossibilità della mera materia ad intuire la sua stessa natura. Come afferma Molnar, «come può la materia avere intuizioni? E se ha intuizioni, non è interamente materia, ma materia con qualcosa in *più*».

In questo presunto e inevitabile processo per arrivare all'utopia comunista proletaria dopo che la classe proletaria è diventata consapevole della sua vera natura, quale dovrebbe essere il ruolo di Karl Marx? Nella teoria hegeliana, lo stesso Hegel è l'ultima e la più grande figura storica mondiale, l'Uomo-Dio tra uomini-dei. Allo stesso modo, Marx, a suo modo di vedere, si trova in un punto focale della storia come l'uomo che ha portato nel mondo la conoscenza cruciale della vera natura dell'uomo e delle leggi della storia, fungendo così da “levatrice” del processo che porrebbe un fine alla storia. Così ha scritto Molnar, «come altri scrittori utopisti e gnostici, Marx è molto meno interessato alle fasi della storia fino al presente (il *presente* egoistico ormai di tutti gli scrittori utopisti) che non alle fasi finali quando la materia del tempo diventa più concentrata, quando il dramma si avvicina al suo epilogo. In effetti, lo scrittore utopista concepisce la storia come un processo che conduce a se stesso poiché

⁵⁷) MOLNAR, *Marxism and the Utopian Theme*, p. 149.150-151.

lui, il *conoscitore* ultimo, sta al centro della storia. È naturale che le cose accelerino durante la sua stessa vita e arrivino a uno spartiacque: *egli* incombe come un gigante tra il Prima e il Dopo»⁵⁸.

Così, in comune con altri socialisti e comunisti utopisti, Marx cercò nel comunismo l'apotesi [*the apothesis, n.d.r.*] della specie umana collettiva come un nuovo super-essere, in cui l'unico significato posseduto dall'individuo è come una particella trascurabile di quel collettivo organismo. Molti dei numerosi epigoni di Marx portarono avanti la sua ricerca. Una rappresentazione incisiva dell'organicismo collettivo marxista — un qualcosa che equivale a una celebrazione del Nuovo Uomo Socialista che verrà creato durante il processo di comunizzazione — fu quello di un grande teorico bolscevico dei primi del Novecento, Alexander Alexandrovich Bogdanov. Anche Bogdanov parlava di “tre età” della storia umana. Nella prima era una società religiosa, autoritaria con un'economia autosufficiente. Poi venne la “seconda età”, con un'economia di scambio, segnata dalla diversità e l'emergere dell'“autonomia” della “personalità umana individuale”. Ma questo individualismo, inizialmente progressivo, poi diventa un ostacolo al progresso in quanto ostacola e «contraddice le tendenze unificanti dell'era delle macchine». E dunque sorgerà la Terza Era, l'ultima tappa della storia, il comunismo. Quest'ultima fase sarà caratterizzata da un'economia collettiva autosufficiente, e dalla «fusione delle vite personali in un colossale tutto, armonioso nei rapporti delle sue parti, che raggruppa sistematicamente tutti gli elementi per una lotta comune — lotta contro l'infinita spontaneità della natura. [...] Una massa enorme di attività creativa [...] è necessaria per risolvere questo compito. Richiede le

⁵⁸) MOLNAR, *Marxism and the Utopian Theme*, p. 151-152.

forze non dell'uomo, ma dell'umanità — e solo nell'operare a questo compito l'umanità in quanto tale emerge»⁵⁹.

Infine, all'apice del comunismo messianico marxiano c'è un uomo che fonde tutte le tendenze e i filoni analizzati finora. Ernst Bloch, marxista tedesco vissuto nel XX secolo, è una miscela di messianismo cristiano e devoto marxista-leninista-stalinista, e ha esposto la sua visione nella sua fantasmagorica opera in tre volumi, *The Principle of Hope (Das Prinzip Hoffnung)*, recentemente tradotti. All'inizio della sua carriera, Bloch scrisse uno studio elogiativo delle opinioni e della vita del repressivo comunista anabattista, Thomas Müntzer, che definì magico o "teurgico". La «verità» interiore delle cose, scriveva Bloch, sarà scoperta solo dopo «una completa trasformazione dell'universo, una grande apocalisse, la discesa del Messia, un nuovo cielo e una nuova terra». In Bloch c'è più di un accenno che la malattia, anzi la morte stessa, sarà abolita con l'avvento del comunismo⁶⁰. Dio si sta sviluppando; «Dio stesso fa parte dell'utopia, una finalità che non è stata ancora realizzata». Per Bloch, estasi mistiche e adorazione di Lenin e Stalin andavano di pari passo. Come scrive J. P. Stern, il testo *Principle of Hope* di Bloch contiene dichiarazioni straordinarie come «*Ubi Lenin, ibi Jerusalem*» [Dove è Lenin lì c'è Gerusalemme], e che «l'adempimento bolscevico del comunismo» fa parte della «secolare lotta per Dio».

Nella persona di Ernst Bloch la vecchia e grave spaccatura all'interno del movimento comunista europeo degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento tra le sue ali cristiane e quelle atee fu finalmente riconciliata. O, per dirla in altro modo, in un ultimo bizzarro

⁵⁹) Cit. in S. V. UTECHIN, *Philosophy and Society: Alexander Bogdanov*, in Leopold LABEDZ (edited by), *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas*, Praeger, New York 1962, p. 122.

⁶⁰) J. P. STERN, *Marxism on Stilts: Review of Ernst Bloch "The Principle of Hope"*, in «The New Republic», 196 (March 9, 1987), p. 40, 42. Cfr. anche KOLAKOWSKI, *Main Currents*, vol. 3, p. 423-424.

stravolgimento della dialettica della storia, la conquista totale delle varianti cristiane del comunismo fino al 1848, per mano della superiore volontà rivoluzionaria e organizzativa di Karl Marx, era ormai trascesa e negata. La visione messianica ed escatologica del comunismo religioso e cristiano eretico era tornata in pieno vigore, all'interno della presunta roccaforte del comunismo ateo, il marxismo stesso. Da Ernst Bloch ai culti fanatici della personalità di Stalin e Mao, alla visione genocida e spietata di Pol Pot in Cambogia e al movimento di guerriglia Sendero Luminoso in Perù, sembra che, nel corpo e nell'anima del marxismo, Thomas Müntzer abbia finalmente trionfato definitivamente su Feuerbach.

Recensioni e segnalazioni

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

Conceived in liberty. Un interessante confronto tra due paradigmi sociali e politici: la Controrivoluzione americana del 1776 e la Rivoluzione francese del 1789.

Un libro ricco di analisi e suggestioni per noi europei del ventunesimo secolo, spettatori della costruzione di un’Unione Europea che pare saldare tecnocrazia e giacobinismo.

In questo libro don Di Martino ci invita a riflettere su due

interrogativi fondamentali: quella americana può essere considerata una rivoluzione? Qual è il suo rapporto con la successiva Rivoluzione francese del 1789?

La ricerca muove dalla ricostruzione del contesto storico nel quale si inserì la lotta per l’indipendenza delle colonie americane.

L’azione del governo britannico sulle colonie era stata caratterizzata da una «negligenza saggia e salutare», come ebbe a definirla Edmund Burke, il noto politico e filosofo britannico che sostenne le rivendicazioni delle colonie americane, pur opponendosi alla loro indipendenza. Tuttavia questo lungo periodo di *salutary neglect*

si interruppe quando a seguito della Guerra dei Sette Anni (1756-1763) il governo di Sua Maestà britannica Giorgio III Hannover ebbe bisogno di nuove entrate.

La controversia nacque attorno alla Legge sul Bollo (*Stamp Act*, 1765), che era stata preceduta l'anno prima dalla Legge sullo Zucchero (*Sugar Act*): due tasse che gli americani giudicarono come inaccettabili novità. In verità, evidenzia don Di Martino, non si può dire che queste due tasse fossero insostenibili, ma agli americani, abituati a non subire ingerenze nella propria vita, apparirono tali.

In particolare la ragione giuridica in virtù della quale i coloni sostennero la loro opposizione consisteva nella contrarietà di queste due tasse allo *ius commune* medievale, secondo il quale le tasse, al pari di qualsiasi altro contratto bilaterale, non possono essere imposte al contribuente senza il suo consenso, pena la violazione dei diritti naturali che impongono

sempre e comunque di non rubare.

Di qui il ripresentarsi, meno di un secolo dopo la Gloriosa Rivoluzione inglese, del noto slogan *No taxation without representation*: nessuna tassazione senza previa approvazione popolare.

Ora, in quanto colonie, le comunità del Nord America non avevano alcuna rappresentanza ufficialmente riconosciuta e, in assenza di questa, non potevano far valere le loro ragioni contro le imposizioni della Corte o del Parlamento. Cionostante esse cercarono fino all'ultimo di mantenere il legame con la madrepatria, promuovendo una teoria federale dell'impero britannico, inteso come un'associazione di libere comunità autonome ed indipendenti le cui prerogative sarebbero dovute essere garantite dalla Corona.

È proprio l'appello all'antica tradizione del *common law* inglese a qualificare la rivolta americana non come una

rivoluzione, bensì come una controrivoluzione, ovvero come una lotta contro la rivoluzione politica e sociale che sarebbe seguita al consolidarsi di uno Stato dispotico ed assoluto.

Diverso il carattere della Rivoluzione francese, la quale, proponendosi la liberazione dell'intera Europa in nome degli ideali di fratellanza universale, impose sin da subito la più ampia concentrazione del potere politico ed introdusse una irregimentazione statale della società fino ad allora sconosciuta.

La lotta per l'indipendenza americana ebbe invece un carattere più spiccatamente pragmatico, nonostante gli americani fossero convinti del carattere universale dei valori proclamati con l'indipendenza e del compito storico posto loro dalla Provvidenza.

Questo raffronto, ci avverte don Di Martino, si basa senz'altro su una semplificazione delle due vicende: le forze che animarono i moti del 1789 come quelle che animarono la lotta per

l'indipendenza del 1776 ebbero senz'altro un carattere composito. Esso non vale, tuttavia, a negare l'etereogenità delle due esperienze, a differenza di quanto sostenuto dalla tesi storiografica maggioritaria secondo la quale la Rivoluzione francese, almeno fino al Terrore, si pose in una continuità ideale con la guerra di indipendenza americana.

Don Di Martino, invece, identifica nella lotta per l'indipendenza del 1776 e nei moti del 1789 due paradigmi distinti e divergenti.

Fu il riferimento alla tradizione del *common law* e l'istanza politica confederale ad informare lo spirito libertario della rivolta americana. Questa, in sintesi, la lezione storica che Don Di Martino sviluppa nel suo pregevole saggio. Una lezione molto attuale, specialmente se si considerano gli effetti dell'irregimentazione politica promossa dall'Unione Europea. Una degna figlia spirituale della Rivoluzione francese.

Ora, pur trovando condivisibile la tesi di fondo sostenuta nel libro, ritengo che nel confronto sviluppato da don Di Martino l'evidenziazione dei diversi problemi che dovettero affrontare i protagonisti della Guerra di indipendenza americana e della Rivoluzione francese sia insufficiente.

In particolare ritengo che la prolungata instabilità e la correlata violenza politica che caratterizzò la Rivoluzione francese siano riconducibili solo in parte all'*humus* razionalistico, utopistico e costruttivistico tipico di certo Illuminismo. Un condizionamento altrettanto determinante lo ebbero le peculiari circostanze storiche, politiche e geografiche della Francia.

La causa principale della perdurante instabilità seguita alla Rivoluzione francese è riconducibile alla questione monarchica. Questione che ai coloni americani non si presentò: per loro la Corona britannica aveva avuto un ruolo

sostanzialmente rappresentativo, non governante, e, una volta dichiarata l'indipendenza, la nuova realtà politica delle repubbliche confederate non dovette confrontarsi né con una tradizione di governo monarchico né con una società compenetrata dalle forme e dalle giurisdizioni dell'aristocrazia e della Chiesa cattolica.

Il vero e proprio punto di non ritorno si ebbe con il processo e la condanna a morte del Re Luigi XVI da parte della Convenzione nazionale. Evento che Kant, che pure aveva salutato con favore la Rivoluzione francese, definì un «abominio».

A seguito della condanna a morte del Re, la Francia repubblicana rappresentava una minaccia grave e costante per le famiglie reali europee che, come è noto, erano tutte imparentate tra loro. Il *novum* dei principi della Rivoluzione non è qualcosa che può essere gradualmente integrato nei tradizionali principi di legittimazione del potere: il nuovo richiede la distruzione del

vecchio. E la Francia, a differenza dell'America, non si trova in un altro continente separato dall'Europa da un esteso oceano. Di qui l'insicurezza delle altre monarchie europee e l'insicurezza degli stessi governi rivoluzionari. Insicurezza che la Francia traduce in una vera e propria crociata ideologica: solo attraverso la conversione degli altri popoli europei ai nuovi principi di legittimità politica inaugurati dalla Rivoluzione il governo repubblicano avrebbe ottenuto la sicurezza della propria esistenza.

Non a caso la principale accusa che viene rivolta a Luigi XVI dalla Convenzione nazionale fu quella di essere stato colluso con le potenze nemiche del suo stesso paese per riconquistare il governo.

Ora, sappiamo che con il ghigliottinamento di Robespierre, il 27 luglio del 1794, esordisce il periodo cosiddetto termidoriano della Rivoluzione francese, nel quale si cerca di instaurare la legalità, l'idea di un governo

costituzionale ed il valore della libertà economica. Prodotto di questo tentativo è la Costituzione del 1795, la quale introduce per la prima volta nel continente europeo una repubblica parlamentare il cui assetto istituzionale anticipa nelle sue linee di fondo le democrazie liberali contemporanee.

Ma anche qui è la questione monarchica ad impedire che la Rivoluzione francese si solidifichi in un esito liberale. A seguito delle violenze e dei crimini perpetrati da Terrore il popolo è per gran parte di sentimenti monarchici. Così i termidoriani nel momento in cui stanno per condurre in porto il progetto di una repubblica costituzionale basata su libere elezioni, si rendono conto che le perderebbero a favore di una parte che rovescerebbe subito dopo la presa del potere le regole del gioco costituzionali da loro introdotte. Di qui una situazione paradossale: i termidoriani, che credono nelle istituzioni repubblicane fondate sul

consenso, cercano il modo di limitare l'espressione della volontà popolare; i monarchici, che credono in ben altri principi di legittimazione, hanno invece tutto l'interesse a consentire l'espressione di tale volontà perchè sanno di godere di un largo consenso. Di qui una totale divaricazione tra principi e circostanze e, quindi, tra obiettivi strategici e scelte tattiche, che porta al fallimento del progetto termidoriano. Infatti, solo dalla convergenza di tutti i moderati nel Parlamento una stabilizzazione in senso liberale sarebbe stata possibile. Ma i monarchici moderati non potevano costituire un sostegno affidabile per un governo repubblicano e la restaurazione di una monarchia, seppure costituzionale, avrebbe comportato l'eliminazione se non fisica di sicuro politica dei repubblicani che avevano votato la condanna a morte della famiglia reale. Di qui l'inevitabile esito autoritario della

Rivoluzione, sigillato dalla presa di potere di Napoleone.

Quindi, come detto sopra, nello svolgimento del confronto tra i due opposti paradigmi della controrivoluzione americana e della Rivoluzione francese avrei maggiormente sottolineato il ruolo di queste circostanze, le quali si presentarono ai protagonisti come dati sottratti al loro potere di intervento e di manipolazione.

Esse contribuiscono a spiegare perchè in un caso si affermò l'idea di una società libera e fondamentalmente non politicizzata come quella americana, e nell'altro l'idea di una società molto più irregimentata e statalizzata.

A parte questi miei personali rilievi critici l'analisi di don Di Martino non è solo molto interessante ed acuta, ma anche molto attuale. Basti pensare all'Unione Europea, alla sua pretesa di unire popoli con tradizioni e lingue diverse con la forza di un matrimonio per il quale il divorzio non è un'ipotesi

contemplata, se non al costo di soverchianti ritorsioni.

Lo spirito libertario e la forma confederale esemplificati dalla contro-rivoluzione americana hanno un significato davvero speciale per noi cittadini italiani ed europei del ventunesimo secolo.

Antonio CARAGLIU

Giovanni CANTONI, *La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*, SugarCo, Milano 2008 (p. 264, euro 18,50).

Nel 2006 Giovanni Cantoni curò, con Francesco Pappalardo, il volume *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*, edito a Crotone da D'Ettoris, una galleria di scenari, di momenti e di figure lungo l'itinerario storico da cui è nato, e da cui si è sviluppato, ciò che oggi viene definito "Occidente"; e questo secondo l'idea — formulata dallo storico francese Pierre Chaunu —

dell'"espansione dell'Europa". Il prolungarsi, cioè (certamente fisico, ma precipuamente culturale), del Vecchio Continente nel Nuovo Mondo, anzi nei molti "mondi nuovi" con cui, a partire dall'epoca delle grandi scoperte geografiche, l'Europa e la sua cultura hanno impattato.

Ora, proprio come la vecchia Europa, la nuova Europa allargata non si lascia costringere facilmente entro confini fisici (l'Europa resta sempre un'appendice del continente asiatico, di cui peraltro sente costantemente la pressione); più efficace è dunque disegnarne i contorni in termini culturali. Da qui l'idea di un Occidente inteso come "continente di cultura" e la realtà di un caleidoscopio di geografie e di storie solo apparentemente labirintico ma in realtà ordinato (anche oltre la comprensione dei suoi stessi protagonisti) nello schema intelligibile di un mosaico.

Esistente la "cosa", segue dunque il "battesimo", e il nome

prescelto e oramai accreditato (da che lo storico neerlandese della cultura Hendrik Brugmans lo formulò a metà del secolo scorso) è “Magna Europa”. Una patria più grande, insomma, ma soprattutto una eredità trasmessa e quindi una storia condivisa, la quale viene definita per analogia al rapporto che nella classicità esistette fra Grecia metropolitana e Grecia delle colonie.

Ebbene, di questa concezione legata all’*universitas* delle molte “Europe nel mondo” Cantoni si è fatto cosciente interprete e diffusore, anzitutto progettando e realizzando il volume succitato, quindi dando ora alle stampe un nuovo libro, *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*.

Vita militia. Negli anni caldi del Sessantotto, Giovanni Cantoni (1938-2020) diede vita ad Alleanza Cattolica, l’associazione civico-culturale impegnata nello studio e nella diffusione del magistero sociale della Chiesa che da allora

ininterrottamente dirige. Per decenni Cantoni ha esplorato esplora il senso politico della militanza cattolica. Oggigiorno questa espressione — dopo le stagioni dei “cattolici adulti”, delle “scelte religiose” e dei compromessi democristiani — suona ai molti esotica, più che ostica, ma è il *proprium* della vita cristiana. Il cristianesimo non è infatti “una religione”, ma la vita umana investita dal mistero dell’Incarnazione. L’impegno diretto all’animazione dell’ordine temporale alla luce della fede ne è dunque, rispetto a ogni altra religione, il tratto distintivo. E peculiare al cristiano (all’uomo cioè che si sforza di prendere sul serio il contenuto della Rivelazione) è il generare istituti e istituzioni frutto dell’impegno concreto contratto con la fede che lo anima, dunque quella civiltà in cui il motivo della sua speranza assume e carne e sangue e nome di “Cristianità”.

Il virus e l’agonia. L’Europa ha conosciuto una Cristianità e poi l’Occidente una nuova

Cristianità magnoeuropea, ma la dialettizzazione e poi la netta separazione tra fede e vita, ragione ed esperienza, vita e cultura operata dalla Modernità ne ha prodotto uno stato di crisi profonda. Una malattia, insomma, che ha attaccato un corpo sano, erodendolo a lungo dall'interno.

Osservava però acutamente Cantoni che se oggi il malato è giunto al termine dei propri travagli, anche la malattia che lo devasta langue. Il virus che da secoli lo aggredisce si avvia cioè pure esso a morte, esattamente come accade alla sua vittima. Ucciso il corpo un tempo sano e poi ammalato, il morbo non ha più infatti di che nutrirsi e si approssima all'esaurimento. Fuor di metafora, insomma, ma di metafora assai sapida, anche la Modernità perviene oggi a quello stesso capolinea in cui ha trascinato a forza e con violenza la Cristianità. Restano in piedi, dell'una e dell'altra, dei brandelli, dei muri divelti, qualche resto, un po' di vestigia

sparse. Inservibili entrambe per ricostruire e la Modernità e la Cristianità, epperò tutt'e due indispensabili da un lato per immaginare una Cristianità completamente nuova per il tempo a venire, dall'altro per guarnirsi contro assalitori nuovi ed eternamente vecchi.

La nostra casa. Il libro di Cantoni immagina dunque la possibilità di una Cristianità nuova, adatta al Terzo Millennio, fatta di conservazione, certo, ma soprattutto di ricostruzione. Il momento della conservazione s'impenna sulla consapevolezza dell'agonia della vecchia Cristianità ma anche sulla (presa di) coscienza di quel che ne resta: sulla consapevolezza, cioè, delle sue dimensioni culturali, bene espresse appunto dal concetto di Magna Europa qui intesa soprattutto come eredità.

Viene alla mente una espressione dello storico statunitense delle idee Russell Kirk, il quale — di fronte al mondo che Cantoni, con Brugmans, chiama Magna

Europa, e dunque di fronte certamente alla sua agonia ma pure alla sua eredità — ricordava che l'Occidente resta comunque la nostra casa; per decrepita e cadente che sia, è la casa che non possiamo né vogliamo abbandonare, e che quindi ci sforziamo — dobbiamo sforzarci —, come meglio riusciamo, di riparare e di rammodernare.

Ritorno in patria. Con il libro *Per una civiltà cristiana nel terzo millennio. La coscienza della Magna Europa e il quinto viaggio di Colombo*, Cantoni offriva dunque un “percorso d'ispirazione” per chi abbia ancora voglia, e quindi ancora creda, nella possibilità di ricostruire quella casa, e nella bellezza e nella dignità dell'operazione. Un itinerario, il suo, proposto per spunti, cammei, testimoni e testimonianze, collezionati per decenni e interpretati in perfetta continuità ideale. Assolutamente imprescindibili sono i ritratti, analitici, di alcuni “maestri” quali il brasiliano Plinio Corrêa de

Oliveira, il colombiano Nicolás Gómez Dávila e il nicaraguense Julio César Ycaza Tigerino. Pensatori della “riserva coloniale”, questi, che incarnano il senso vero della metafora (mutuata dal filosofo argentino Alberto Caturelli) del “quinto viaggio di Colombo”: il ritorno nella patria europea di un impegno di costruzione e di un orizzonte di civiltà che nelle province della Magna Europa è talvolta rimasto più desto che da noi. Preziosissime sono pure le riflessioni occasionate dalla tragedia dell'Undici Settembre, quella che per contraccolpo ha suscitato, almeno di desiderio, una coscienza nuova della eredità da cui il nostro mondo proviene.

Per costruire il futuro, pensava Cantoni, è indispensabile partire da qui. Un sogno passatista quello della Cristianità? Niente affatto. Seguendo uno dei suoi maestri, il pensatore e letterato svizzero Gonzague de Reynold, Cantoni amava comprendersi come un “nostalgico dell'avvenire”. In questo suo

grande sforzo in forma di libro mostrava come, ma soprattutto perché.

Marco RESPINTI

James V. SCHALL, *Il giusto modo di sconfiggere la povertà. Cristianesimo e prosperità*, prefazione di Michael Matheson Miller, Fede & Cultura, Verona 2017 (*On Christians and Prosperity*, 2015; pag. 104, euro 15).

Purtroppo il nome di padre James V. Schall (1928-2019) non risulta essere conosciuto neanche negli ambienti teologici. Eppure il gesuita Schall ha avuto un ruolo non secondario nella recente riflessione sociale portata avanti dalla Chiesa e sviluppata dall'interno di essa. Conoscendo, però, anche solo sommariamente il pensiero del sacerdote americano, la ragione di questa dimenticanza si rende subito manifesta: padre Schall era

tutt'altro che incline ad assecondare gli stereotipi prevalenti nelle questioni sociali nelle quali si verifica e si vaglia la stessa razionalità della fede cristiana.

Originario dello Stato dello Iowa, dopo gli studi e dopo il servizio militare, prestato a guerra ormai terminata, il giovane James Schall decise di divenire gesuita. Seguirono altri studi culminati con il Dottorato in Teoria politica conseguito (nel 1960) nella stessa università presso cui a lungo insegnerà (la Georgetown University, come tra breve preciseremo) e, soprattutto, l'ordinazione sacerdotale (avvenuta nel 1963, all'età di 35 anni).

Schall insegnò all'Università Gregoriana di Roma (dal 1964 al 1977) e, contemporaneamente, a San Francisco (1968-1977) prima di stabilirsi definitivamente alla Georgetown University dove è stato in cattedra sino a fine 2012.

Padre Schall deve essere annoverato tra i principali teologi americani che, non seguendo le

tendenze predominante anche nella terra della libertà, si sono posti in modo alternativo agli interventi politici propri del *Welfare State*, sconfessando e smascherando il falso connubio tra l'azione pubblica e la solidarietà sociale. Affermando, invece, il carattere salutare dell'iniziativa individuale, padre Schall deve essere considerato *market-oriented* per ragioni morali e dottrinali ben fondate.

Con padre Schall, meritano di essere ricordati altri teologi che hanno testimoniato l'inseparabile legame tra libertà individuale e fede cristiana, impedendo, in questo modo, una triste omologazione delle chiese (non solo quella cattolica) alla cultura statalista. Si pensi ai gesuiti John J. Toohey (1874-1955), Bernard W. Dempsey (1903-1960), John Courtney Murray (1904-1967) e James A. Sadowsky (1923-2012) o al pastore congregazionalista Edmund A. Opitz (1914-2006) o, ancora, ai sacerdoti cattolici Richard John Neuhaus (1936-2009) e Robert A. Sirico (1951).

Contro fraintendimenti ed equivoci tipici di certe posizioni pauperistiche all'interno della Chiesa, padre Schall poteva dibattere con innegabile autorevolezza essendo stato a lungo professore di Scienze politiche presso la prestigiosa Georgetown University i cui campus sorgono alle porte di Washington D.C. Già il richiamo a questa università che i gesuiti fondarono nel 1789 (e che è componente privilegiata della rete delle ben 28 università che la Compagnia di Gesù regge negli Stati Uniti) dà il senso di un mondo assai diverso da quello continentale a cui, noialtri, siamo tristemente abituati. Non intendiamo riferirci al solo ambito accademico e culturale, ma certamente la nascita di queste istituzioni universitarie private che — nel tempo non solo non sono state assorbite nel meccanismo della onnivora statalizzazione, ma hanno addirittura potuto accrescere il proprio prestigio mediante un libero confronto concorrenziale

— dice moltissimo del mondo americano. Con i suoi austeri e imponenti edifici gotici, anche la Georgetown University è la dimostrazione di come l’iniziativa privata non solo garantisce una società più armonica e libera, ma rappresenta anche la strada per la migliore elevazione degli uomini. E non è certamente un caso che tale intraprendenza, al di fuori del controllo politico, sia stata tracciata e perseguita dalla Chiesa. Almeno storicamente.

Non avendo conoscenza di altre pubblicazioni di padre Schall in lingua italiana (ovviamente i libri dello studioso americano si trovano facilmente in lingua inglese), si deve subito rendere merito alle edizioni Fede & Cultura di Verona di aver tradotto il testo *On Christians and Prosperity* che il gesuita aveva compilato nel 2015 (quindi a 87 anni) e di averlo reso disponibile ai lettori italiani con l'accattivante titolo *Il giusto modo di sconfiggere la povertà. Cristianesimo e prosperità*.

Su queste pagine già ci si è occupati del testo di padre Schall (Ettore Gotti Tedeschi su «StoriaLibera», anno 2019, n. 9, p. 161-163), ma tornare sul lavoro del gesuita americano è tutt'altro che superfluo.

L'agile libro è, in buona misura, la riformulazione di testi apparsi, negli anni precedenti al 2015, in forma di articoli su alcune testate statunitensi e si compone di otto capitoletti preceduti da una prefazione di Michael Matheson Miller, ricercatore dell'Acton Institute, il validissimo *think tank* (fondato dal già menzionato padre Sirico) che, tra l'altro, ha patrocinato la pubblicazione.

Il primo impatto per il lettore più avveduto, però, non è dei più persuasivi. Il riferimento è al modo con cui si apre la prefazione. Scrive Miller: «la preoccupazione per i poveri è un elemento centrale del cristianesimo. Non si tratta semplicemente di un'opzione fra tante, ma di un aspetto fondamentale di ciò che significa

vivere da cristiano». Ma è davvero così? Forse no, se non trasformando il cristianesimo in una sociologia dove tutto è reinterpretato a partire dalla distinzione tra benestanti e bisognosi. In fondo, è l'errore di certa "teologia della liberazione" che ha idealizzato la povertà provocando un inevitabile ed immediato danno proprio sulla pelle dei poveri.

Padre Schall è, invece, ben consapevole che non ci si può permettere equivoci su ciò che va considerato l'"elemento centrale del cristianesimo". Al centro del cristianesimo non vi è null'altro che il suo fondatore e, di conseguenza, appiattare le preoccupazioni del cristiano e «ridurre i problemi del mondo a un solo elemento, la povertà, dimostra una scarsa comprensione delle forze che agiscono all'interno della natura umana», scrive il gesuita americano. Se la povertà (intesa nel modo più ordinariamente materiale) rappresentasse il cuore dell'esperienza del credente e il

suo orizzonte esistenziale, allora ci troveremmo a dover reinterpretare la fede cristiana nei suoi fondamenti e a dover reinventare l'intero cristianesimo a partire dalla sua essenza. A dispetto della revisione socialista operata dalla cosiddetta teologia della liberazione, non è la povertà la categoria fondamentale per intendere e comprendere il cristianesimo.

Non sembra affatto eccessivo, perciò, che padre Schall descriva tale pauperismo come un vero e proprio surrogato di Dio, qualcosa che prenda addirittura il posto di Dio, in una "orizzontalizzazione" del cristianesimo. Sostiene, pertanto, lo studioso gesuita: «la preoccupazione per i poveri è diventata forse un surrogato di Dio, l'unico modo per dimostrare agli occhi degli altri che non siamo egoisti? In entrambi i casi, i poveri e le nostre "opzioni" per loro rischiano di diventare degli strumenti con cui razionalizzare delle esistenze autocentrate che non hanno altro scopo se non

quello di alimentare la propria autostima».

Questione, questa, importantissima anche per il presente della Chiesa, ma che non rappresenta il motivo del libro che è, invece, ben indicato dal titolo dell'edizione italiana: *Il giusto modo di sconfiggere la povertà* (più che quello originario in inglese). A riprova di ciò, padre Schall — e già nell'esordio — chiarisce la tesi che intende sostenere nelle pagine del volumetto. Per il gesuita, i poveri non hanno bisogno di aiuti sporadici (tanto meno di quelli permanenti quali quelli garantiti dai sostegni pubblici), ma di quel sistema economico (e sociale) che genera ricchezza per tutti, seppur non in modo paritetico.

Ed è così che padre Schall subito si esprime a favore del capitalismo riconosciuto come il sistema che, innegabilmente, crea ricchezza per tutti, accanto ad altri non trascurabili benefici moralizzatori. Grazie al capitalismo negli ultimi secoli la quasi totalità delle popolazioni

occidentali non patisce più la fame e, negli ultimi decenni, la gran parte dell'intera umanità ha abbandonato lo stato di miseria.

Non si tratta di un'osservazione originale, ma certamente questa è una riflessione negletta che in termini così chiari deve essere accompagnata da una buona dose di coraggio, tanto più se ad enunciarla è uno studioso gesuita cosciente di andare in controtendenza anche in casa propria. Infatti, e contrariamente alla schiacciante maggioranza dei suoi confratelli, padre Schall va avanti sicuro nel confessare le sue ben fondate ragioni: «se dovessero chiedermi perché sono un sostenitore del libero mercato [...] risponderci che questo per me è l'unico modo per aiutare i poveri».

Che non si tratti, poi, di una conclusione tardiva è dimostrato dalle opere precedenti perché se il volumetto di cui parliamo è una pubblicazione degli ultimi anni della vita del gesuita, questo libro non contiene se non un pensiero

ampiamente esposto da decenni e, in particolare, in *Religion, Wealth, and Poverty*, del 1990, cui lo stesso autore gradisce far riferimento.

Ma proviamo ad articolare i pensieri di padre Schall.

Lo studioso gesuita distingue tra la semplice assistenza e la creazione di ricchezza, tra elemosina e produzione di benessere. A differenza degli effetti prodotti dal capitalismo con l'elevazione di intere popolazioni, la carità può essere considerata qualcosa di moralmente apprezzabile, ma non è in grado di sanare la povertà. Tanto più in società statiche come quelle del lontano passato ove la prosperità era ridotta anche tra i pochi agiati e l'aiuto ai poveri poteva contare su risorse assai limitate. La lucidità di padre Schall, rispetto agli altri teologi e alle guide delle varie Chiese, porta a mettere a fuoco il vero nodo nella questione del superamento della povertà: il modo con cui la ricchezza possa

moltiplicarsi (piuttosto che dividersi).

Ed anche rispetto alle scorciatoie (quali quelle della solidarietà o delle redistribuzioni), il pensatore gesuita ribadisce la prospettiva autenticamente evangelica. Il vero contributo che il cristianesimo ha dato per contrastare la miseria non è nell'esortare alla benevola elemosina, ma nell'instaurazione di una mentalità non passiva nei confronti della realtà, una mentalità intraprendente nei confronti del mondo, così come impressa dalla concezione biblica della creazione e soprattutto dall'Incarnazione di Dio nel tempo storico.

Quindi, il vero contributo che il cristianesimo ha dato per contrastare la miseria è nella valorizzazione della ragione. È la mente umana, infatti, la prima e indispensabile fonte della ricchezza. E se c'è un modo per cogliere la radice cristiana del capitalismo, tale modo è nel comprendere che quello è l'unico

sistema effettivamente fondato sulle capacità creative dell'uomo e l'unico che incentiva ed educa l'uomo a migliorarsi sempre più.

Se padre Schall può permettersi di andare al cuore della questione ed affermare che «l'unico modo per aiutare davvero i più poveri è far crescere tutta l'economia», noi non possiamo esimerci dal provare ad impostare il problema economico provando a ricostruire — ovviamente, per sommi capi — la frammentaria argomentazione del pensatore gesuita.

Innanzitutto va ribadito che la povertà umana non è (ordinariamente) la conseguenza di ingiustizie né, tanto meno, l'effetto dell'arricchimento di alcuni che hanno sottratto risorse ad altri. C'è una domanda che richiede di essere ben formulata. Scrive Schall: «la giusta domanda da porsi non è: “perché i poveri sono poveri?”, ma piuttosto: “perché coloro che non sono poveri, non sono poveri?”». In altri termini: la miseria è la

condizione umana originaria da cui l'uomo è chiamato ad uscire con il sudore del suo duro lavoro. Anche nel pensiero dello studioso gesuita si avverte l'eco del comando biblico («con il sudore del tuo volto mangerai il pane...»): «nessuno ha bisogno di imparare ad essere povero. È facile esserlo. Basta non fare niente, non sviluppare, non inventare o non lavorare a nulla di produttivo che possa aumentare o distribuire la quantità totale dei beni disponibili. Basta non avere leggi che tutelino la proprietà. Basta bandire la concorrenza. Adottando questi criteri, in breve tutti diventerebbero poveri e potrebbero addirittura arrivare al punto di non sapere che si può anche essere non poveri».

Stando così le cose, vi sono due grandi pericoli da scongiurare se davvero si vuol far uscire i poveri dalla condizione di indigenza perché, secondo le parole dello studioso gesuita, «non è sufficiente “avere l'intenzione” di aiutare i poveri

[...] dobbiamo anche sapere in che modo raggiungere lo scopo senza imporre all'uomo, mediante questo processo, condizioni disumane».

Il primo rischio è quello contenuto nella falsa idea che la povertà di molti sia causata dalla ricchezza di pochi. Sostiene giustamente padre Schall: «l'idea che i poveri sono poveri perché i ricchi sono ricchi è forse il maggior ostacolo a un approccio adeguato al problema della povertà». Infatti, non solo non è vero che l'impoverimento sia prodotto dalla ricchezza, ma è vero l'esatto contrario: la miseria è letteralmente prosciugata dall'intraprendenza e dai dinamismi di mercato che producono benessere. Purtroppo, però, ciò che permane nell'immaginario sono le immagini stereotipate sul capitalismo, ad iniziare dalla narrativa sulla cosiddetta Rivoluzione industriale a finire sulle cause delle crisi economiche. Immagini che si esprimono con irrazionali e

insensati slogan ripetuti sino al punto da sembrare veri a tutti. Così non è affatto vero che i ricchi diventano sempre più ricchi e i poveri diventano sempre più poveri. Ovviamente tali pregiudizi svanirebbero se solo venissero considerate, senza deformazioni ideologiche, le più elementari leggi economiche.

Il secondo pericolo che può essere ora tematizzato muovendo dalle pagine del sacerdote americano è quello costituito da un dogma che dal socialismo è stato assimilato anche da chi si è opposto al comunismo: la redistribuzione della ricchezza per via politica. Ma «la redistribuzione non risolve mai i problemi economici o morali di una società»; anzi li aggrava sino al punto da far vincere la povertà mediante la lotta alla ricchezza che la redistribuzione politica, di fatto, comporta.

«La causa per debellare la povertà — afferma padre Schall — è oramai troppo invischiata in sistemi politici ed economici che puntano al controllo totale dei

cittadini in nome del “bene comune” o della “giustizia sociale”». Al di là di alcune imprecisioni sul ruolo dello Stato, lo studioso gesuita sa procedere nella critica allo statalismo social-democratico, di fatto, trionfante anche negli USA e lo fa quando, ad esempio, scrive: «nella nostra epoca la maggior parte della povertà è causata dalle ideologie che in genere propongono di eliminare il problema attraverso il controllo dello Stato». E neanche si sottrae ad alcune stoccate di critica al socialismo, in realtà realizzato in ogni legislazione nazionale; un socialismo *de facto* che lo studioso americano così delinea: «lo Stato è contento se tutti sono più poveri, purché lo siano nella stessa misura».

Da sacerdote, Schall non può non domandarsi quale legame possa esserci tra economia ed etica e a quali finalità la ricchezza debba essere soggetta. C'è, però, un principio da cui partire che è quello per cui la ricchezza in sé non ha nulla di

immorale (e la miseria in sé non ha nulla di etico) perché ad avere valore morale sono solo le scelte dei singoli uomini relativamente al modo con cui utilizzano la prosperità o vivono la penuria. Contro gli schemi classisti più duri a morire, il gesuita americano dichiara che «il povero può essere avido, il ricco può essere generoso». E contro il “politicamente corretto” proprio delle più banali schematizzazioni, ripete: «i ricchi possono essere anche virtuosi così come i poveri possono essere corrotti. Non si può *a priori* identificare la virtù con la presenza di un certo reddito o il vizio con la sua assenza».

L'ultimo punto che può essere opportuno tirare fuori dalle pagine del libretto riguarda il modo con cui lo studioso gesuita giudica la dottrina della Chiesa in materia socio-economica. Padre Schall, pur evitando critiche dirette, esprime alcuni pensieri interessanti. Ne riporto due. Nel primo il sacerdote afferma una tesi che gli sta a cuore: «la mia

tesi principale [...] è che il pensiero sociale cattolico dovrebbe cambiare direzione nella sua retorica sul tema della povertà. [...] Nel pensiero sociale cattolico si dovrebbe comprendere che il primo passo verso questo cambiamento di direzione è liberarsi dall'idea della redistribuzione che [...] non farebbe altro che rendere tutti quanti più poveri». Ciò dimostra quanto nelle chiese (in quella cattolica e in quelle non cattoliche) sia radicata una visione statica sia dei processi economici sia del significato morale della prosperità diffusa. A conferma di ciò, Schall, ancora a proposito dei limiti propri del pensiero sociale cristiano, ribadisce: «il moderno pensiero sociale non ha ancora approfondito in maniera adeguata il ruolo avuto dallo Stato e dai sindacati nell'ostacolare la crescita economica. Il pensiero dominante sembra ancora proporre il solito ritornello della cattiva distribuzione. Se consideriamo la cattiva

distribuzione la causa principale della povertà moderna, lo Stato avrà il potere di correggere questa disparità. Non è esistita autorità più bramosa di ottenere il controllo su tutti gli aspetti della vita umana dello Stato moderno, il quale si erge a più autorevole arbitro del diritto e del potere».

In un paio di occasioni padre Schall si sente obbligato a stornare una possibile accusa che facilmente potrebbe essere rivolta agli uomini di Chiesa: «lo scopo del cristianesimo [...] non è quello di rendere tutti poveri». Una precisazione che dopo decenni di deriva pauperista è tutt'altro che fuori luogo, ma che sta a dimostrare quanto il pregiudizio verso la ricchezza possa portare il cristiano a desiderare un mondo in cui, grazie alla povertà e alla miseria di tutti, gli uomini siano, finalmente, resi uguali.

L'encomiabile sforzo scientifico di padre Schall e la buona impostazione razionale dei problemi che ha affrontato nella sua vita di studioso non

impediscono di richiamare alcune carenze che questo volumetto mette in luce, forse più delle altre opere del gesuita americano. Infatti, e come già sottolineato, *On Christians and Prosperity (Il giusto modo di sconfiggere la povertà)* è il frutto di una raccolta di articoli di vario spessore e di differente valore e, come tale, risente di scarsa omogeneità. Se la serie dei capitoli corrispondenti agli articoli utilizzati per assemblare il volumetto rende la composizione poco armonizzata, non è, però, solo questo il motivo per muovere qualche osservazione critica.

Infatti, anche al di là di qualche ripetizione ridondante, possono essere mosse due obiezioni, una sul piano formale e stilistico, l'altra su quello dell'efficacia contenutistica. Frasi e concetti assai spesso appaiono poco collegati in un discorso d'insieme, fornendo l'impressione di trovarsi dinanzi a una semplice raccolta di pensieri di una conversazione o

di una conferenza tenuta "a braccio" dove poco ci si cura di stabilire l'ordine delle premesse e delle conseguenze, passando sovente da un aspetto ad un altro senza giustificazione e senza linearità. Anche il ragionamento non sempre è portato avanti in modo convincente perdendosi, oltre che in ripetizioni, anche in allungamenti che sarebbe stato preferibile omettere ed evitare in un libretto che voleva compendiare un messaggio incisivo e diretto nel minor numero di pagine. Elementi importanti non appaiono con un sufficiente risalto mentre trovano spazio elementi trascurabili. Se ciò toglie molto all'efficacia dell'argomentazione, non può neanche essere nascosto che, oltretutto, non sono pochi i punti deboli in cui sembra incorrere lo studioso gesuita.

Probabilmente quello di padre Schall non è tra i testi più chiari e rigorosi tra quelli scritti per contrastare il generale pauperismo e forse la sua stessa lettura non può essere consigliata

senza prima fornire qualche opportuna avvertenza. Un volumetto, sì, di facile approccio, che può confermare le idee di chi è già orientato per la libertà individuale, ma che, probabilmente, non riesce a convincere chi abbia opinione contraria.

Pur tuttavia il testo di padre Schall rimane un documento che attesta una salutare visione alternativa all'interno della Chiesa; un libretto che, nonostante i suoi limiti, va a stimolare la letteratura teologica

che sostiene le libertà individuali. C'è da dire anche che, nonostante la lacunosa concatenazione dei passaggi, ciò che rimane della complessiva lettura è un'assai preziosa idea generale: la povertà non costituisce alcuna condizione eticamente superiore e la ricchezza è un dovere da perseguire, un dovere soprattutto per il credente quale forma di più alta carità cristiana.

Beniamino DI MARTINO

Autori

Sono ben 112 gli autori che finora hanno scritto su «StoriaLibera»:

Paolo Amighetti, David Emanuel Andersson, Dario Antiseri, Michele Arpaia, Mario Ascheri*, 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. Brennen, 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, Guido Ferro Canale*, 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. 20
pubblicato il giorno 2 luglio aD 2024.