



Il punto d'incontro tra Rothbard e gli elitisti
di Carlo Lottieri

[Questo articolo è stato pubblicato in: *Studi Perugini*, anno IV, n.8, luglio-dicembre 1999]

Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto sono autori il cui contributo allo sviluppo della scienza politica è universalmente riconosciuto. Da anni questi protagonisti dell'elitismo classico sono al centro di studi volti ad approfondire il contributo intellettuale che essi hanno dato all'analisi delle società politica ed il rilievo della loro "scuola", orientata a comprendere *chi* siano i decisori e *come* essi occupino questa posizione.

Eppure molti filoni intellettuali connessi alla teoria elitista restano ancora ai margini della ricerca intellettuale. In particolare, la riflessione libertaria sul carattere strutturalmente elitario dello Stato è stata più volte misconosciuta con una trascuratezza che ha generato una seria incomprensione di taluni aspetti del problema. Numerosi saggi hanno dedicato grande attenzione alle evoluzioni *radicali* (Wright Mills) o *democratiche* (Dahl) dell'elitismo, ma quasi sempre si è ignorata la filosofia libertaria e le analisi da essa proposte. In tal modo, non è stato possibile riconoscere le solide radici liberali dell'elitismo, né tanto meno è stato possibile valorizzare il contributo dei pensatori libertari agli orientamenti politologici realisti^[1].

La prima parte di questo testo cerca allora di ricostruire i rapporti tra elitismo e pensiero libertario con l'obiettivo di porre in rilievo le influenze reciproche.

L'obiettivo è mostrare che la teoria elitista si fonda anche su una tradizione intellettuale che ha messo radicalmente in discussione il potere dello Stato moderno e ha espresso una forte resistenza civile di fronte al sovrano e alle sue pretese. L'elitismo classico di Mosca e Pareto deve essere dunque interpretato come espressione di attitudini demistificatorie che sono emerse quale risposta al tentativo d'*integrare* sempre più lo Stato e la società.

Ma se da un lato l'elitismo classico ha importanti debiti verso la tradizione liberale (anche nelle sue componenti maggiormente avverse al potere statale), d'altro lato la stessa teoria libertaria contemporanea ha riservato un'attenzione non marginale alle tesi di Mosca, Pareto e Michels. La prospettiva di Murray N. Rothbard, in particolare, implica una sostanziale accettazione dell'idea secondo cui lo Stato è un'organizzazione rigidamente controllata da una piccola minoranza.

Per arrivare ad una corretta valutazione dell'elitismo bisogna così comprendere che l'elitismo in quanto tale rappresenta anche (e soprattutto) il *disvelamento* dei regimi statalisti basati sullo sfruttamento dei contribuenti ad opera dei politici e dei burocrati. È quindi necessario confrontarsi con quegli autori che parlano dello Stato come di un'istituzione nelle mani di un ristretto gruppo di briganti. Per tale ragione pensatori come Lysander Spooner e, nel corso del Novecento, Murray N. Rothbard vanno considerati legittimi eredi di una lunga tradizione che ha sempre prestato grandissima attenzione ai problemi posti dal potere della classe politica minoritaria e che ha espresso una forte contestazione di fronte a tale forma di aggressione istituzionalizzata.

Nonostante tutto questo, però, non esiste affatto identità di posizioni tra elitismo e teoria libertaria. Al contrario, come viene sottolineato nella seconda parte dell'articolo, queste due scuole intellettuali si dividono e contrappongono su talune questioni essenziali.

Mentre per gli elitisti classici le istituzioni statali sono una realtà che non si può mettere in discussione, a giudizio di molti libertari lo Stato è una creazione storica, che si è imposta in Europa alla fine del Medio Evo: un'istituzione che ha avuto un'origine e avrà una fine, dato che non vi è alcun motivo di ritenere che l'umanità dovrà sempre vivere all'interno di tali organizzazioni sorte dalla crisi dell'universo medievale.

Ma se i libertari concludono la loro analisi dello Stato sostenendo che è giusto e anzi necessario immaginare nuove forme di organizzazione politica alternative a quella statale, la prospettiva dei grandi teorici elitisti è ben più conservatrice. Nell'interpretazione che mi sforzerò di difendere, i protagonisti dell'elitismo classico e - in particolare - Vilfredo Pareto non sono riconducibili ad una prospettiva coerentemente libertaria soprattutto perché hanno ignorato (o rigettato) il tema dei *diritti naturali* e in questo modo hanno reciso i propri legami con la più autentica tradizione liberale e con i suoi principi etici fondamentali.

1. Elitismo classico e dottrina libertaria

1.1 Le origini libertarie dell'elitismo. Per una prima riflessione sulle origini dell'elitismo va riconosciuto che i fondatori di questa scuola hanno trovato significative anticipazioni della loro tesi nelle maggiori filosofie politiche. Negli *Elementi di scienza politica* Mosca rileva che molti autori (Machiavelli, Comte, Saint-Simon, Marx, Taine, ecc.) avevano già compreso che in ogni società c'è un gruppo dominante che detiene il potere. È quindi possibile parlare di *elitismo implicito* a proposito di diversi filosofi del passato [cfr. Mosca 1982].

Ma è piuttosto evidente che si può parlare di elitismo in senso proprio solo a partire dagli studi di Mosca, Pareto e Michels. L'elitismo, d'altra parte, si propone in quanto teoria politica in un contesto largamente dominato dalla cultura positivista. La sua nascita è stata favorita dalla preoccupazione di dare una descrizione "scientifica" dei fenomeni sociali e delle regole che governano le relazioni umane. Per gli autori elitisti la presenza in ogni società di un gruppo organizzato che s'impone su una maggioranza disorganizzata (secondo la definizione di Mosca) è una cosa che non può essere messa in discussione. Si tratta di una vera e propria *legge*, il cui statuto potrebbe essere assimilato a quello di talune importanti scoperte della fisica o della chimica.

Non bisogna nemmeno trascurare che gli interpreti classici dell'elitismo sottolineano il preteso carattere universale del dominio di una minoranza organizzata perché sono obbligati a confrontarsi con la promessa (e profezia) socialista di un nuovo Stato basato sulla sovranità popolare. Gli elitisti classici propongono la legge del piccolo numero in quanto si trovano all'interno di società in cui vi è chi immagina la fine di ogni potere e gerarchia. Essi avversano tale ipotesi sovversiva e la loro teoria ha certo anche questa funzione.

Appare quindi davvero difficile separare gli elementi *descrittivi* e quelli *normativi*, l'adesione al positivismo e il rigetto della "democrazia sociale".

Proprio in questo senso, il rifiuto elitista dei sogni egualitari è stato spesso considerato espressione di una vocazione conservatrice. Il realismo di Mosca e Pareto, che non hanno mai avuto illusioni sulla possibilità di costruire una società senza aristocrazie, è parso la manifestazione di un'attitudine reazionaria, orientata a salvaguardare una rigida stratificazione sociale: e in questo giudizio sui protagonisti del primo elitismo non mancano certo elementi di verità.

Negli elitisti classici e negli altri teorici che hanno sviluppato le loro ricerche, ad ogni modo, vi è l'emergere di tensioni che attraversano l'intera storia moderna e in questo senso il realismo elitista esprime ugualmente una preoccupazione che è propria dell'intera tradizione politica libertaria. Dopo la nascita dello Stato moderno e dopo l'imporsi di quei specifici tratti che contraddistinguono tale organizzazione (sovra, monopolista e territoriale), si assiste allo sviluppo di una cultura politica *antagonista* le cui origini possono essere riconosciute già nel *Discours sur la servitude volontaire* di Étienne de la Boétie.

In questo classico del pensiero politico del XVI secolo i temi del libertarismo si combinano con quelli dell'elitismo: gli interrogativi sul mistero dell'obbedienza rinviano ad una lettura della società civile in quanto *vittima* del dominio della struttura politica. Étienne de la Boétie osserva che tutti gli Stati hanno avuto la loro origine nella guerra, nella conquista e nella coercizione. Egli rileva che una piccola minoranza è in condizione di controllare le masse perché riesce ad ottenere il consenso dei sudditi. Lo stesso tiranno, allora, non ha alcuna necessità di utilizzare la forza proprio perché si serve di una tela di ragno che gli permette di "asservire i sudditi avvalendosi degli uni contro gli altri" [Boétie 1983, 164].

Non vi è dubbio che vi siano discussioni molto vivaci tra gli storici circa le origini dello Stato (e non c'è alcun bisogno di aggiungere l'aggettivo *moderno* perché lo Stato è comunque moderno: esso è un elemento essenziale e, forse, il più essenziale della società moderna). Ma nel *Discours sur la servitude volontaire* sono riconoscibili alcune tra le prime manifestazioni della lotta liberale contro il monopolio politico.

Per i liberali, d'altra parte, libertà significa *autonomia di fronte allo Stato*.

Un altro aspetto importante della riflessione di Boétie è il riconoscimento che gli individui possiedono diritti naturali assoluti. A tale riguardo un esponente di primo piano di tale tradizione è pure Johannes Althusius, convinto che gli uomini sono «liberi ed eguali per natura» e che per questa ragione «il potere non può avere altra fonte che il consenso volontario» [Gierke 1974, 43]. Nel suo testo classico, il giurista tedesco Otto von Gierke presenta la dottrina di Althusius ponendo in evidenza che l'autore della *Politica Methodice Digesta* «riconduce i rapporti del diritto pubblico all'interno del diritto privato. Da questa elaborazione abbiamo ottenuto una *costruzione giuridica unitaria* (per la quale è raro trovare qualcosa di comparabile): una teoria ricondotta *interamente nello stile del diritto privato* e che comprende nello stesso tempo i fondamenti del diritto pubblico» [Gierke 1974, 58-59; i corsivi sono miei]. Un tema centrale nella riflessione althusiana è, per giunta, il *diritto di resistenza (jus resistendi)*: la facoltà della società civile di combattere il governo se questi diventa dispotico (fino alla decisione – se necessario – di uccidere il tiranno).

Ma per avere una teoria liberale nel senso moderno del termine bisognerà attendere la rivoluzione inglese - si pensi ad un *leveler* come Richard Overton [Watner 1980] - e la rivoluzione americana. Esse mostrano chiaramente che *il pensiero liberale nasce solo in presenza dello Stato moderno* e si manifesta come risposta ai problemi imposti dalla secolarizzazione statale dei temi teologici. Il liberalismo dei *Due trattati sul governo civile* di Locke e la *Dichiarazione d'Indipendenza* di Jefferson, in questo senso, esprimono il rifiuto della nuova religione - quella dello Stato - che stava per imporsi nelle società dell'Europa continentale.

Non bisogna mai trascurare, a questo proposito, che lo Stato ha successo in quanto realtà metafisica (la teoria della sovranità sostiene che lo Stato sta *in alto*, e la società *in basso*) a partire da una concezione dell'obbligazione politica che evita di riferirsi al consenso dei sudditi. Durante il XVIII e il XIX secolo - si pensi ad autori come Rousseau, Hegel o Durkheim - le istituzioni statali saranno interpretate in quanto superamento della mediocrità individuale. L'olismo sociale e le teorizzazioni giuridiche autoritarie ad esso collegate esprimeranno quindi un netto rifiuto della cultura liberale e di ogni ipotesi di un ordine spontaneo e policentrico, sviluppatosi per accordi, patti ed intese volontarie.

Ma la difesa dell'autonomia della società civile è sempre, anche, *smascheramento del politico*. Grazie a Étienne de la Boétie, Althusius, Locke e Jefferson, insomma, la teoria liberale introduce una netta distinzione tra il sovrano e la società, tra la classe politica al potere e quanti sono costretti ad obbedire. La difesa liberale dei diritti individuali e la lotta contro il dispotismo assolutista implicano una società dominata da un'*élite* politica: le anticipazioni del pensiero libertario che è possibile individuare nei liberali classici sarebbero quindi incomprensibili senza la constatazione di questo elitismo implicito. In questo senso si può dire che l'intera tradizione liberale segnala l'esistenza di una "linea di demarcazione tra i governati e i governanti": per utilizzare l'espressione di uno dei *founding fathers* del libertarismo contemporaneo, Frank Chodorov [Chodorov 1980, 42-43].

L'opposizione tra l'*élite* politica e la società civile, d'altra parte, è sempre presente negli scritti di due autori che hanno molto influenzato Pareto e che hanno svolto un ruolo importante nella storia della teoria libertaria. Si tratta di Frédéric Bastiat e Gustave de Molinari, i più coerenti sostenitori della dottrina liberale nella Francia del XIX secolo. Due elitisti liberali, certo. Ma egualmente due autori di cultura e sensibilità molto differenti.

Bastiat era soprattutto convinto che bisognasse rispettare i diritti naturali. In lui, la difesa della libertà individuale è sempre in rapporto con le sue idee morali e la fede cattolica. Agli occhi dell'autore delle *Harmonies économiques*, lo Stato esprime la volontà di potenza dei politici e dei teorici che legittimano la loro aggressione nei confronti degli individui. Secondo Bastiat, i socialisti vogliono «rifare il mondo, o, come dicono loro, *ricostruire la società* sulla base di molti progetti che essi inventano in continuazione» [Bastiat 1994, 69-70]. La prima reazione di Bastiat è morale, etica e, in fondo, teologica.

Gustave de Molinari, invece, sviluppa la sua polemica contro i socialisti e i conservatori sulla base di un'attitudine ben più positiva. Certo Molinari resta ancora legato ad una qualche idea di natura e pensa che vi siano due modi di considerare la società: secondo il primo le associazioni umane sono «organizzate in una maniera puramente artificiale dai legislatori primitivi»; nella seconda concezione «non c'è che una scienza economica la quale studia l'organismo naturale della società e mostra come funziona tale organismo» [Molinari 1994, 79].

Il riferimento alla natura rimane, ma la logica è cambiata. Nei testi di Molinari sono le *leggi* ad essere naturali, molto più che i *diritti* degli individui. Il liberalismo economico assorbe sempre più la cultura positivista^[2] e questa evoluzione del liberalismo francese è molto utile a comprendere il contesto nel quale l'elitismo classico si forma e il suo rapporto con la tradizione libertaria.

1.2 *L'elitismo della teoria libertaria*. Se si esamina il pensiero di Pareto occorre ricordare che egli è stato spesso considerato un liberale estremista. In una lettera datata 1 luglio 1893, Léon Walras lo presenta con queste espressioni: «In economia politica, egli appartiene purtroppo alla scuola del *laissez-faire* a oltranza che io chiamo la scuola degli anarchici della cattedra» [Walras 1965, 564]. Tra quanti hanno analizzato il pensiero politico di Pareto è utile ricordare l'opinione di Warren J. Samuels, per il quale non possiamo mettere in discussione che «Pareto è stato un libertario elitista e aristocratico» [Samuels 1974, 142]. Gli specialisti del pensiero di Pareto hanno ripetutamente osservato che l'origine liberale del suo elitismo è evidente fin dai primi articoli sull'Italia, sul protezionismo e sull'economia politica della sinistra.

Nel 1887 Pareto scrive: «Quando industriali e proprietari si mettono d'accordo per depredare i loro concittadini, non immaginano che vi sia un terzo ladro che li aspetta al varco, al quale, presto o tardi, bisognerà dare la sua parte e, certo, una parte non piccola. Questo terzo ladro è l'operaio manifatturiero o agricolo. Egli oggi chiede, un giorno esigerà, che si determini per legge il suo salario, secondo l'esempio che gli hanno dato i suoi padroni sul prezzo delle merci che producono» [Pareto 1965b, 15]. In questi testi, l'insegnamento di Bastiat e Molinari è del tutto evidente.

Occorre prestare attenzione al linguaggio: Pareto parla di *spoliazione* e di *ladri* e in simili passaggi è facile riconoscere analogie con la «banda di briganti» che controlla lo Stato di cui parlano Spooner e Rothbard nei loro scritti^[3].

In un altro articolo pubblicato nel *Journal des Économistes* egli riprende la tesi di Bastiat circa il fatto che l'interventismo dei produttori che chiedono la protezione pubblica apre la via al socialismo: «L'ora dell'espiazione verrà per le classi governanti, perché mai si resta impuniti quando vengono seminati l'ingiustizia e l'iniquità. Lentamente, ma sicuramente, la marea socialista sale sul continente europeo, i suoi progressi sono in Germania tali che il governo rinuncia all'uso della forza e si sforza di combattere i socialisti servendosi delle loro armi, ma questo nuovo sistema sarà probabilmente inefficace come il primo. I progressi del socialismo sono ovunque in ragione diretta ai danni che le classi governanti hanno portato alla libertà economica e alla giustizia, e se questi sono minori in Inghilterra rispetto agli altri paesi, è perché lo Stato inglese interviene molto poco, e in ogni caso meno degli Stati continentali, per cambiare la distribuzione delle ricchezze tra i cittadini» [Pareto 1965b, 49].

In numerosi articoli egli riprende la tesi di Bastiat sull'interventismo dei produttori la cui richiesta di aiuto pubblico apre la via al socialismo.

Pareto aveva osservato la vita politica italiana della fine del XIX secolo e aveva compreso che la classe politica domina la maggioranza dei cittadini e cerca di mantenere il controllo del potere. Nel 1891 afferma: «La perversione del sistema parlamentare ha avuto per conseguenza di sacrificare gli interessi della grande massa della popolazione agli interessi particolari e alle passioni di un piccolo numero di persone fortemente organizzate che non indietreggiano davanti ad alcun mezzo per estendere la loro influenza e dominare il paese» [Pareto 1965a, 33].

In questi testi, Pareto si colloca a pieno titolo nella tradizione liberale.

Se Pareto proviene dal liberalismo, occorre anche riconoscere che Rothbard - da parte sua - accetta l'essenziale degli insegnamenti dell'elitismo. Nei suoi libri ci sono diversi passaggi nei quali viene sottolineato che «la natura normale e costante dello Stato è quella di un governo oligarchico: un dominio esercitato da una *élite* che utilizza la coercizione e che è riuscita a ottenere il controllo della macchina dello Stato». In un suo straordinario testo consacrato a vivisezionare i meccanismi di dominio propri della logica statale, Rothbard chiarisce la natura del comportamento di tale *piccolo gruppo* (definito pure *casta*), sottolineando che «lo Stato assicura un canale legale, ordinario e sistematico per la predazione della proprietà privata: esso rende certa, sicura e relativamente «pacifica» la condotta della casta parassitaria presente all'interno della società» [Rothbard 1965, 71].

Egli aggiunge che la «natura dello Stato è di tipo parassitario: vive del lavoro forzato dei cittadini. I risultati del parassitismo, per dare vantaggi a quelli che lo praticano, devono essere riservati ad una piccola minoranza, altrimenti il saccheggio di tutti praticato da tutti avrebbe come conseguenza che nessuno guadagnerebbe» [Rothbard 1996a, 83-84]. Rothbard ci dà una delle migliori giustificazioni logiche del controllo dello Stato da parte di un gruppo di persone: se lo Stato esiste per sfruttare la grande massa degli uomini, il bottino del furto deve essere controllato principalmente da una minoranza.

L'analisi libertaria del rapporto tra governanti e governati s'inserisce dunque nella tradizione elitista. Basta guardare a questo passaggio di Rothbard: «Se lo Stato è un gruppo di predatori, *chi* costituisce lo Stato? È chiaro che l'*élite* governante è sempre composta da:

a) l'apparato pubblico a tempo pieno: i re, i politici e i burocrati che controllano lo Stato e lo fanno funzionare;

b) i gruppi che hanno ottenuto privilegi, sussidi e vantaggi attraverso manovre.

Il resto della società è composto dai governati" [Rothbard 1996a, 86].

Rothbard colloca quindi all'interno della *ruling class* non solo gli uomini politici e la burocrazia, ma anche quella parte del mondo economico che ovunque trova naturale dirigersi verso l'apparato pubblico per assicurarsi facili profitti "grazie all'introduzione di varie misure stataliste quali le tariffe, i sussidi, le restrizioni al mercato assicurate dal sistema delle licenze, ecc., in modo tale da ridurre la competizione, alzare i prezzi e abbassare i salari" [Osterfeld 1988, 312]. Tutte queste decisioni contro il mercato e la libera concorrenza - scrive Rothbard - "non solo sono sostenute dal *Big Business*, ma nacquero proprio per sua iniziativa e con l'obiettivo di passare da un libero mercato ad un'economia cartellizzata" [Rothbard 1968, 51]. Per il principale interprete del pensiero politico libertario, allora, il mercato crea le *classi sociali*, ma soltanto lo Stato permette ai gruppi emergenti di costituirsi in *casta*, sottraendosi all'incertezza della concorrenza e stabilizzando la propria supremazia grazie ai mezzi politici e al controllo dell'apparato burocratico-legislativo.

A dispetto di quanto affermano i difensori delle politiche *welfariste*, allora, l'azione redistributiva dello Stato avvantaggia le classi più forti e le trasforma in gruppi chiusi e privilegiati. E lo stesso fa la legislazione anti-trust [Rothbard 1962, 560-660; si tratta del decimo capitolo, "Monopoly and Competition"]. Come è stato d'altra parte evidenziato anche da Alfred Cuzan, gli uomini politici "non hanno alcun incentivo a redistribuire redditi e ricchezza dai ricchi ai poveri. Un uomo politico non guadagna nulla tassando i gruppi composti dai soggetti meglio organizzati, più informati e ad alto reddito, in modo da spendere tali risorse a favore di un grande numero di persone a basso reddito e poco organizzate, le quali potrebbero perfino non comprendere i benefici di tale iniziativa" [Cuzan 1981, 168]. Quando la classe politica prende risorse ad alcuni per destinarle ad altri, non c'è da stupirsi se in molti casi vengano avvantaggiati soggetti tutt'altro che bisognosi di aiuto.

Il libertarismo liberale accetta la netta distinzione weberiana tra il *potere* politico coercitivo (*Macht*) e la *potenza* più genericamente sociale (*Herrschaft*), ed asserisce che la seconda è legittima mentre il primo non lo è. Ma ciò non impedisce a Rothbard e ad altri libertari di comprendere che in un contesto statizzato è molto facile che i soldi, la cultura e la capacità organizzativa si trasformino in illegittimi strumenti di oppressione: dal momento che la potenza si converte in potere (politico).

In tal senso è importante ricordare che un contributo fondamentale alla teoria liberale contemporanea è venuto dalla *Public Choice School*. Fondata da James Buchanan e Gordon Tullock sulla base dell'idea che *tutti* gli attori della vita sociale hanno interessi (siano essi uomini politici, funzionari, imprenditori, intellettuali, *leader* religiosi, ecc.), tale scuola sviluppa e riprende lo spietato realismo delle analisi economico-politiche di Pareto e degli studiosi italiani che hanno fondato la Scienza delle Finanze.

Non può stupire nessuno che i libertari utilizzino tali analisi e praticino una metodologia di ricerca analogamente individualistica (la quale riconduce i "partiti", le "classi", le "nazioni" o i "sindacati" ai singoli che li compongono). Tanto Pareto come Buchanan o Rothbard, insomma, si sforzano di spiegare la società a partire dalle azioni e dalle preferenze degli uomini concreti, demistificando ogni pretesa impersonalità degli apparati politici e burocratici^[4]. Per Rothbard, d'altronde, nessuna istituzione è in grado di esistere autonomamente rispetto agli uomini che ne fanno parte^[5].

Per questa ed altre ragioni, la teoria libertaria non è facilmente immaginabile senza la dottrina elitista e quel disvelamento della democrazia moderna che in essa ha luogo.

Vi è comunque una nota caratteristica nel realismo politico libertario ed essa è riconoscibile nella volontà di abbandonare ogni fittizia ed artificiosa distinzione tra le due *specie* di individui che vengono invece costantemente prese in esame dalla tradizione giustizialistica. Secondo la cultura politica dominante, in effetti, vi sarebbe una sorta di *alterità ontologica* che separerebbe l'individuo investito di un qualsiasi potere statale e quanti non hanno alcun ruolo all'interno delle istituzioni. Mentre l'uomo di Stato può sottrarre risorse (con la tassazione), rapire persone (con la coscrizione obbligatoria) e minacciare il prossimo (con la regolamentazione legislativa), gli stessi comportamenti compiuti da una persona priva di ogni investitura ufficiale sono stigmatizzati quali reati e comportano gravi conseguenze per chi li compie.

Qualche esempio può illustrare bene la situazione. Il generale che in guerra ordina il bombardamento di una città e in questo modo si rende responsabile di uno sterminio di un servitore dello Stato e una persona rispettata, mentre non lo è il capomafia che analogamente ordina una strage; il rapimento è tale se il protagonista del gesto è un cittadino qualunque, ma viene diversamente interpretato se la vittima è un giovane ventenne e l'organizzazione che gestisce il *kidnapping* è l'esercito di uno Stato, che impone la coscrizione militare; il ladro che entra nelle abitazioni per rubare denaro e gioielli viene indagato e messo in prigione, mentre certo non subiscono questo trattamento coloro che lavorano per l'apparato fiscale e tolgono ai contribuenti una parte considerevole di ciò che essi possiedono.

È certamente una buona cosa che i criminali comuni siano contrastati, ma è difficile capire per quale motivo non si possa essere ugualmente severi con chi compie azioni del tutto identiche *per conto dello Stato*.

L'universo sociale statizzato è quindi un universo che include uomini *con divisa* e uomini *senza divisa*: tanto che - come ha rilevato Albert Jay Nock - "prendendo lo Stato ovunque lo si trovi, entrando nella storia in un momento qualsiasi, non si vede alcun modo per distinguere le attività dei suoi fondatori, amministratori e beneficiari da quelle di una classe di criminali di professione" [Nock 1994, 33]. È del tutto evidente, insomma, che lo Stato esercita il monopolio del crimine punendo taluni comportamenti quando sono commessi da soggetti privati, ma non rinunciando a legittimare se stesso in circostanze del tutto analoghe.

Agli occhi di Nock e dei libertari, però, appare molto difficile accettare che il medesimo comportamento possa essere legittimo se compiuto dagli uomini di Stato e riprovevole, invece, se ad agire sono i cittadini-sudditi. Quando contestano tutto ciò gli autori libertari non fanno altro che recuperare il senso profondo di quell'espressione lockeana secondo la quale "i monarchi assoluti non sono che uomini" e - nello spirito cristiano che pervade la riflessione del pensatore inglese - *fratelli* dei loro sudditi [Locke 1948, 244].

La teoria libertaria chiede quindi che si proceda anche ad un'integrazione metodologica tra Stato e società, grazie ad una *reductio ad unum* che elimini ogni frontiera artificiosa e imponga di usare lo stesso metro nel giudicare gli uomini che agiscono entro l'apparato statale e quelli che operano al suo esterno. Rothbard è esplicito nell'ammettere che "il libertario si rifiuta di dare allo Stato quella licenza morale di commettere azioni che quasi tutti ritengono immorali, illegali e criminali se commesse da privati. Il libertario, in sintesi, insiste sull'applicazione della legge morale generale a tutti, senza eccezioni" [Rothbard 1996b, 48-49].

Tali tesi aiutano a capire come il libertarismo sia in condizione di svelare tutta la fragilità della tradizione politica moderna, incapace di spiegare la differente natura del governante e del governato. Quando si sforzano di operare una lettura unitaria e integrata della società, i libertari si rifiutano di prendere per buone le autointerpretazioni *ideologiche* (nell'accezione marxiana del termine) che le classi politiche ci offrono. Dietro alle maschere della democrazia e del bene pubblico, insomma, vi è solo un gruppo criminale vincente che è riuscito a conquistare il centro della scena e per questa ragione può definire *legale* la sua posizione e automaticamente *illegale* quella di tutti coloro che vi si oppongono. Come scrisse Spooner nel 1870: "I fatti sono questi: il governo, come un bandito, dice all'individuo: «O la borsa o la vita». E una larga parte, se non la maggior parte, delle tasse viene pagata sotto questa minaccia" [Spooner 1998, 103].

Tanto gli elitisti classici quanto quelli libertari insistono ripetutamente, inoltre, sul ruolo di quelle che Mosca definì *formule politiche*. Non basta conquistare con la forza il controllo di una società: occorre pure che la maggioranza degli sfruttati venga in modo o nell'altro persuasa "che quel governo è buono, saggio e - in definitiva - inevitabile, e certamente da preferirsi a qualsiasi alternativa concepibile" [Rothbard 1965, 72]. Da qui l'importanza degli intellettuali e la loro funzione gregaria nei riguardi del ceto politico.

Il realismo libertario ha poi un'altra caratteristica: esso contesta ogni artificiosa e fittizia distinzione tra rapporti infrastatali e rapporti internazionali.

Se nelle relazioni tra le differenti istituzioni nazionali viene in genere considerato illegittimo aggredire un'altra società (con invasioni, bombardamenti, estorsioni), stessa cosa deve valere per le relazioni che hanno luogo nell'ambito di un medesimo sistema giuridico. Gli individui che compongono la classe politica di un paese non hanno alcun diritto di usare la violenza nei riguardi degli abitanti di un altro paese; ma se questo è vero (e lo è), non si capisce per quale motivo tale diritto dovrebbe essere loro riconosciuto quando essi derubano o minacciano persone che vivono e operano all'interno dei confini delle entità statali da loro controllate.

Qualora il presidente degli Stati Uniti promettesse agli abitanti del Canada di proteggerli da ogni minaccia terroristica nucleare e in cambio di questa assicurazione egli *pretendesse* (anche se essi non sono disposti ad accettare tale proposta) una quota annuale di quanto producono, ben pochi giudicherebbero legittima e moralmente difendibile tale estorsione. Ma quando la classe politica di Washington agisce nello stesso identico modo ai danni della popolazione statunitense nessuno trova che in tutto ciò vi sia qualcosa di opinabile.

Dato che a livello internazionale la violenza è legittima soltanto in funzione difensiva (così che Washington potrebbe minacciare o anche aggredire i canadesi solo se questi ultimi violassero i diritti degli statunitensi o si apprestassero a farlo), stessa considerazione va fatta *all'interno* dei vari paesi. In altre parole, per Rothbard ciò che è certamente da condannare è l'uso *non difensivo* della forza. La sua convinzione è che esista un chiaro criterio per riconoscere i comportamenti lesivi della libertà, che sono tali se danno inizio alla violenza o minacciano di fare ricorso ad essa. Tutti coloro che negano l'esistenza di questo principio etico, allora, finiscono per difendere distinzioni artificiose e modelli d'impossibile giustificazione.

Per questo motivo nella lunga tradizione elitista di segno liberale, entro la quale sono riconoscibili alcuni tra i contributi più originali del realismo politico, si collocano a pieno diritto la disanima di Calhoun sul contrasto tra *tax-payers* e *tax-consumers*, l'analisi di Spencer [Spencer 1970] e Sumner [Sumner 1992a] sull'opposizione tra

Stato e mercato, la riflessione di Oppenheimer (poi ripresa da Nock) sul carattere aggressivo e parassitario dell'ordinamento statale, che nasce in "quell'istante d'importanza unica nella storia del mondo in cui, per la prima volta, il vincitore risparmia il vinto con il fine di sfruttarlo in modo permanente" [Oppenheimer 1997, 32].

È a partire dal disincanto che segna questo genere di considerazioni che il libertarismo matura la propria critica alla modernità politica, sviluppa ipotesi di tutto alternative e contesta la pretesa neutralità del vecchio liberalismo (illusio di poter disarmare il sovrano grazie ad una costituzione, trasformandolo in un semplice difensore dei diritti dei singoli). Nella teoria libertaria, in effetti, le fragili certezze del costituzionalismo vengono dissolte da una critica filosofica che evidenzia quanto ogni potere politico sia gestito da uomini, condizionato da interessi, radicato in specifiche tradizioni e giustificato da ben precise teorie legittimanti. Alcuni uomini *decidono* della vita di altri uomini: questo è un tratto essenziale del *politico* e della lotta radicale che lo contraddistingue.

Il realismo libertario, in questo modo, si ricollega di fatto alla migliore tradizione europea e a quelle analisi volte ad evidenziare con vigore il completo fallimento della statualità e del liberalismo costituzionale. Come Carlo Galli ha sottolineato, per Schmitt l'ordine politico non può più essere pensato "come forma neutrale, razionale, universale (cioè come Stato), ma sempre e solo come una forma che ha origine (e ne è costantemente attraversata) da una parzialità concreta, da un'eccezione polemica, da una crisi politica radicale" [Galli 1996, XIV]. Per vie del tutto autonome, quindi, il giurista tedesco è giunto a svelare quella stessa artificiosità dello Stato liberale che è al centro della teorizzazione libertaria.

Una parte rilevante del pensiero schmittiano mira proprio a mostrare le ingenuità del liberalismo innamorato delle formule costituzionali e assertore dello Stato di diritto. Come evidenzia Emanuele Castrucci, "il realismo politico di Carl Schmitt è essenzialmente una critica del liberalismo tradizionale, considerato incapace - nel suo agnosticismo e neutralismo - di formulare una adeguata teoria della politica e dello Stato. La dottrina liberale dello Stato, ignorando lo spessore della dottrina del «politico», era secondo Schmitt rimasta impigliata nelle astrazioni filosofiche: questo quando nella realtà (ovvero in base all'approccio del realismo politico, di cui Schmitt si fa promotore) esistono invece soltanto raggruppamenti di uomini in un rapporto di contrapposizione «amico/nemico»" [Castrucci 1998, 120].

Tutta una serie di critiche schmittiane indirizzate al liberalismo classico (e allo Stato costituzionale) finiscono per offrire ulteriori argomenti alla rigorosa teorizzazione libertaria, che supera le aporie del vecchio Stato liberale e ne auspica il completo deperimento. Sganciando la tradizione liberale dal mito indifendibile di un ordinamento costituzionale che obblighi il sovrano a farsi tutore dei diritti dei singoli, il libertarismo pone il realismo politico al servizio della società civile e della lotta condotta dagli individui per sottrarsi al dominio statale.

Nel corso del dopoguerra, d'altra parte, Schmitt stesso aveva aperto molte strade ai libertari quando aveva evidenziato la storicità dello Stato, legato alla modernità e alla sua parabola, e il carattere declinante di tale istituzione umana. Negli ultimi anni della sua vita, in particolare, egli ebbe piena consapevolezza della crisi che aveva investito le istituzioni statuali. Al punto che arrivò a dichiarare: "Il mio concetto di Stato è un concetto strettamente legato ad un'epoca storica (...) Lo Stato sta andando in rovina. L'epoca dello Stato sta finendo..." [Schmitt 1983, 25]. In tal modo, di fronte alla crescente complessità delle relazioni sociali, l'analisi politologica di quello che fu il massimo giurista del Terzo Reich evidenzia chiaramente come il declino dell'obbligo politico e delle istituzioni della modernità siano sempre più evidenti.

Se allora appare difficile immaginare una saldatura tra il realismo di Schmitt e la tradizione del liberalismo classico, diverso è il discorso a proposito del libertarismo e della sua radicale critica allo Stato. In questo caso è possibile individuare un ponte tra questi due pensieri estremi o, meglio ancora, un utilizzo in senso libertario di quella *dissoluzione del moderno* che è al centro dell'intera opera schmittiana. Non si deve dimenticare, ad ogni modo, quanto Rothbard sia ben più disincantato dello studioso tedesco di fronte a concetti come quello di *popolo*, *democrazia* o *potere costituente*, che in vario modo continuano a giocare un ruolo nella controversa esperienza intellettuale di Schmitt.

Nel commentare la vicenda del generale Raoul Salan (responsabile dell'Oas e condannato per le sue attività eversive) Schmitt sottolinea, ad esempio, "che persino una legalità messa in discussione resta più forte, in uno Stato moderno, di ogni altro diritto" [Schmitt 1981, 67]. □ quindi aggiunge: "forse le cose cambieranno completamente quando lo Stato un bel giorno «morirà». Per il momento la legalità resta l'inevitabile modo di funzionamento di ogni esercito statale moderno. Il governo legale decide chi sia il nemico contro il quale l'esercito ha da combattere" [Ivi].

In tali passi, come in molti altri, è del tutto evidente che il realismo europeo si limita a descrivere la realtà e non si pone interrogativi di ordine morale. Qui è la sua forza, ma qui è pure la sua debolezza. Sebbene in Pareto siano rinvenibili suggestioni libertarie e in Schmitt folgoranti intuizioni sul degrado della statualità, in questi autori manca una proposta volta a suggerire in quale modo si possa accedere ad istituzioni legittime e ad un ordine più rispettoso dei diritti naturali dei singoli. Il potere viene svelato nella sua natura, ma l'assenza di quella tensione etica che anima invece ogni pagina della migliore letteratura libertaria impedisce di immaginare ed organizzare la difesa dei diritti individuali che è al centro dell'azione dei libertari.

□ppure non si può certo rinunciare ai contributi demistificatori del realismo, che è in vario modo suscettibile di un utilizzo libertario. Un'importante riprova di tutto ciò è presente anche nell'opera di uno degli ultimi interpreti di tale tradizione politologica, Gianfranco Miglio, il quale si è sempre più progressivamente avvicinato a posizioni libertarie [cfr. Miglio 1993]: al punto da ipotizzare che con l'avvento dell'atomica e la fine della guerra (che oggi implicherebbe la scomparsa di entrambi i contendenti) "l'avvento di un sistema contrattuale sia a questo punto una necessità storica" [Miglio-Barbera 1997, 30]. Ormai inadeguato ad assolvere il proprio compito primario (la guerra, appunto), lo Stato moderno è ancor più fuori gioco di fronte alle esigenze della produzione e del benessere: "per capire il cambiamento di fine secolo, dunque, è necessario comprendere la vocazione al contratto, al pluralismo e al federalismo che nasce dall'impossibilità di gestire altrimenti i bisogni dei governati. Questi infatti sono talmente vari che possono essere soddisfatti solo nel libero mercato" [Miglio-Barbera 1997, 31].

A riprova che, pur seguendo strade diverse, le tradizioni del realismo europeo e del libertarismo americano possono giungere a conclusioni sorprendentemente simili.

2. La classe politica e le aristocrazie concorrenti

2.1 *Lo Stato come orizzonte insuperabile*. A dispetto dei punti di contatto, appare tuttavia è evidente quanto grande sia la distanza che separa la filosofia politica del realismo elitista classico (Pareto e Mosca) e la teoria libertaria contemporanea. □ la prima e più importante differenza è da riconoscere nel fatto che sia Pareto che Mosca non giungono mai a mettere in discussione l'esistenza dello Stato.

Basta leggere quello che l'autore del *Cours* afferma in un articolo del 1893: "Si dice che gli economisti vogliono distruggere lo Stato. Nient'affatto! □ssi vogliono al contrario uno Stato forte e potente che garantisca la vita e la proprietà dei cittadini, all'interno e all'esterno.

□ssi vogliono, come è stato loro spesso rimproverato, lo Stato-gendarme. Ma, proprio per questo, chiedono che un tale Stato-gendarme faccia il suo mestiere, e non usurpi quello degli altri, occupandosi di cose economiche delle quali non capisce niente" [Pareto 1965b, 165].

Mentre i libertari si dirigono contro lo Stato, un'istituzione che potrebbe scomparire da un giorno all'altro e che ha *solo* alcuni secoli d'esistenza, Pareto non immagina soluzioni alternative a quelle statali nei settori della giustizia e dell'ordine pubblico. Nel 1898 egli riafferma la sua convinzione sull'utilità e la necessità di una presenza monopolista (circa la sicurezza, in particolare): "Da parte mia la storia del passato e l'osservazione del presente m'inducono a credere che se lo Stato s'impadronisce dei capitali privati per renderli collettivi, la società marcerà sicuramente verso la miseria e la rovina. Credo, non meno fermamente, che se lo Stato non disponesse della polizia sarebbe una grandissima disgrazia. Non mi riesce di trovare una contraddizione logica tra queste due preposizioni, di fare in modo che l'una escluda l'altra" [Pareto 1966, 147].

Nel suo scetticismo, Pareto non attribuisce agli individui alcun diritto naturale e non smette mai di giudicare metafisica ogni pretesa del genere. Per questo motivo egli accetta la coercizione e la violenza d'un monopolio politico se esse sono utili ad assicurare l'equilibrio sociale o, in altri termini, la conservazione dell'ordine pianificato. □gli contesta che si possa avere un ordine sociale spontaneo^[6] basato sull'azione di agenzie di protezione private, associazioni, condomini e comunità volontarie. Contro la tesi di Molinari che aveva proposto un mercato della sicurezza, Pareto difende la necessità di un monopolio pubblico della violenza.

In questo senso va detto che Mosca è ancor meno liberale, dato che in qualche occasione attribuisce perfino un ruolo simbolico e morale all'istituzione statale^[7]. Per giunta nei suoi scritti emerge a più riprese la convinzione che Hobbes avesse completamente ragione quando sosteneva che la cooperazione esige coercizione, dato che il rispetto delle libertà individuali ci condurrebbe ad una lotta di tutti contro tutti.

Una distinzione essenziale tra l'elitismo classico e la dottrina libertaria contemporanea si rinviene nei differenti giudizi espressi a proposito dei diritti individuali. Pareto non utilizza mai il linguaggio dei giusnaturalisti delle rivoluzioni liberali: il linguaggio di Locke e della *Dichiarazione* jeffersoniana. Al contrario, egli afferma che l'abuso che

gli uomini "possono fare dei termini *natura* e *naturale* è veramente incredibile"; e aggiunge che si può «paragonarlo all'abuso che fanno ai nostri giorni del termine *solidarietà*"[8].

Per Pareto i diritti naturali non esistono. In società i più forti si attribuiscono ogni prerogativa e si riservano la parte del leone.

Nel *Trattato* Pareto ci indica un'evoluzione ben precisa del suo pensiero e afferma l'esigenza di evitare ogni interferenza dei sentimenti nella ricerca sociale, introducendo una netta distinzione tra le proprie idee e la scienza logico-sperimentale, tra i suoi personali principi e i fatti. Egli scrive: "Personalmente sono stato partigiano della libertà economica nel *Corso*, ma nel *Manuale* ho abbandonato questo atteggiamento e me ne astengo quando mi occupo di scienza" [Pareto 1968, §89]. Tale passo mostra come il sociologo italiano collochi la propria opzione per la libertà individuale a livello di una semplice opinione, che non ha nulla a che fare con la scienza e la ricerca della verità.

È chiaro che è possibile trovare qualche elemento del diritto naturale anche negli scritti di Pareto ed è pur vero che tutti gli autori liberali fanno riferimento, in un modo o nell'altro, all'esistenza di diritti individuali. I liberali amano le libertà ed immaginano che i singoli abbiano diritti che lo Stato non può mettere in discussione. Nella teoria del liberalismo classico le *libertà* e i *diritti* possono essere considerati sinonimi[9].

In taluni testi di Pareto è quindi possibile trovare qualcosa di simile ai diritti individuali. Ma l'assenza di una tematizzazione aperta, esplicita e cosciente, apre la strada ad autentici cedimenti a favore del funzionalismo e più in generale dell'idea che si debba accettare lo Stato comunque, anche se minaccia le nostre libertà e limita la nostra autonomia[10]. Pareto non nega l'esistenza di leggi naturali, ma le considera "semplici *uniformità*" e soprattutto non parla di *diritti naturali individuali* come del punto di partenza della riflessione liberale sulla società. Nella sua polemica con Benedetto Croce si definirà "il più *nominalista* dei *nominalisti*" [Pareto 1901, 131].

Il giovane Pareto era certo molto vicino al pensiero libertario ed era pure convinto che esisteva una verità delle scienze sociali, ma i testi della maturità ci mostrano un autore sempre più scettico, persuaso che le scienze sociali devono applicare gli stessi metodi utilizzati in fisica. Basta leggere la lettera a Antonucci del 7 dicembre 1907, dove dichiara di aver abbandonato Cobden per Buckle.

Pareto considera illegittimi e metafisici i discorsi di quanti introducono argomenti morali nell'analisi della società. Proprio i testi del dibattito che l'ha opposto a Croce sono utili per comprendere la sua posizione. In questa controversia, la tesi dell'autore del *Trattato* è che a partire dalla similitudine tra la meccanica e l'economia sarebbe possibile immaginare una scienza sociale costruita sul modello della fisica. I suoi argomenti si basano su una analogia con le scienze naturali ed egli critica l'idea di Croce che non bisogna studiare *le cose* che risultano dalle azioni, ma *le stesse azioni*.

È interessante ricordare come Rothbard, che ha analizzato con la più grande precisione la polemica Croce-Pareto, si schieri invece apertamente dalla parte del primo. In tale circostanza egli rileva come gli argomenti di Croce siano molto vicini a quelli del suo maestro, Ludwig von Mises, tanto che definisce *prasseologica* la posizione del filosofo italiano. Se Pareto è materialista ed empirista, Croce è convinto che vi sia un'esperienza mentale che sta all'origine della nostra valutazione delle cose: "il valore lo osserviamo immediatamente in noi stessi, nella nostra coscienza" [Croce 1901, 124][11].

In questo dibattito la posizione di Croce non è distante da quella degli economisti austriaci: e Rothbard sottolinea questo accordo circa il valore *soggettivo* e la centralità dell'*azione umana*[12], rimarcando come in Pareto sia netto il rifiuto di tenere conto di taluni tipi di esperienze. L'autore del *Trattato di sociologia generale* aderisce a una formula rigida e semplicistica, dato che la sua idea è che "la scienza procede sostituendo le relazioni tra i concetti dell'uomo (le quali sono le prime ad apparire nel nostro spirito) con le relazioni tra le cose" [Pareto 1900, 161].

Uno degli autori più eminenti della scuola austriaca, Ludwig Lachmann, ha opposto in modo molto efficace il metodo *oggettivo* degli economisti di Losanna al metodo *soggettivo* (e weberiano *ante litteram*) degli economisti di Vienna, i quali sono persuasi che le persone scelgono i loro atti e pongono il proprio segno distintivo sugli avvenimenti del mercato. Secondo Lachmann, "la validità del modello di Losanna è limitata a un mondo che sarebbe senza cambiamento. Al contrario, alla base della teoria austriaca c'è un mondo dove il cambiamento è incessante e dove gli uomini devono fare progetti e rimetterli in cantiere senza sosta"[13].

Alcune conseguenze importanti dell'impostazione paretiana emergono dalle sue pagine sulla società in quanto sistema in equilibrio e sui ritmi della vita sociale: si tratta di analisi difficilmente accettabili all'interno di un orizzonte interpretativo che adotti i criteri dell'individualismo metodologico[14].

Ma se Pareto pensa che la scienza economica e le scienze sociali devono esaminare le cose e i fatti molto più delle preferenze e delle volontà individuali, egli crede pure che la morale non abbia alcun ruolo nella politica. E ancora: se Rothbard (continuando l'insegnamento di Mises) valuta essenziale adottare taluni assiomi[15] (che chiama anche *leggi della realtà*), Pareto è apertamente contrario a ipotesi di questo tipo.

Tali considerazioni sulla metodologia di Pareto convergono nella definizione di una concezione politica e sociale secondo la quale gli individui non hanno diritti naturali e la società è un'arena in cui gli uomini si combattono e si contrastano. Il sociologo italiano ha subito fortemente l'influenza del darwinismo sociale e Bernard Valade ha constatato che "non è stato in un momento della sua esistenza, come crede Raymond Aron, che Pareto è stato sensibile alle tesi della lotta per la vita e la selezione naturale; è da un capo all'altro della sua opera che vi è restato fedele" [Valade 1990, 166].

Ne consegue un allontanamento dalla tradizione liberale autentica.

D'altra parte occorre anche ricordare che ne *I sistemi socialisti* c'è un capitolo molto importante dedicato alle teorie etiche e metafisiche, dove Pareto esprime un giudizio molto severo sul liberalismo e soprattutto sul pensiero di Bastiat. Egli ripete che i problemi sociali sono "piuttosto quantitativi che qualitativi" [Pareto 1965c, tomo II, 300] e che l'etica appartiene a un registro soggettivo, che non può dare alcun sostegno per la costruzione di una società liberale.

In secondo luogo, egli rimprovera ai difensori della proprietà privata e del libero mercato di non avere parlato al cuore e all'immaginazione degli individui: "gli economisti hanno avuto il torto di dare troppa importanza ai ragionamenti come motivi determinanti delle azioni umane" [Pareto 1965c, tomo I, 125]. Secondo Pareto, le masse trovano il loro entusiasmo nei sentimenti e nelle illusioni molto più che negli argomenti: e ciò spiega benissimo, dal suo punto di vista, il successo dei socialisti.

Se non c'è un'etica, occorre dunque trovare una retorica (intesa come *arte della persuasione*).

Nella sua polemica contro il solidarismo Pareto mai immagina che si possa opporre dei *buoni* argomenti morali alle *cattive* analisi economiche di Charles Gide o di Léon Bourgeois. Secondo l'autore de *I sistemi socialisti* l'opposizione è sempre tra la sua concezione scettica della razionalità e un'etica irragionevole: "Perfino gli autori che sembrano non voler trattare che la questione economica finiscono spesso per mescolarvi considerazioni etiche e sentimentali" [Pareto 1965c, tomo I, 353].

Da questo punto di vista, la posizione di Mosca non è diversa da quella di Pareto. I due autori elitisti condividono un'idea veramente semplicistica della scienza e della razionalità, che a loro giudizio dovrebbe evitare ogni rapporto con questioni di ordine metafisico. Una conseguenza importante - l'abbiamo ora notata - è il completo oblio della tradizione liberale dei diritti naturali: e questa rinuncia a Locke e Jefferson condiziona in modo significativo l'evoluzione dell'elitismo.

Nei libri di Mosca, ad esempio, è possibile riconoscere uno statalismo conservatore che affida a un'*élite* di funzionari il compito di fare progredire il paese. Solo il patriottismo della burocrazia pubblica può evitare il disordine di una società dominata dai partiti e dai gruppi d'interesse. Per tutte queste ragioni il giurista e sociologo siciliano manifesta un classismo stupefacente che separa in modo molto netto le diverse categorie sociali e pone al vertice della gerarchia i "nuovi sacerdoti" della moralità statale.

Nella cultura degli elitisti classici, *lo Stato è un orizzonte insuperabile*.

Al contrario, i libertari riconoscono la legge del piccolo numero, ma non pensano che questa situazione sia inevitabile e senza via d'uscita. La dottrina libertaria valuta che gli Stati sono controllati dalle classi politiche, ma aggiungono che in tale situazione ci si deve impegnare a favorire la fine del monopolio della forza e la moltiplicazione dei soggetti concorrenziali.

Nel passaggio dal liberalismo dell'inizio del XX secolo a quello contemporaneo, d'altra parte, possiamo osservare numerose trasformazioni. In particolare il pensiero libertario rende oggi testimonianza della crisi profonda che mina una civiltà che aveva dato piena fiducia all'intervento pubblico, alla regolamentazione e alla politica di pianificazione. Se Mosca e Pareto erano due liberali timidi o incoerenti, Rothbard esibisce l'ottimismo d'un anti-statalismo radicale e ci propone la stessa fede nella libertà umana che Frédéric Bastiat aveva celebrato nei suoi *pamphlet*.

Questa opzione è all'origine di significativi mutamenti di prospettiva ed è sufficiente pensare al tema dell'evoluzione, che cambia il proprio significato in modo radicale. Se ne *I sistemi socialisti* vi è ancora un darwinismo sociale memore di Spencer, il concetto di evoluzione *istituzionale* che interessa la cultura libertaria contemporanea è completamente diverso. Grazie alle opere di Leoni [Leoni 1994] e Hayek [Hayek 1982] viene infatti riscoperto il valore liberale della *common law*, a partire dal rapporto strettissimo che unisce la legislazione statale e la pianificazione economica.

I liberali e i libertari oppongono al costruttivismo socialista la logica di consuetudini liberamente scelte e, soprattutto, del libero mercato. Nella loro filosofia sociale l'evoluzione non è per nulla quella lotta per la vita che deve portare al successo dei più adatti^[16]: l'evoluzione è piuttosto una *chance* delle società libere, che osservano l'emergenza di norme e istituzioni che ottengono l'appoggio dei cittadini.

Un'altra importante trasformazione in atto concerne l'utilitarismo, che viene respinto dalla maggior parte degli studiosi libertari e non può più in alcun modo essere identificato con il liberalismo: soprattutto alla luce della riscoperta del diritto naturale. Autori come Robert Nozick, Douglas Rasmussen, Ayn Rand, Tibor Machan, Eric Mack e - certamente - Murray N. Rothbard hanno tutti consacrato la loro ricerca ai diritti individuali e, per giunta, hanno discusso sul rapporto del liberalismo con la filosofia di Aristotele, San Tommaso ed altri difensori dell'idea di natura e diritti naturali.

Una terza importante evoluzione ha riguardato la morale. Molti liberali e libertari contemporanei ritengono che la morale abbia (e debba avere) un ruolo centrale nella vita politica e nella ricerca intellettuale.

Rothbard, in particolare, propone un'*etica sociale* razionale e universale. L'*assioma di non aggressione* è il punto di partenza per una definizione coerente del diritto e della giustizia e per una condanna senza appello dello Stato (che ignora le libertà degli individui e obbliga a subire la violenza della tassazione e della regolamentazione). Anche se non manca chi accusa Rothbard di avere adottato una posizione "ultra-razionalista", in un'epoca come la nostra (segnata dal decostruzionismo e dal relativismo) occorre in pari tempo apprezzare la sua volontà di restare fedele alla tradizione filosofica occidentale, al suo amore per la verità e la giustizia.

Per di più, i libertari hanno il merito di opporsi all'anti-umanesimo che segna la maggior parte delle discipline sociali contemporanee e soprattutto la filosofia. Non c'è l'essere di Heidegger al centro degli interessi dei libertari, né vi sono i *sistemi autoreferenziali* di Luhmann, la *microfisica dei poteri/saperi* di Foucault o l'*ermeneutica estrema* di Derrida. I libertari ignorano se il soggetto è morto, ma sanno che i soggetti non sono morti (non tutti, almeno) e se gli Stati - soprattutto in questo secolo - hanno fatto il possibile per farli scomparire [Rummel 1996], ci sono ancora uomini che hanno avuto la possibilità di sopravvivere alle guerre, ai lager e ai gulag, che hanno il diritto di difendere le loro libertà e il dovere di battersi per quelle degli altri sopravvissuti.

Il libertarismo, dunque, si oppone a una parte importante della cultura contemporanea e propone una nuova lettura delle relazioni sociali.

Occorre aggiungere che, per i libertari, nessuno Stato realizza effettivamente il controllo che rivendica, proprio perché non esiste la possibilità di annullare tutti gli spazi di scelta e di libertà dei singoli. L'emigrazione, ad esempio, è spesso una strategia per abbandonare un sistema rigidamente statizzato e sull'orlo del fallimento. In altre situazioni la strategia di auto-difesa può essere diversa e in quel caso gli individui si limitano a trasferire i loro capitali o partecipano a movimenti secessionisti, evadono il fisco o si sforzano di sfuggire dalla territorialità statale attraverso le nuove opportunità offerte dalle più recenti tecnologie: specialmente informatiche. In generale, le persone e i gruppi mostrano la tendenza a voler scegliere i servizi assicurati da questo o quel governo così come scelgono i prodotti offerti dalle imprese private.

Nello stesso tempo, non si può ignorare come certe tendenze liberali nei settori della sicurezza sociale, della salute o dell'istruzione vanno anch'esse interpretate come tentativi di sottrarsi al controllo delle classi politiche. In taluni paesi, così, nell'ambito della previdenza la legge del piccolo numero non esiste più, poiché ognuno ha la facoltà di scegliere la protezione assicurativa di sua fiducia. Ma quello che è accaduto in alcune società su tale questione particolare può ripetersi un po' dovunque e nei più diversi ambiti.

In ogni caso, sembra evidente che l'utopia libertaria è già nella storia (in modo imperfetto e approssimativo) e che questa possibilità di *poter scegliere* mette in discussione le vecchie certezze e cambia radicalmente lo scenario^[17].

Per gli elitisti classici, che escludevano ogni possibilità di uscire dal quadro dello Stato moderno, le trasformazioni implicavano necessariamente la lungimiranza di un ceto dirigente illuminato (non condizionato dai propri interessi^[18]) oppure la circolazione di *élite* impegnate nella conquista del centro della scena pubblica. L'insistenza di Pareto su questo tema, in particolare, è conseguente al fatto che egli considerava in modo quanto mai dogmatico le istituzioni statali: che potevano forse essere cambiate o rinnovate, ma non certo essere abbandonate. Lo scettico *à la Voltaire* che aveva contestato ogni religione e credenza metafisica si è mostrato egli stesso molto condizionato da quei residui e da quelle derivazioni che spingono a credere che lo Stato sia una realtà eterna e da cui sia impossibile prescindere.

La critica rothbardiana delle oligarchie statali, invece, non si ferma di fronte all'idea di sovranità. Ma essa non comporta neppure l'adesione a concezioni ugualitarie, né la contestazione di gerarchie liberamente adottate. D'altra parte, Rothbard rileva che è sufficiente esaminare un club del bridge composto da una cinquantina di persone per scoprire che, "senza riguardo per le formalità legali, saranno una mezza dozzina o giù di lì quelli che effettivamente gestiscono le cose" [Rothbard 1997, 3].

Se operano una demitizzazione della sovranità, non per questo i libertari ignorano che le relazioni sociali tendono a creare differenziazioni. Di fronte a questa evidenza, essi pretendono semplicemente che tali ruoli vengano assunti *in maniera volontaria* e quindi *per delega*: senza utilizzare la coazione. L'obiettivo della filosofia libertaria, d'altro canto, è "la realizzazione di quella società libera in cui ogni uomo è nelle condizioni di trovare il suo miglior livello" [Rothbard 1997, 33].

L'elitismo dei libertari resta fedele all'etimo e in questo modo si sforza di dare forma ad una società in cui le aristocrazie emergano da processi di *scelta* effettiva: quali hanno luogo nelle libere contrattazioni. Per questo motivo, le *élite* libertarie includono coloro che vengono preferiti non già in virtù dei meccanismi della rappresentanza politica, ma proprio secondo la logica di intese dirette e volontarie. Il primo elemento per definire un'*élite* libertaria, allora, è da riconoscere nel *consenso*.

C'è però un altro dato ugualmente importante: la scoperta del ruolo dell'*imprenditore*. Per incontrare il favore del prossimo e rispondere ad esigenze altrui, un'*élite* deve quindi maturare attitudini particolari. Non si può essere apprezzati se non si sa risolvere problemi e offrire benefici: se non si possiede quell'*alertness* che per Israel Kirzner è al cuore stesso della vita economica di una società libera^[19]. Ma poiché le preferenze degli individui sono tra loro quanto mai diverse (come non si stancano di sottolineare gli autori della scuola austriaca), ecco che si apre uno spazio nel quale possono trovare collocazione *imprenditori sociali* di varia natura e gerarchie anche molto diverse.

In questo senso la proposta radicalmente innovativa (un vero cambio di paradigma) apportata dalla linea Menger-Mises-Rothbard mina la possibilità di riconoscere, in forma definitiva, *élite* che siano tali per tutti. Nel neo-aristotelismo mengeriano e poi rothbardiano non solo il valore è *qualità* e non *quantità* (ciò che rende vana ogni econometria), ma per giunta l'apprezzamento è soggettivo.

La teoria libertaria, allora, non si limita ad utilizzare il realismo di Mosca o Pareto quale strumento di una critica agli ordinamenti statali, ma immagina un *elitismo policentrico* del tutto legittimo e capace di dare risposta ad importanti esigenze della società. Quella che viene meno, però, è la *sovranità del politico*, messa in discussione sia dal recupero del giusnaturalismo liberale (i diritti dei singoli) che dalla riformulazione della teoria del valore (la quale ora implica diversità, varietà di preferenze e, di conseguenza, anche gerarchie differenziate).

In questo senso esiste una distanza abissale tra le *élite artificiali*, le quali si impongono con la violenza e nel corso della lotta politica, e le *élite naturali*, che emergono dalla negoziazione sociale. Per Rothbard, i governanti "sono chiaramente un'oligarchia coercitiva, un'*élite artificiale*, la quale usa la forza per reprimere un'*élite* volontaria o naturale (e il resto della popolazione)" [Rothbard 1997, 34]. Mentre le *élite naturali* sono adottate in maniera volontaria e quindi si pongono al servizio del loro interlocutori, le *élite artificiali* conquistano tale posizione con la violenza, la truffa e la "legge del più forte" (o dei "più numerosi"): e tutto questo al solo scopo di deprecare la popolazione.

3. Conclusione (Leggere gli elitisti classici *dopo* i libertari)

In un confronto tra Pareto e Mosca, ad ogni modo, appare chiaro che il primo è più vicino alle idee libertarie, ma il secondo ci offre una definizione della classe politica che forse è più efficace e convincente. In un celebre testo sull'elitismo, Geraint Parry ha interpretato la teoria della minoranza governante di Mosca dicendo che negli *Elementi di scienza sociale* è presente un *organizational approach*. Per Mosca l'*élite* è un piccolo gruppo di persone organizzato in maniera stabile: una minoranza che è nelle condizioni di imporsi sulla maggioranza disorganizzata proprio perché ha stabilito una rete di relazioni, una gerarchia, un sistema efficace di decisione.

In tal senso, l'approccio di Mosca può aiutare la riflessione libertaria ad immaginare una nuova sociologia delle organizzazioni, che consideri gli Stati in quanto organismi come gli altri (malgrado la loro rivendicazione del monopolio della violenza su un territorio) e che soddisfi coloro che - come i teorici del libertarismo - pretendono di applicare in ogni campo i criteri dell'individualismo metodologico.

L'analisi dei libertari si basa in effetti sull'idea che i fenomeni sociali sono riconducibili alle azioni individuali e alla loro complessa interazione: ed è tale individualismo metodologico radicale che permette di giungere a soluzioni coerentemente liberali in materia politica. Se nelle società non ci sono che individui, ogni organizzazione è una creazione umana: risultato di relazioni sociali di tipo coercitivo o contrattuale^[20].

Per giunta, i sostenitori del liberalismo integrale contemporaneo relativizzano lo Stato moderno a partire dalla tesi che si tratta di un *facto storico*, di un modo relativamente recente di risolvere problemi, che in altre situazioni venivano considerati diversamente.

A giudizio dei libertari, l'analisi degli elitisti - che si sono sempre confrontati con la teoria democratica e con il socialismo - deve quindi essere riesaminata. Pareto e Mosca hanno negato che si possa eliminare l'ineguaglianza rimanendo all'interno dello Stato, perché lo Stato è sempre lo strumento di un'élite; ma nella loro critica del socialismo e delle illusioni democratiche hanno implicitamente sostenuto che l'obbligazione politica e il potere dello Stato sarebbero realtà naturali.

Contro questa tesi, i libertari ritengono che gli individui hanno il diritto di scegliere il loro governo (le loro organizzazioni...) e che bisogna favorire la nascita d'un mercato di agenzie di protezione private e di istituzioni concorrenziali. Nel momento in cui sviluppa e radicalizza la critica paretiana alle religioni civiche e ai miti patriottici, il pensiero libertario si dimostra una continuazione dell'elitismo e del suo modo di demistificare le ideologie "repubblicane".

I libertari interpretano dunque l'elitismo in modo fiducioso, positivo, poiché immaginano una società in cui le élite e le organizzazioni siano obbligate a competere, a soddisfare i loro clienti e le esigenze che presentano. Il loro scopo è quello di costruire una società liberale compiuta che possa assicurare una migliore protezione alle libertà degli individui e una difesa più solida della loro indipendenza.

BIBLIOGRAFIA

AXELROD, R.

1985, *Giocchi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione* (1984), Milano, Feltrinelli.

BASTIAT, F.

1994, *Giustizia e fraternità* (1848), in: F. Bastiat - G. de Molinari, *Contro lo statalismo*, Macerata, Liberilibri, pp.45-75.

BOÉTIE, E. de la

1983, *Discours de la servitude volontaire* (1552-1553), Parigi, Flammarion.

BOUCKAERT, B.

1989-1990, *Jeter un pont entre évolution et Droit Naturel*, «Journal des économistes et des études Humaines», vol. I, n. 1, inverno, pp.193-195.

BRAMOULLÉ, G.

1995, *Apriorisme et Faillibilisme: en défense de Rothbard contre Popper*, «Journal des Économistes et des Études Humaines», vol. VI, n.1, marzo, pp.91-104.

CASTRUCCI, E. (a cura di)

1998, *Antologia di testi classici del pensiero giuridico-politico moderno*, Firenze, San Gallo.

CHODOROV, F.

1980, *The Dogma of Our Times* (1956), in *Fugitive Essays*, Indianapolis, Liberty Press, pp.42-43.

CROCE, B.

1901, *Sul principio economico. Replica all'articolo del prof. Pareto*, «Giornale degli economisti», febbraio, n.1, pp.121-130.

1909, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari, Laterza.

CUZAN, A.

1981, *Political Profits: Taxing and Spending in the Hierarchical State*, «American Journal of Economics and Sociology», luglio.

FRECH, H. E. III

1973, *The Public Choice Theory of Murray N. Rothbard: A Modern Anarchist*, «Public Choice», 14, pp.143-154.

FREY, B. S. - EICHENBERGER R.

1998, *Un mercato unico europeo per i governi: assicurare una quinta libertà* (1995), «Federalismo & Libertà», anno V, n. 3, pp.25-48.

GALLI, C.

1996, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Mulino.

GEORGIU, P.

1988, *Paradigma dei fini e appunti per l'elaborazione di un controparadigma* (1973), in: S. Zan (a cura di), *Logiche di azione organizzativa*, Bologna, Il Mulino, pp.75-103.

GIERKE, O. von

1974, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle pubbliche giurisdizioni* (1880), Torino, Einaudi.

HAYEK, F. A. von

1986, *Legge, legislazione e libertà* (1982), Milano, Il Saggiatore.

HOPPE, H.-H.

1995, *The Political Economy of Monarchy and Democracy, and the Idea of a Natural Order*, «Journal of Libertarian Studies», vol. 11, n.2, estate, pp.94-121.

HOPPE, H.-H.

2000, *Libertà, proprietà, secessione. L'etica libertaria e la crisi dello Stato*, Treviglio, Leonardo Facco Editore.

JOUVENEL, B. de

1972, *Du pouvoir* (1945), Paris, Hachette.

KIRZNER, I. M.

1976, *The Economic Point of View. An Essay in the History of Economic Thought* (1960), Kansas City, Sheed and Ward.

LACHMANN, L. M.

1966, *Die geistesgeschichtliche Bedeutung der österreichischen Schule in der Volkswirtschaftslehre*, «Zeitschrift für Nationalökonomie», 26, n.1 e n.3.

LEONI, B.

1994, *La libertà e la legge* (1961), Macerata, Liberiibri.

LOCKE, J.

1948, *Due trattati sul governo* (1690), Torino, Utet.

LOTTIERI, C.

1994, *Un élitisme technocratique et libéral. L'autorité et l'État selon Mosca*, «L'Année Sociologique», vol.44, 1994, pp.321-339.

1997, *Individualismo metodologico e razionalità dell'attore in Gaetano Mosca*, Roma, Luiss - Working Paper n.38.

MIGLIO, G.

1993, *Disobbedienza civile*, in: G. Miglio - H. D. Thoreau, *Disobbedienza civile*, Milano, Mondadori.

MIGLIO G. - BARBERA A.

1997, *Federalismo e secessione. Un dialogo*, Milano, Mondadori.

MOLINARI, G. de

1994, *Sulla produzione della sicurezza* (1849), in: F. Bastiat - G. de Molinari, *Contro lo statalismo*, cit., pp.77-100.

MOSCA, G.

1982, *Elementi di scienza politica* (1896; seconda edizione del 1923), in: *Scritti politici*, vol. II, Torino, Utet.

NOCK, A. J.

1994, *Il nostro nemico, lo Stato* (1935), Macerata, Librilibri.

OPPENHEIMER, F.

1997, *Der Staat*, Berlino, 1906; trad. inglese: *The State*, San Francisco, Fox and Wilkes.

OSTERFELD, D.

1988, *Caste and Class: The Rothbardian View of Governments and Markets*, in: W. Block - L. H. Rockwell Jr. (eds.), *Man, Economy, and Liberty: Essays in Honor of Murray N. Rothbard*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, pp.283-328.

PARETO, V.

1900, *Sul fenomeno economico. Lettera a Benedetto Croce*, «Giornale degli economisti», agosto, n.2, pp.139-162.

1901, *Sul principio economico*, «Giornale degli economisti», febbraio, n.1, pp.131-138.

1965a, *Œuvres Complètes*, vol. II (*Le marché financier italien [1891-1899]*), Ginevra, Librairie Droz.

1965b, *Œuvres Complètes*, vol. IV (*Libre-échangeisme, protectionnisme et socialisme*), Ginevra, Librairie Droz.

1965c, *Œuvres complètes*, vol. V (*Les systèmes socialistes*), Ginevra, Librairie Droz.

1966, *Œuvres complètes*, vol. VI (*Mythes et idéologies*), Ginevra, Librairie Droz.

1968, *Œuvres complètes*, vol. XII (*Traité de sociologie générale*), Ginevra, Librairie Droz.

ROTHBARD, M. N.

1962, *On «Freedom and the Law»*, «The Individualist Review», vol. I, n.4, pp.163-166.

1965, *The Anatomy of the State*, «Rampart Journal», vol. I, n.2, estate; ora in Tibor R. Machan (ed.), *The Libertarian Alternative*, Chicago, Nelson Hall, 1974, pp.69-83.

1968, *Confession of a Right-Wing Liberal*, «Rampart», 15 giugno, pp.48-62.

1970, *Power and Market: Government and the Economy*, Palo Alto, Institute for Humane Studies.

1979, *Individualism and the Philosophy of Social Sciences*, San Francisco, Cato Institute.

1993, *Man, Economy and State. A Treatise on Economic Principles* (1962), Auburn, Ludwig von Mises Institute.

1996a, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario* (1973), Macerata, Librilibri.

1996b, *L'etica della libertà* (1982), Macerata, Librilibri.

1997, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor* (1971), in *The Logic of Action II: Applications and Criticism from the Austrian School*, Cheltenham - Lyme, Edward Elgar, pp.3-35.

RUMMEL, R. J.

1996, *Death by Government*, New Brunswick, Transaction.

SAMUELS, W. J.

1974, *Pareto on policy*, Amsterdam - Londra - New York, Elsevier, pp.33-57.

SCHMITT, C.

1981, *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di politico* (1963), Milano, Il Saggiatore.

1983, *Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, intervista a cura di F. Lanchester, «Quaderni Costituzionali», III, n.1, pp.5-34.

SPENCER, H.

1970, *Social Statics* (1850), New York, Robert Schalkenbach Foundation.

SPOONER, L.

1998, *No Treason n.6* (1870), in *I vizi non sono crimini*, Macerata, Librilibri, pp.93-151.

SUMNER, W. G.

1992a, *The Survival of the Fittest* (1884), ora in: *On Liberty, Society, and Politics. The Essential Essays of William Graham Sumner*, Indianapolis, Liberty Fund, pp.223-226.

1992b, *Democracy and Plutocracy* (1888-9), ora in: *On Liberty, Society, and Politics. The Essential Essays of William Graham Sumner*, cit., pp.137-148.

VALADE, B.

1900, Pareto. *La naissance d'une autre sociologie*, Parigi, Puf.

WALRAS, L.

1965, *Correspondence of Léon Walras and related papers*, a cura di W. Jaffé, secondo volume, Amsterdam, North-Holland Publishing Company.

WATNER, C.

1980, «*Come What, Come Will!*». Richard Overton, *Libertarian Leveller*, «Journal of Libertarian Studies», vol. 4, n.4, autunno, pp.405-432.

WEICK, K. E.

1988, *Processi di attivazione nelle organizzazioni* (1977), in: S. Zan (a cura di), *Logiche di azione organizzativa*, cit., pp.211-244.

[1] In questo scritto con il termine *libertarismo* viene indicato quell'orientamento della filosofia politica che, ricollegandosi alla tradizione liberale lockeana e all'anarchismo individualista americano del XIX secolo, esprime una netta opposizione allo statalismo e - nelle sue versioni più radicali - auspica che anche le funzioni di *law and order* siano sottratte al monopolio pubblico. Per un autore come Murray N. Rothbard, in particolare, l'esistenza di diritti individuali naturali rende immorale e aggressiva ogni iniziativa dello Stato, il quale dovrebbe lasciare il posto ad una varietà di agenzie private in concorrenza tra loro.

[2] Nel 1849 l'economista aveva scritto *Les soirées de la rue Saint-Lazare* (che illustra il primo progetto di una società interamente libertaria), ma in seguito egli rinunciò a questa sua idea di una difesa totalmente privata, accettando la teoria dei beni pubblici e i suoi postulati collettivisti.

[3] Ugualmente significativa è la consonanza tra tale analisi di Pareto e quella di Bertrand de Jouvenel, per il quale "nella sua essenza lo Stato è il risultato del successo ottenuto da una «banda di briganti» che si sovrappone a piccole e distinte società" [Jouvenel 1972, 178].

[4] La prospettiva teorica del libertarismo rothbardiano è in realtà ben distinta da quella di Buchanan e Tullock, e non di rado piuttosto critica nei loro riguardi: sia sul piano metodologico che negli esiti politici [cfr. Rothbard 1970]. Riconoscere tale differenziazione non significa negare, ad ogni modo, l'esistenza di quei significativi punti di contatto che hanno indotto perfino ad affermare che "l'analisi di Rothbard sul modo in cui oggi opera lo Stato è nello spirito delle analisi della *Public Choice*" [Frech 1973, 147].

[5] Proprio in tal senso egli afferma: "È vero che negli Stati Uniti abbiamo almeno una costituzione che impone dei limiti a certi poteri del governo. Tuttavia, come abbiamo scoperto nei secoli passati, nessuna costituzione può venire interpretata da se stessa; deve essere interpretata da uomini" [Rothbard 1996a, 80].

[6] Robert Axelrod ha confutato la tesi hobbesiana utilizzando la teoria dei giochi [Axelrod 1985, 79].

[7] Sul rousseauismo conservatore di Mosca mi permetto di rinviare a Lottieri 1997.

[8] Pareto pensa che il *diritto naturale* non sia nient'altro che ciò che pare giusto a coloro che usano questa espressione [Pareto 1968, § 401].

[9] A proposito di Hayek, apertamente contrario al giusnaturalismo e ad ogni prospettiva cognitivista, Boudewijn Bouckaert ha scritto che «non ci si oppone alla teoria hayekiana se si afferma che la possibilità intellettuale di elaborare una teoria etica nella quale il valore etico intrinseco delle istituzioni e delle regole selezionate nel tempo è legato alle propensioni culturali dell'uomo, *le quali emanano dalla sua natura umana*» [Bouckaert 1989-1990, 194; il corsivo è mio].

[10] Pareto difende spesso la proprietà privata, ma non parla di diritti naturali e in questo modo si priva del principale argomento che è possibile opporre ai burocrati della spoliazione.

[11] In seguito Croce riprenderà tale polemica con Pareto in un passaggio della sua *Filosofia della pratica*: il filosofo non cita l'autore del *Manuel d'économie politique*, ma le sue parole (con le quali invita gli economisti a calcolare, senza darsi troppo la pena di filosofare...) non lasciano spazio ad equivoci. Cfr. Croce 1909, 270-271.

[12] Oltre a Rothbard, per un'altra valorizzazione "austriaca" della posizione assunta da Croce nella sua polemica con Pareto cfr. Kirzner 1976.

[13] Questo passaggio è citato in *Individualism and the Philosophy of Social Sciences* (San Francisco, Cato Institute, 1979) da Murray N. Rothbard, che dichiara di aver trovato tali considerazioni in Lachmann 1966.

[14] Considerazioni analoghe possono essere sviluppate a proposito della curva della distribuzione della ricchezza.

[15] Per un'intelligente difesa della metodologia e dell'epistemologia di Rothbard, cfr. Bramoullé 1995.

[16] Come è, invece, nella tradizione spenceriana: cfr. Sumner 1992a.

[17] Una proposta molto coraggiosa, che punta a moltiplicare la concorrenza istituzionale e a costruire un'Europa veramente pluralista, è stata recentemente avanzata da Frey e Eichenberger, i quali hanno immaginato una società integralmente federale in cui «ogni individuo sia cittadino di varie giurisdizioni, in rapporto al numero di funzioni differenziate» [Frey - Eichenberger 1998, 37].

[18] È questa la posizione, in particolare, di Gaetano Mosca. Per un'analisi di tali aspetti del pensiero politico del fondatore della tradizione elitista italiana mi permetto di rinviare a: Lottieri 1994 e Lottieri 1997.

[19] Come Hans-Hermann Hoppe ha rilevato, "a seguito della grande diversità nella distribuzione dei talenti in ogni società (quale che sia il suo grado di complessità) un piccolo numero di individui velocemente acquisisce lo status di una *élite*" [Hoppe 1995, 118]. Cfr. pure Hoppe 2000.

[20] Per due differenti interpretazioni di tipo individualista è ad esempio possibile fare riferimento alla teoria delle organizzazioni di Petro Georgiou, che spiega le organizzazioni a partire dai *contratti*, e a quella di Karl E. Weick, il quale parla invece delle organizzazioni come di *immagini* che emergono nel processo cognitivo. Cfr. Georgiou 1988 e Weick 1988.



Istituto Bruno Leoni - via Bossi 1 - 10144 Torino
Tel. +39 011070 2087 - Fax +39 011437 1384
info@brunoleoni.it - CF/P.Iva 08899870011

[credits](#)

[Privacy](#)

[x](#)