

Anthony de Jasay

# LO STATO



The State © Copyright Liberty Fund, Inc., 1998

The State was originally published by Liberty Fund in English in 1998. This translation is published by permission from Liberty Fund, Inc.

The State è stato originariamente pubblicato dal Liberty Fund in lingua inglese nel 1998. La presente traduzione è stata pubblicata a seguito della autorizzazione concessa dal Liberty Fund, Inc.

**Traduzione dall'inglese**

Sara Trevisan

Si ringraziano per il contributo dato alla cura editoriale  
Luigi Marco Bassani, Nicola Iannello, Carlo Lottieri,  
Alberto Mingardi e David Perazzoni

**AD**

Uliva Foà

**Copertina**

Timothy Wilkinson

**IBL Libri**

Piazza Cavour, 3

10123 Torino

info@ibl-libri.it

www.ibl-libri.it

Prima edizione: luglio 2017

ISBN: 978-88-6440-312-0

# Introduzione

---

Cosa faresti se fossi *tu* lo Stato?

Stranamente, almeno dai tempi di Machiavelli, la teoria politica ha praticamente smesso di porsi questa domanda. Ha dedicato molte riflessioni a tutto ciò che un individuo, una classe o la società intera possono ricavare dallo Stato, alla legittimità delle sue azioni e al possibile contrasto fra queste e i diritti comunque posseduti dagli individui. Ha discusso molto dell'obbedienza che deve allo Stato chi spera di usare i servizi che esso fornisce, del modo in cui gli individui partecipano al suo funzionamento e del risarcimento che possono pretendere le vittime di un eventuale sopruso. Sono questioni di vitale importanza; e col passare del tempo, e con la crescita dello Stato a spese della società civile, stanno diventando sempre più importanti. Ma è sufficiente analizzarle solamente dal punto di vista del *cittadino*, dei suoi bisogni, dei suoi desideri, dei suoi diritti e doveri? Non arriveremmo a comprenderle molto meglio se potessimo osservarle per come appaiono dal punto di vista dello *Stato*?

Ciò è quanto tenterà di fare questo libro. Affrontando il rischio di confondere le istituzioni con le persone e la difficoltà di passare dal Principe al suo governo, si è scelto di analizzare lo Stato come se fosse un'entità vera, come se avesse una volontà propria e fosse in grado di prendere decisioni ponderate riguardo ai mezzi necessari per raggiungere i suoi fini. Cerca, quindi, di spiegare la condotta dello Stato nei nostri confronti

in termini di *ciò che ci si potrebbe aspettare che facesse*, nei diversi contesti storici, se perseguisse razionalmente i fini che è plausibile attribuirgli.

Secondo il giovane Marx, lo Stato stava in un rapporto di “contrasto” e “superiorità” rispetto alla società civile. Egli parlava della «*contraddizione universale tra lo Stato politico e la società civile*» e sosteneva che «quando lo Stato politico [...] viene prodotto con violenza dalla società civile [...] [esso] deve avanzare fino al superamento della religione [...] così come procede al superamento della proprietà privata, a imporre un massimo alla confisca, all'imposta progressiva, come procede al superamento della vita tramite la *ghigliottina*».<sup>1</sup> In altri passi isolati (soprattutto in *La sacra famiglia* e *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*) egli continuò a rappresentare lo Stato come un'entità autonoma libera nelle sue scelte, senza però fornire una valida teoria del perché tutto questo dovrebbe sfociare nella «dominazione», nelle «confische», nella «contraddizione» e del perché lo Stato come entità autonoma si trovi a essere l'avversario della società.

Nel dar forma al proprio sistema, Marx accettò le teorie dominanti della scienza politica, la caratteristica comune delle quali era quella di considerare lo Stato essenzialmente come uno strumento. Così, per il Marx maturo e ancor più per Engels, per Lenin e per l'ortodossia social-comunista che essi continuano a ispirare, lo Stato divenne un semplice strumento asservito agli interessi della classe dirigente e in grado di assicurarne la supremazia.

Anche per la corrente non marxista lo Stato è uno strumento al servizio di chi lo utilizza. Viene dipinto generalmente come un'entità benevola e in grado di promuovere i propositi degli *altri*. Quali che siano la forma dello strumento, le sue funzioni e l'identità dei suoi beneficiari, quella del carattere strumentale dello Stato è un'idea comune a tutte le principali correnti del pensiero politico moderno. Per Hobbes lo Stato mantiene la pace; per Locke è garante del diritto naturale alla libertà e alla proprietà; per Rousseau esso realizza la volontà generale e per Bentham e Mill è lo strumento che consente di migliorare l'organizzazione sociale. Per i *liberal* dei giorni

1. Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, Milano, Bompiani, 2007 (1844), pp. 111, 131, 117 (corsivi nel testo).

nostri esso corregge e compensa l'incapacità degli interessi privati a cooperare spontaneamente. Li *obbliga* a produrre con metodi collettivamente *fissati* beni pubblici quali l'ordine pubblico, la difesa, il mantenimento delle strade, dell'aria pulita e dell'istruzione universale. Estendendo la definizione di bene pubblico, inoltre, il metodo coercitivo dello Stato permette alla società di raggiungere la giustizia redistributiva o addirittura la totale uguaglianza.

Vi sono certamente varianti meno utopiche della teoria dello Stato-strumento. Per la scuola della scelta pubblica (*non-market choice* o *public choice*), l'interazione delle scelte private con lo Stato-strumento finisce per produrre beni pubblici in eccesso e per non raggiungere i risultati voluti e inizialmente prefissati.<sup>2</sup> Questa scuola ci mostra quanto poco maneggevole e pesante sia lo strumento-Stato e come esso sia potenzialmente in grado di danneggiare la società che cerca di servirsene. Tuttavia, lo Stato resta uno strumento, per quanto difettoso. Ma allora cosa significano termini quali "difetti", "errori di progettazione", "malfunzionamenti intrinseci"? E qual è la sua logica interna? Nel passaggio dalla democrazia al dispotismo, la Repubblica di Platone va degenerando? O questa degenerazione non è già implicita nelle sue intenzioni iniziali?

Il primo passo verso una corretta comprensione della nozione di Stato è quello di pensare a un contesto in cui esso sia assente. Come ci dice Rousseau, noi tendiamo ad associare ingiustificatamente lo *stato di natura* con i selvaggi (e forse non molto brillanti) cacciatori degli albori della storia. È diventato per noi automatico quello di considerarlo come uno stadio iniziale e primitivo della civilizzazione e di contrapporlo a uno stadio più avanzato, che richiede la formazione dello *Stato* e ne è a sua volta reso necessario. Da un punto di vista empirico, potrebbe anche essere così. Da un punto di vista logico, però, ciò non segue dalla caratteristica tipica dello stato di natura: cioè che nessuno cede la propria sovranità, né ottiene il monopolio dell'utilizzo della forza, perché ognuno mantiene, per così dire, le proprie armi. E non si vede perché una situazione

2. Nella visione di uno dei fondatori di questa scuola, l'economia del benessere riguarda i fallimenti del mercato, e la teoria della *public choice* riguarda i fallimenti dello Stato (James M. Buchanan, *I limiti della libertà*, Torino, BDL, 1978 [1975], cap. 10). Si noti, però, la diversa linea adottata da alcuni teorici della *public choice*, cui si fa riferimento nel capitolo 4.

di questo tipo dovrebbe per forza essere incoerente con qualsiasi stadio della civilizzazione, sia esso arretrato o avanzato.

Del resto, gli Stati nazionali si trovano di fatto in uno stato di natura e non mostrano di avere alcuna tendenza a cedere la propria sovranità a un super-Stato. E ciò nonostante, contrariamente all'idea solitamente attribuita a Hobbes, la maggior parte di essi riesce quasi sempre a evitare la guerra. Anzi, gli Stati cooperano in una situazione di vera e propria pace armata e non esitano, nonostante il rischio che corre la loro sovranità, a partecipare apertamente e coraggiosamente al commercio, agli investimenti, ai prestiti internazionali. A credere alla teoria del contratto sociale, in tutti questi casi dovremmo avere continuamente furti, inadempienze nei pagamenti, confische, comportamenti parassitari<sup>3</sup> su scala internazionale, con i contratti che dovrebbero ridursi a inutili pezzi di carta. In realtà, nonostante l'assenza di un super-Stato in grado di far rispettare i contratti nella selva delle diverse giurisdizioni nazionali, la cooperazione internazionale funziona. Anzi, vi è semmai una tendenza opposta: le relazioni internazionali tendono a fare giustizia dell'idea diffusa secondo la quale gli uomini nello stato di natura non sarebbero che dei miopi sempliciotti vestiti di pelli che passano il loro tempo a prendersi a mazzate sulla testa. C'è piuttosto ragione di pensare che, con l'avanzare della civilizzazione, lo stato di natura diventi più praticabile. Il timore per lo sviluppo degli armamenti potrebbe spingere tutti a evitare la guerra, risparmiando alla gente quella vita «pericolosa, brutale e breve» di cui scriveva Hobbes, più di quanto non abbiano fatto super-Stati storici come Roma, l'Impero carolingio e quello britannico; anche se forse è ancora troppo presto per dirlo.

È più difficile giudicare la praticabilità dello stato di natura tra uomini e gruppi di uomini, piuttosto che tra nazioni. Gli individui civilizzati sono da lungo tempo cittadini di Stati, perciò non c'è modo di osservare quale sarebbe il livello di una loro eventuale cooperazione in un stato di natura. Per questa ragione, non possiamo sperare di verificare empiricamente quale sia la differenza apportata dall'esistenza di uno Stato. La gente rispetterebbe i contratti in assenza di un agente che li

3. Nell'originale, *beggar-thy-neighbour behaviour*. Letteralmente questo significa "chiedi la carità al tuo vicino"; si fa quindi riferimento a politiche con le quali si cerca di apportare benefici al proprio Paese a spese di un altro. *NdT*

facesse applicare e che detenesse il monopolio ultimo del ricorso alla forza? Di solito, si sostiene che la cooperazione sociale su base volontaria non sia possibile, dato che è nell'interesse di ogni individuo che tutti gli altri mantengano la parola data mentre egli è libero di non farlo. Nel linguaggio tecnico della teoria delle decisioni, la situazione è rappresentata dal "dilemma del prigioniero", che non ha una soluzione cooperativa, se non imposta dall'esterno. Ciò non è tuttavia vero quando gli individui si trovano ad affrontare ripetutamente tali dilemmi, come ci insegnano diversi contributi recenti provenienti dalle scienze sociali, sia di matematici sia di psicologi. In questo caso, gli individui coinvolti imparano a cooperare spontaneamente, sulla base sia dell'esperienza passata sia dell'aspettativa di certi risultati futuri. Qualsiasi argomentazione basata sul fatto che, poiché lo Stato li obbliga a cooperare, essi non l'avrebbero fatto se non fossero stati costretti, è naturalmente un *non sequitur*.

Anzi, più a lungo dura questa cooperazione *forzata*, meno probabilità ci saranno che gli individui mantengano (se mai l'hanno avuta) l'attitudine a cooperare *spontaneamente*. "Chi può, fa"; ma l'inverso, "Chi fa, può", non è meno veritiero, dato che si impara facendo. Le persone cui è stato insegnato a fare affidamento sullo Stato non imparano mai l'arte dell'indipendenza, né si abituano a un comportamento civile. Una delle più famose intuizioni di Tocqueville (sebbene ne abbia avute di più acute) fu quella di contrapporre da una parte il "governo" inglese e americano – che lasciava spazio all'iniziativa individuale e, con benevola non-ingerenza, stimolava la gente a occuparsi dei propri affari – e dall'altra l'"amministrazione" alla francese, che non autorizzava nulla del genere. L'effetto dell'abitudine all'azione dello Stato fa sì che i gusti e i valori della gente dipendano dal contesto politico, che invece si pretenderebbe sia ispirato a quegli stessi valori: questo sarà un tema fondamentale, un *leitmotiv* che ritornerà più volte nel corso della mia argomentazione.

L'altro elemento fondamentale e ricorrente è che, nell'ambito delle relazioni sociali, scoprire le cause e gli effetti è particolarmente difficile. È raro che si possa sapere se lo Stato ottenga o meno l'effetto voluto, poiché il risultato più immediato della sua azione non permette affatto di prevedere le sue conseguen-

ze ultime. È quasi certo, inoltre, che questa azione avrà altri effetti, magari più importanti e più duraturi. Questi *effetti non intenzionali* potrebbero rivelarsi decisamente indesiderabili, inattesi e, a seconda dei casi, impossibili da prevedere. Così, fa accapponare la pelle l'insulsa idea che la politica sia una sorta di pluralistica geometria vettoriale e che la società civile si governi da sé e controlli lo Stato, che sarebbe una semplice macchina per registrare e mettere in atto le "scelte compiute dal corpo sociale".

L'argomentazione di questo libro si sviluppa attraverso cinque capitoli, che seguono la progressione logica (non storica) dello Stato, dal limite estremo in cui *i suoi fini non sono in competizione con quelli dei suoi cittadini*, all'altro in cui esso è arrivato a *possedere la maggior parte delle loro proprietà e libertà*.

Il capitolo 1, intitolato "Lo Stato capitalista", analizza innanzitutto il ruolo della violenza, dell'obbedienza e della preferenza nella nascita dello Stato. Si procede poi a dedurre il profilo di uno Stato che, se esistesse, non sarebbe in conflitto con la società civile. Lo definisco "capitalista" per enfatizzare il carattere fondamentale del modo in cui esso tratta la proprietà e il contratto: la sua concezione del diritto di proprietà è basata sull'idea del "chi lo trova per primo, è suo". Questo Stato non interferisce nei contratti dei cittadini per il *loro* bene, il che esclude pure che li obblighi a concludere un contratto sociale comprensivo e unilaterale, pensato per contrastare la tentazione di fare i *free rider*, ossia di comportarsi opportunisticamente a spese degli altri. Non indulge in quella compassione per i cittadini meno fortunati che porta a obbligare i più fortunati a occuparsi della loro assistenza. Allo stesso modo, è anche uno Stato minimo, *non dirigista*.

Potrà sembrare anomalo, se non paradossale, che lo Stato possieda una volontà e contemporaneamente tenda a *rendere minimo* se stesso. Affinché ciò acquisti un senso, i suoi fini devono risiedere al di fuori della politica e devono essere irraggiungibili mediante il governo in quanto tale. L'obiettivo del governare, quindi, diventa solamente quello di tenere fuori eventuali rivali ostili a un governo minimo (in modo da prevenire una rivoluzione). Naturalmente uno Stato simile non è mai esistito nel corso della storia, sebbene lo stile di uno o due Stati del diciottesimo e diciannovesimo secolo possa vagamente ricordarlo.



L'“edonista politico” che vede nello Stato la fonte di un buon compromesso fra assistenza e divieto, aspira logicamente a qualcosa di più di uno Stato minimo e vorrebbe, se non esistesse, inventarne uno.<sup>4</sup> Per il singolo cittadino, l'edonismo politico sottintende il desiderio di uno schema cooperativo più comprensivo e meno facoltativo, rispetto al mosaico di contratti derivante dalla negoziazione volontaria. Per un'ipotetica classe dirigente, l'edonismo politico serve invece a garantirsi un meccanismo che assicuri il dominio. Entrambe le versioni dell'edonismo politico presuppongono una certa ingenuità relativa ai rischi inerenti al fatto che l'individuo si disarmi, per armare lo Stato. Esse implicano fiducia nel carattere strumentale dello Stato, *creato per essere al servizio degli obiettivi degli altri* e privo di fini propri. Tuttavia, in qualsiasi società non unanime ma dotata di interessi plurimi, lo Stato, per quanto possa essere accomodante, non può in alcun modo perseguire obiettivi che non siano i propri. Il modo in cui risolve i conflitti e il peso relativo che attribuisce ai fini altrui già *costituisce* il soddisfacimento dei suoi fini.

Le questioni relative al fatto che l'edonismo politico sia o meno consapevole, prudente e razionale, che avere uno Stato attorno ci renda migliori o peggiori, che i beni che, agendo nella promozione dei suoi interessi, lo Stato sceglie di produrre siano quelli che noi avremmo voluto scegliere, vengono affrontate nuovamente nel capitolo 2 in rapporto ai temi delle riforme, del progresso e dell'utilità, e nel capitolo 3, in contesti quali quello del principio “un individuo-un voto”, dell'egualitarismo (come mezzo e come fine) e della giustizia distributiva.

Alle origini dello Stato si trovano la violenza, da un punto di vista storico, e certe preferenze, da un punto di vista logico. Ma lo Stato continua a strappare ai propri cittadini l'obbedienza politica ricorrendo alla vecchia triade – repressione, legittimità, consenso – che è oggetto della prima sezione del capitolo 2. La legittimità garantisce l'obbedienza indipendentemente dalla speranza di essere ricompensati e dalla paura di essere puniti: tranne che nel lungo periodo, lo Stato non può produrne di più per propria scelta. Nel farsi obbedire, le sue alternative sono quindi ridotte a varie combinazioni di repres-

4. Il termine “edonista politico” è stato coniato dal grande Leo Strauss per descrivere il volenteroso cittadino del Leviatano.

sione e consenso (sebbene continuo naturalmente i vantaggi di cui potrà godere grazie a tale legittimità). Il consenso di una piccola parte della società – ad esempio, le guardie di un campo di prigionia in uno Stato concentrazionario – potrebbe bastare a reprimere gli altri cittadini. Le ricompense saranno allora abbondantemente concentrate sulla *minoranza* consenziente, mentre la repressione riguarderà la *maggioranza* rimanente. Il *rovesciamento di questo schema* impone di fare maggiormente affidamento sul consenso.

Per motivi che possono sembrar validi in un certo momento, e dei quali ci si può poi pentire giudicandoli deboli e sciocchi, lo Stato repressivo considera solitamente opportuno sedurre, col tempo, alcuni di coloro che aveva prima represso, affidandosi maggiormente al consenso. Tale processo combina misure di ampliamento della democrazia politica con gesti di buona volontà, ciò che fa dello Stato una fonte di conflitti e divisioni, poiché per sollecitare il sostegno di vaste parti della società, deve promettere in cambio benefici sostanziali sottratti ad altri settori, forse minoritari ma comunque significativi. Un effetto secondario di questo processo, che produce vincenti e perdenti, è un aumento delle dimensioni e della sfera di influenza dell'apparato statale.

È incontrovertibile che il contenuto prescrittivo di qualsiasi ideologia dominante coincida con gli interessi dello Stato, piuttosto che, a sentire la teoria marxista, con quelli della classe dominante. In altri termini, l'ideologia dominante è generalmente costituita in modo tale da essere in grado di dire allo Stato ciò che esso vuol sentire, ma soprattutto ciò che vuole lasciar credere ai suoi cittadini. La "sovrastuttura" ideologica non è affatto costruita sulla "base" degli interessi materiali (come si dice di solito); le due si sostengono a vicenda. In una società potrebbe anche non esserci una classe dominante; nonostante ciò, lo Stato e l'ideologia dominante prospereranno e si evolveranno insieme. È questo punto di vista che giustifica l'attenzione riservata in questo lavoro all'utilitarismo, la cui influenza passata e presente sul pensiero politico, seppure ormai soprattutto inconscia, è ancora rilevante. L'operazione utilitarista del "ritocco" – che giudica i cambiamenti dell'ordinamento sulla base delle loro conseguenze attese e fa confronti interpersonali di utilità in modo che lo Stato, nel valutare

un certo intervento, possa dedurre il danno arrecato ad alcuni dai maggiori benefici per altri, *raggiungendo così un compromesso* per una maggiore felicità totale – conferisce un contenuto morale agli atti governativi. La dottrina che raccomanda tali operazioni rappresenta l'ideologia perfetta di uno Stato interventista. Fornisce una base morale per le politiche adottate dallo Stato, quando esso può scegliere discrezionalmente chi favorire. Ma anche quando la questione di chi si debba favorire cessa di essere discrezionale e viene decisa sulla base di una competizione elettorale, i confronti interpersonali di utilità sono comunque impliciti nell'affermazione che ciò che fa lo Stato è buono o giusto o entrambe le cose, e non un semplice espediente per mantenere il potere.

Quando si invoca come obiettivo la "giustizia sociale", pretesto etico per politiche seducenti, si rompe apparentemente con l'utilitarismo. Ma la continuità di base tra questi due criteri di giustificazione degli interventi politici viene inevitabilmente rilevata dal fatto che entrambi dipendono dai confronti interpersonali. Il criterio utilitaristico confronta le *utilità* delle persone; quello basato sulla giustizia sociale i loro *meriti*. Ma entrambi permettono di *calpestare i contratti volontari*. In entrambi i casi, il ruolo dell'"osservatore simpatetico", dell'"occhio indagatore" che attua confronti informati e autorevoli, spetta naturalmente allo Stato. Ricoprire tale ruolo è per esso una grande conquista, come lo è la possibilità che ne deriva di favorire, tra i suoi cittadini, una particolare classe, etnia, fascia d'età, regione, professione o un qualsiasi altro gruppo d'interesse invece di un altro. Tuttavia, la *discrezione di scegliere chi favorire a spese di chi*, di cui lo Stato può godere quando inizia a mettere assieme una base di consenso per mezzo di riforme e redistribuzioni, non può che essere effimera. Il capitolo 4 spiega perché essa tenda a svanire con la concorrenza politica e con la progressiva assuefazione della società a un dato modello redistributivo.

Uno Stato redistributivo pienamente avviato, per ordine del quale «il nullatenente diventa legislatore del possessore»,<sup>5</sup> e che, col tempo, trasforma il carattere e la struttura della società spesso involontariamente, ha un proprio equivalente dottri-

5. Marx, *Sulla questione ebraica*, p. 109.

nale, un corrispondente ideologico. Non è possibile comprenderne lo sviluppo senza considerarli entrambi. Il capitolo 3, intitolato “I valori democratici”, tratta dell’ideologia *liberal* che prevale quando lo Stato che sempre più dipende dal consenso e si espone alla competizione per ottenerlo opprime le persone, mentre ne serve gli ideali.

Accettando l’avvento della democrazia, in cui vede un mezzo per sostituire la repressione con il consenso, e facendosene sostenitore attivo, lo Stato deve affidarsi a particolari procedure (ad esempio, “un individuo–un voto”, il “governo della maggioranza”) per vedersi riconoscere il diritto di governare. Le procedure sono fatte in modo che, nel cercare approvazione, lo Stato deve procedere al semplice conteggio delle “teste”. In poche parole, se vuole restare al potere deve far sì che le sue politiche creino più vincenti che perdenti, invece ad esempio di favorire i più meritevoli, quelli che esso predilige, quelli con più peso politico o qualche altro gruppo. La creazione di “più vincenti che perdenti” si può sempre raggiungere in modo vantaggioso condannando al ruolo di perdenti un determinato numero di ricchi, invece della stessa quantità di poveri. Questa regola, tuttavia, è solo un efficace espediente pratico. Potrà, per esempio, non ispirare l’approvazione di coloro che non si aspettano di guadagnare qualcosa dalla sua messa in atto. Alcuni di questi (inclusi gli utilitaristi consequenzialisti) preferirebbero piuttosto una regola che “crei più *guadagni* piuttosto che *più persone che ci guadagnano*”, al di là del conteggio delle teste. Altri potrebbero voler aggiungere clausole come “a condizione che i diritti naturali siano rispettati” o, magari, “a meno che ciò non violi la libertà”; due condizioni sufficientemente vincolanti da causare l’immediato arresto della maggior parte delle pratiche politiche democratiche.

Perciò, è molto utile il fatto che l’ideologia *liberal* stabilisca un argomento o, per non correre rischi, un certo numero di argomenti atti a dimostrare che le *politiche* democratiche creano esse stesse *valori* democratici, cioè che la convenienza politica è una guida affidabile per raggiungere il benessere e i fini ultimi universalmente desiderabili.

Considero quattro di questi argomenti. Il primo, i cui grandi sostenitori furono Edgeworth (impeccabilmente) e Pigou (in modo più discutibile), tenta di dimostrare che il livellamento

dei redditi genera una massimizzazione dell'utilità. Per quanto ci riguarda, a ciò si contrappone il fatto che se è sensato sommare le utilità di persone diverse e massimizzare la somma, è più ragionevole sostenere che *qualsiasi* distribuzione dei redditi, sia essa egualitaria o meno, massimizzerà l'utilità a condizione che essa sia stata consacrata dal tempo e dalla pratica. (Se esiste un qualche caso a favore del livellamento, si limita forse ai nuovi ricchi e ai nuovi poveri.)

Un altro argomento più alla moda, anche se meno influente, è quello di John Rawls, che raccomanda un egualitarismo modificato e moderato in modo tale da rispettare certi principi di giustizia. Personalmente mi sento di criticare sotto vari aspetti questi principi, che Rawls vorrebbe dedurre dall'interesse personale di individui che negoziano la distribuzione di risorse fra di loro in un'ipotetica condizione di ignoranza della propria identità e quindi di qualsiasi differenza reciproca. Ciò che contesto è la pretesa di far dipendere la cooperazione sociale non dai termini che gli individui hanno volontariamente stabilito iniziando *di fatto* a cooperare, ma da un riaggiustamento di tali termini tale da soddisfare principi negoziati separatamente, in un'immaginaria "situazione originale" d'ignoranza creata per l'occasione. Dissento anche sul fatto che si possano dedurre principi di giustizia *a partire dalla* democrazia, invece del contrario. Sempre all'interno del capitolo contesto inoltre la pretesa di far passare un certo tipo di egualitarismo per una sorta di interesse illuminato, nonché i ruoli assegnati al rischio e alla probabilità nello spingere persone auto-interessate (*self-interested*) a scegliere l'egualitarismo. Nel farlo, rifiuto anche la blanda visione che Rawls ha della redistribuzione come processo indolore e a costo zero e dello Stato come macchinetta automatica che dispensa "decisioni pubbliche" se si inseriscono nell'apposita feritoia le preferenze individuali.

Invece di sostenere, a parer mio senza successo, che certe uguaglianze economiche e politiche producono valori definitivi e incontestati come utilità e giustizia, l'ideologia *liberal* ricorre a volte a un'audace scorciatoia ed eleva semplicemente l'uguaglianza stessa al rango di valore definitivo, *apprezzato in quanto tale* perché l'uomo è naturalmente portato a desiderarlo.

La mia controargomentazione, forse inaspettatamente sostenuta dal saggio di Marx *Critica del programma di Gotha* e da

inestimabili sfoghi di un Engels furioso, si basa sul fatto che, quando siamo convinti di optare per l'uguaglianza, stiamo in effetti solamente distruggendo un'uguaglianza per farne prevalere un'altra. Amare l'uguaglianza in generale può essere o non essere inerente alla natura umana. Tuttavia, preferire un'uguaglianza invece di un'altra (dato che non possono prevalere entrambe) è un gusto come un altro e non può fungere da argomentazione morale universale.

Si possono utilizzare ragioni piuttosto simili contro l'argomento per cui le politiche democratiche sono positive in quanto, nel livellare le ricchezze individuali, riducono il dolore che la gente prova nel vedere che i vicini se la passano meglio. Pochissime delle infinite disuguaglianze che possono irritare la gente si prestano a essere livellate, persino quando l'attacco alla differenza è così esplicito come lo è stato durante la Rivoluzione Culturale di Mao. Non basta fare in modo che tutti quanti abbiano di che mangiare, vestirsi e lavorare, se in amore l'uno resta più fortunato dell'altro. L'origine dell'invidia sta nel carattere dell'invidioso, non in un pugno – tutto sommato gestibile – di disuguaglianze tra l'innumerabile moltitudine di disparità esistenti. L'invidia non sparirà una volta bruciati tutti i castelli, né quando il merito avrà sostituito il privilegio e tutti i bambini frequenteranno le stesse scuole.

Gli incentivi, le resistenze, l'esigenza di restare al potere a fronte della competizione per il consenso, il carattere stesso della società cui si richiede il sostegno, sembra portare inevitabilmente lo Stato a togliere proprietà e libertà ad alcuni per darle ad altri. Ma tali politiche, quali che siano, non potrebbero essere scongiurate, e la proprietà e la libertà rimanere inviolate, se la costituzione impedisse allo Stato di toccarle, o almeno ponesse limiti ben precisi a ciò che esso può toccare? È per trattare tale questione del limite costituzionale posto alle politiche democratiche che il capitolo 4, intitolato "La redistribuzione", inizia con qualche osservazione sulle costituzioni, suggerendo che il vincolo formale di una costituzione è sicuramente utile allo Stato per cementare la fiducia dei cittadini, ma difficilmente rimarrà inviolato se non realizza un compromesso fra interessi prevalenti nella società. Infatti, il *payoff* atteso di una modifica costituzionale è senz'altro un incentivo per formare una coalizione sufficientemente ampia da

far passare l'emendamento (sebbene non sia una condizione sufficiente per innescare un cambiamento costituzionale).

I meccanismi che permettono di ottenere il sostegno di una maggioranza in un governo democratico vengono inizialmente analizzati nel capitolo con l'aiuto di un caso astratto assai semplificato. Se le persone differiscono tra loro solamente nella quantità di denaro che posseggono e se votano per il programma redistributivo con cui possono guadagnare di più (o rimetterci di meno), i programmi rivali offerti dal governo e dall'opposizione saranno molto simili (per i ricchi, uno sarà appena meno peggiore dell'altro). Sotto lo stimolo della competizione per il potere, tutto quanto *può* essere tolto ai futuri perdenti *dev'essere* offerto ai futuri vincitori, il che non lascerà allo Stato alcuna "entrata discrezionale" di cui disporre.

Una versione meno astratta dello stesso fenomeno, in cui le persone, quindi i loro interessi, differiscono sotto un'infinita varietà di punti di vista, e la società di cui si deve ottenere l'approvazione non è atomistica ma contiene categorie strutturate e intermedie tra l'individuo e lo Stato, produce per lo Stato risultati più approssimativi, ma molto meno deprimenti. I guadagni redistributivi tendono a generare una dipendenza sia a livello individuale, sia a livello di gruppo. La loro riduzione potrebbe provocare una crisi di astinenza. Mentre nello stato di natura l'afflusso di persone in gruppi di interesse viene tenuto sotto controllo dal rischio (potenziale o reale) del *free riding*, l'emergere dello Stato come fonte di guadagni redistributivi permette e incoraggia la formazione incontrollata di gruppi miranti a richiedere tali vantaggi. Questo si verifica perché i gruppi di interesse che chiedono favori allo Stato possono sopportare il *free riding* tra i loro membri, che invece distruggerebbe i gruppi volontari che agiscono sul mercato.

Ciascun gruppo di interesse, a sua volta, è incentivato a comportarsi da *free rider* in relazione al resto della società e lo Stato è il mezzo che lo permette senza incontrare forti resistenze. Non vi è motivo di attendersi che una via d'uscita sia l'ideale corporativista, che propone di costituire gruppi *molto grandi* (tutti i lavoratori, tutti i datori di lavoro, tutti i dottori, tutti i commercianti) e fare negoziare *loro* con lo Stato e tra di loro. Col tempo, il modello redistributivo diventa un intrico di sotterfugi e favori asimmetrici, a livello industriale, occupa-

zionale e territoriale, senza capo né coda, invece che il classico flusso “dai ricchi ai poveri” o “dai ricchi alla classe media”. Soprattutto, l’evoluzione del modello sfugge sempre più al controllo dello Stato.

Nella sezione riguardante l’aumento dei prezzi si assume che la struttura sociale dei gruppi promossa dalla redistribuzione che genera assuefazione dia a ciascun gruppo la capacità di resistere e recuperare qualsiasi perdita della propria quota redistributiva. Un sintomo dell’*impasse* che ne risulta è l’inflazione endemica. Un altro sono le lamentele dello Stato per il fatto che la società sia diventata ingovernabile, priva di qualsiasi “elasticità” e decisa a rifiutare qualsiasi sacrificio richiesto dall’adattamento a tempi difficili o a semplici scosse casuali.

L’ambiente socio-politico che risulta soprattutto dalle azioni dello Stato stesso genera una divergenza crescente tra redistribuzione lorda e netta (“il *churning*”<sup>6</sup>). Invece di rubare a Tizio per pagare Caio, *sia* Tizio *sia* Caio vengono pagati e derubati in ambiti sempre più numerosi (molta redistribuzione lorda per un saldo *netto* piccolo e incerto); ciò causa turbolenze e porta delusione e frustrazione.

In questa fase, lo Stato ha completato la metamorfosi: non è più il seduttore riformista del diciannovesimo secolo, ma la “bestia da soma” redistributiva della fine del ventesimo secolo, prigioniera degli effetti cumulativi involontari della sua ricerca di consenso come l’asino legato alla mola del suo mulino. Se i suoi fini sono tali da poter essere ottenuti utilizzando le risorse dei cittadini, il solo corso razionale è quello di massimizzare il proprio potere discrezionale su queste risorse. Tuttavia, nel ruolo ingrato di “sgobbone” esso utilizza tutto il suo potere per restare al potere, senza che gli rimanga da parte del potere discrezionale. È razionale che esso si comporti così proprio come è razionale, per il lavoratore, lavorare per una paga di sussistenza o, per l’azienda perfettamente competitiva, operare in pareggio. Ma un tipo più elevato di razionalità lo porterebbe a emanciparsi dai vincoli del consenso e della competizione elettorale, un po’ come il proletariato di Marx che si sottrae allo sfruttamento mediante la rivoluzione o gli imprenditori di Schumpeter che si sottraggono alla competi-

6. Si veda la definizione data del termine e la trattazione che ne fa l’autore nel capitolo 4.  
NdT



zione per mezzo dell'innovazione. La tesi qui esposta non è tanto che gli Stati democratici "debbano" per forza finire così, ma piuttosto che le loro tendenze totalitarie dovrebbero essere considerate un sintomo della loro razionalità.

Nel passaggio dalla democrazia al totalitarismo lo Stato non riacquista autonomia d'azione in un sol colpo, con una mossa pianificata in precedenza. Perlomeno inizialmente, tale percorso sembra più quello di un sonnambulo che un conscio progresso verso un obiettivo chiaramente percepito. Il capitolo 5 ("Il capitalismo di Stato") tratta delle politiche cumulative che potrebbero condurre lo Stato, un passo per volta, sulla via della "realizzazione di sé". Il loro effetto è quello di modificare il sistema sociale in modo da massimizzare il potenziale del potere discrezionale e di permettere allo Stato di realizzare pienamente questo potenziale.

Il programma per aumentare il potere discrezionale deve innanzitutto occuparsi del problema della autonomia decrescente della società civile e della sua capacità di ritirare il consenso. Le politiche verso cui tende a scivolare lo Stato democratico che gestisce una "economia mista" eroderanno involontariamente gran parte della base di tale autonomia: l'indipendenza dei mezzi di sostentamento personali. Quella che il Manifesto comunista chiama «la battaglia vittoriosa della democrazia» per «strappare, per gradi, tutto il capitale alla borghesia, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato» è il completamento di tale processo. Lo Stato comunista mette così fine all'anomalia storica e logica del fatto che il potere economico sia *diffuso in tutta la società civile*, mentre quello politico sia già accentrato. Nel centralizzare e *unificare i due poteri*, però, crea un sistema sociale incompatibile con le regole democratiche classiche di accesso al potere e che non è in grado di funzionare secondo quelle stesse regole. La democrazia "sociale" finisce per evolvere inevitabilmente in democrazia "popolare", o in qualcosa di molto simile, dato che ora lo Stato è sufficientemente potente per imporre questo sviluppo e impedire il crollo del sistema.

Le "costanti sistemiche" in opposizione alla variabilità dell'elemento umano vengono analizzate nel contesto del capitalismo privato e del capitalismo di Stato al fine di comprendere il ruolo della burocrazia amministrativa. Come è in-

sostenibile la tesi per cui la separazione della proprietà e del controllo significa in realtà una perdita del controllo da parte del proprietario, bisogna accettare che la burocrazia ha una posizione precaria e il suo potere discrezionale è limitato. La disposizione più o meno buona dei burocrati che dirigono lo Stato, la loro "origine socioeconomica" e lo *status* sociale delle loro famiglie sono variabili; ma le configurazioni di potere e dipendenza che caratterizzano rispettivamente il capitalismo privato e di Stato sono costanti. In espressioni come "socialismo dal volto umano", si può valutare a quale punto il peso rispettivo che viene attribuito alle costanti del socialismo o alle variabili del "volto umano" dipenda dalle speranze e dai timori personali.

Nel capitalismo di Stato, ancor più che in sistemi sociali meno definiti, si innesca un processo a catena, in cui l'eliminazione di un'incoerenza ne crea un'altra, che richiede a sua volta di essere eliminata. Il paragrafo finale di questo volume tratta della logica di uno Stato che possiede tutto il capitale e deve anche possedere i propri lavoratori. I mercati del lavoro e dei beni, la sovranità del consumatore, l'uso del denaro, i cittadini-datori di lavoro che votano con i loro piedi sono elementi estranei che nuocciono agli obiettivi del capitalismo statale. Nella misura in cui vengono affrontati, il sistema sociale arriva ad acquisire alcuni tratti caratteristici dello schiavismo sudista.

Sotto vari punti di vista, gli individui devono diventare schiavi, beni mobili. Non possiedono il loro lavoro, ma lo devono ad altri. Non esiste la "disoccupazione". I beni pubblici sono relativamente abbondanti e i "beni meritori", come il cibo sano e i dischi di Bach, sono poco costosi, mentre le paghe sono poco più che spiccioli secondo gli standard del mondo esterno. Le persone hanno la loro razione di case e di trasporti pubblici, assistenza sanitaria, istruzione, cultura e sicurezza *in natura*, invece di ricevere buoni (men che meno denaro) e il relativo onere della scelta. I loro gusti e temperamenti di conseguenza tendono a uniformarsi sempre più (anche se non tutti ne diventeranno assuefatti; alcuni potrebbero diventare allergici al sistema). Lo Stato avrà massimizzato il proprio potere discrezionale, prima di scoprire, alla fine del percorso, di essere finito in una situazione imbarazzante.

Infatti, il programma di uno Stato razionale genera un

programma al contrario per cittadini razionali, proprio nel momento in cui viene loro rivelato cosa bisogna fare per favorirlo od ostacolarlo. Se riescono a depurarsi delle preferenze incoerenti per più libertà e più sicurezza assieme, più Stato e meno Stato assieme – impresa più difficile di quanto sembri – sapranno anche in che misura vogliono assecondare la realizzazione del programma dello Stato o resistergli. Da questa conoscenza dipenderà la loro sorte.