

L'egualitarismo e le élite

di Murray N. Rothbard

La presunta autoevidenza dell'uguaglianza

Una delle grandi glorie dell'umanità è il fatto che, a differenza di altre specie, ogni individuo è unico, e quindi insostituibile; quali che siano le somiglianze fra gli esseri umani e i loro attributi comuni, sono le loro differenze che ci consentono di onorare o celebrare o deplorare le qualità o le azioni di ogni singola persona.¹ È la diversità - l'eterogeneità - degli esseri umani uno degli attributi più caratteristici dell'umanità.

Questa forte eterogeneità rende ancora più singolare la diffusione del moderno ideale dell'"uguaglianza". Perché "uguaglianza" significa "identità" - due entità sono "uguali" se e solo se sono la stessa cosa. $X = y$ solo se sono identici, o se sono due entità identiche in qualche specifico attributo. Se x , y e z sono "uguali nella lunghezza", significa che ciascuno di essi è identico per lunghezza, ad esempio un metro. Le persone dunque possono essere "uguali" solo nella misura in cui sono identiche in qualche attributo: allora, se Smith, Jones e Robinson sono tutti e tre alti un metro e sessanta centimetri, saranno "uguali" nell'altezza. Ma, a parte questi casi particolari, le persone sono eterogenee e diverse, cioè sono "disuguali". La diversità, dunque la "disuguaglianza", è perciò un fatto fondamentale della razza umana. Allora come si spiega la quasi universale venerazione contemporanea della reliquia dell'"uguaglianza", tanto da avere praticamente offuscato altri obiettivi o principi dell'etica? E alla guida di tale adorazione sono stati filosofi, accademici e altri leader e membri dell'élite intellettuale, seguiti dall'intera truppa di persone influenti della società moderna, tra cui opinionisti, giornalisti, sacerdoti, insegnanti delle scuole pubbliche, consiglieri, consulenti di relazioni umane e "psicoterapeuti". Eppure dovrebbe essere quasi del tutto evidente che la spinta a perseguire l'"uguaglianza" viola decisamente la natura profonda dell'umanità, e quindi l'uguaglianza può essere perseguita - tralasciando le possibilità di successo - solo attraverso l'uso della coercizione estrema.

L'attuale venerazione dell'uguaglianza è invero un'idea molto recente nella storia del pensiero umano. Prima della metà del diciottesimo secolo fra i filosofi e i pensatori illustri il concetto esisteva a malapena; se evocato, era solo oggetto di orrore o di derisione.² La natura profondamente anti-umana e violentemente coercitiva dell'egualitarismo fu resa evidente nell'importante mito classico di Procuste, che "costringeva i viandanti a sdraiarsi su un letto, e se essi erano troppo lunghi rispetto al letto egli amputava loro le parti del corpo che sporgevano, mentre stirava le gambe di coloro che erano troppo corti. Per questo motivo gli fu dato il nome di Procuste [lo stiratore]".³

Uno dei pochi filosofi moderni critici verso l'uguaglianza ha fatto notare che "ci possiamo chiedere se una persona è alta quanto un'altra, o possiamo, come Procuste, cercare di realizzare l'uguaglianza fra tutti gli uomini in relazione a tale caratteristica".⁴ Ma la nostra primaria risposta alla domanda se l'uguaglianza nel mondo reale esiste dev'essere chiaramente che non esiste, e qualsiasi pretesa di "realizzare l'uguaglianza" può solo generare le grottesche conseguenze di

¹ So bene che gli studiosi di api o formiche faranno notare l'esistenza di divisione del lavoro all'interno di vari gruppi di quelle specie, ma resto convinto che ogni singola formica o ape non abbia una "personalità" degna di essere onorata, compianta o condannata.

² Si consideri che al-Ghazali, grande arabo del tardo undicesimo secolo, condannava l'idea dell'uguaglianza forzosa e raccomandava severamente che qualsiasi condivisione della ricchezza dovesse essere volontaria. V. S.M. Ghazafar e A.A. Islahi, "The Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111)", *History of Political Economy* 22 (Summer 1990): 381-403.

³ Antony Flew, *The Politics of Procrustes: Contradictions of Enforced Equality* (Buffalo, N. Y.: Prometheus Books, 1981), frontespizio.

⁴ J. R. Lucas, "Against Equality Again," *Philosophy* 52 (July 1977): 255.

qualunque tentativo *à la Procuste*. Come possiamo quindi non considerare l'“ideale” egualitario di Procuste qualcosa di mostruoso e innaturale? La successiva logica domanda da porsi è: perché Procuste sceglie di perseguire un obiettivo così palesemente anti-umano, e che può condurre solo a risultati catastrofici?

Nel contesto del mito greco, Procuste persegue semplicemente un folle obiettivo “estetico”, presumibilmente seguendo il suo personale criterio secondo cui ogni persona doveva essere lunga esattamente quanto il suo letto. Eppure, questo tipo di non-argomento, questa blanda assunzione secondo cui l'ideale dell'uguaglianza non ha bisogno di giustificazioni, è endemico fra gli egualitari. L'argomento addotto dall'illustre economista della scuola di Chicago Henry C. Simons a sostegno dell'imposta sul reddito progressiva era che egli trovava la disuguaglianza dei redditi “chiaramente spregevole o sgradevole”⁵. Probabilmente Procuste, se si fosse impegnato a scrivere un saggio in difesa del suo specifico programma egualitario, avrebbe potuto usare lo stesso tipo di “argomento” sulla “sgradevole” natura della disuguaglianza nella statura. La maggior parte degli scrittori assume semplicemente che l'uguaglianza è e dev'essere l'obiettivo prevalente della società, e che esso non necessita di un qualsiasi argomento a sostegno, neanche di una giustificazione debole basata sull'estetica personale. Robert Nisbet aveva ragione, e l'ha tuttora, quando vent'anni fa scrisse che “È evidente che [...] l'idea di uguaglianza dominerà per il resto di questo secolo in tutti quei circoli intellettuali che si occupano delle basi filosofiche delle politiche pubbliche. [...] Nel passato le idee che univano tendevano a essere religiose nella sostanza. Vi sono sicuramente segnali che oggi in molte menti l'uguaglianza sta assumendo un aspetto sacro, che sta rapidamente acquistando uno status dogmatico, almeno fra molti filosofi e scienziati sociali”⁶.

Il sociologo di Oxford A.H. Halsey era “incapace di individuare una qualsiasi ragione all'infuori della ‘malevolenza’ per spiegare perché una persona dovrebbe voler impedire” il suo programma egualitario. Presumibilmente quella ‘malevolenza’ poteva essere solo diabolica.⁷

“Uguaglianza” di che cosa?

Esaminiamo ora il programma egualitario con più attenzione: esattamente *che cosa* si intende rendere uguale? La vecchia – “classica” – risposta era: i redditi monetari. Si riteneva che i redditi monetari dovessero essere resi uguali.

Apparentemente ciò sembrava chiarissimo, ma presto sorsero gravi difficoltà. Il reddito dovrebbe essere uguale in base alle persone o alle famiglie? Se le mogli non lavorano, il reddito familiare dovrebbe aumentare in proporzione? I bambini dovrebbero essere costretti a lavorare così da rientrare nella categoria “uguale”, e se sì a quale età? Inoltre, la *ricchezza* non è importante quanto il reddito annuo? Se A e B guadagnano entrambi 50.000 dollari all'anno, ma A possiede una ricchezza accumulata di 1.000.000 di dollari e B non possiede niente, i loro redditi uguali non evidenziano un'uguaglianza nella posizione finanziaria.⁸ Ma se A è tassato in maniera più pesante per aver accumulato ricchezza, ciò non si risolve in una ulteriore penalizzazione della parsimonia e del risparmio? E questi problemi come vanno risolti?

Ma, anche mettendo da parte il problema della ricchezza e concentrandosi sul reddito, i redditi possono essere *realmente* ugualizzati? È certo che l'elemento da uguagliare non può essere semplicemente il reddito *monetario*. Dopo tutto la moneta è solo un biglietto di carta, un'unità di conto, per cui l'elemento da uguagliare non può essere un mero *numero* astratto bensì i beni e i servizi acquistabili con quella moneta. L'egualitario a livello mondiale (e certamente un egualitario

⁵ Henry C. Simons, *Personal Income Taxation* (Chicago: University of Chicago Press, 1938), p. 19.

⁶ Richard Nisbet, “The Pursuit of Equality”, *The Public Interest* 35 (1974): 103, citato in Antony Flew, *Politics of Procrustes*, p. 20.

⁷ Citato in *ibid.*, pp. 22, 187.

⁸ L'imposta progressiva sul reddito, lo strumento favorito dagli egualitari per realizzare l'uguaglianza dei redditi, trascura le differenze di ricchezza. Il risultato è che non è bizzarro che dei multimilionari con redditi annui relativamente bassi sostengano una tassazione progressiva, che frenerebbe i nuovi concorrenti in ascesa che hanno alti redditi ma poca ricchezza. Cfr. Ludwig von Mises, *Human Action*, 3rd rev. ed. (Chicago: Henry Regnery, 1966), p. 809.

effettivamente convinto non può arrestarsi ai confini nazionali) è preoccupato di uguagliare non le unità monetarie totali ma il potere d'acquisto reale. Quindi, se A riceve un reddito di 10.000 dracme all'anno e B di 50.000 fiorini ungheresi, il livellatore, prima di calare con precisione la sua scure egualitaria, dovrà scoprire a quanti fiorini corrisponde effettivamente una dracma in termini di potere d'acquisto. In breve, ciò che dev'essere uguagliato per tutti è quello che l'economista definisce redditi "reali" e non i semplici redditi monetari.

Ma appena l'egualitario accetta di concentrarsi sui redditi reali, viene intrappolato in una selva di problemi ineludibili e insolubili. Perché molti beni e servizi non sono omogenei, e non possono essere riprodotti per tutti. Un bene che un greco può consumare con le sue dracme è vivere, o passare gran parte del tempo, nelle isole greche. Questo servizio (il godersi con continuità le isole greche) è inevitabilmente precluso all'ungherese, all'americano e a chiunque altro nel mondo. Allo stesso modo, cenare regolarmente in un caffè all'aperto sul Danubio è un servizio di pregio negato a tutti noi che non viviamo in Ungheria.

Allora come dev'essere uguagliato il reddito reale in tutto il mondo? Come può l'egualitario misurare il godimento delle isole greche o la cena sul Danubio, e ancor meno confrontarli con altri servizi derivanti dal luogo geografico? Se io sono residente nel Nebraska e i rimaneggiamenti del tasso di cambio hanno per ipotesi uguagliato il mio reddito con quello di un ungherese, come dev'essere comparata la vita nel Nebraska con la vita in Ungheria? Più si riflette più ci si impantana. Se l'egualitario ritiene che il godimento del Danubio sia in qualche modo superiore al godimento dei panorami e dei luoghi di Omaha o di una fattoria del Nebraska, esattamente su quali basi egli tasserà l'ungherese e sussidierà tutti gli altri? Come misura, in termini monetari, il "valore di una cena sul Danubio"? Ovviamente i limiti severi della legge di natura gli impediscono di prendere fisicamente il Danubio e suddividerlo equamente fra tutti gli abitanti della terra - per quanto a lui chiaramente piacerebbe farlo. E come fare con le persone che *preferiscono* i paesaggi e la vita di una comunità agricola del Nebraska ai peccati di Budapest? Chi deve essere tassato e chi sussidiato, e di quanto?

Probabilmente in difficoltà, l'egualitario potrebbe ripiegare sulla tesi secondo cui il luogo in cui ciascuno risiede riflette le sue preferenze, e che quindi possiamo semplicemente assumere che i luoghi possono essere trascurati ai fini della grande riorganizzazione egualitaria. Ma mentre è vero che ogni punto del mondo di fatto è preferito da qualcuno, è anche vero che in prevalenza alcuni luoghi sono di gran lunga preferiti ad altri. E il problema del luogo sorge all'interno di uno stesso paese così come nel confronto fra paesi diversi. Sia i residenti sia i forestieri invidiosi generalmente riconoscono che l'area della baia di San Francisco è, per clima e topografia, di gran lunga più vicina a un paradiso in terra della West Virginia o di Hoboken nel New Jersey. Perché dunque questi rozzi forestieri non si spostano nell'area della baia? In primo luogo, alcuni lo hanno fatto, ma ad altri è impedito dalla dimensione relativamente piccola della zona, che (insieme ad altre restrizioni introdotte dagli uomini, come le leggi urbanistiche) limita fortemente le opportunità di migrazione. Così, nel nome dell'egualitarismo, dovremmo introdurre un'imposta speciale sui residenti della baia e su altri luoghi incantevoli stabiliti, per ridurre il loro reddito psichico derivante dal piacere, e quindi sussidiare noialtri? E con quale criterio trasferire i sussidi nelle aree specificamente indicate come sgradevoli, sempre in funzione del perseguimento di redditi reali uguali? E in che modo si ritiene che il governo livellatore individui *quante* persone in generale - e a maggior ragione quale singolo residente - amino l'area della Baia e di quanto reddito negativo essi soffrano per il fatto di vivere ad esempio in West Virginia o a Hoboken? Ovviamente non possiamo chiedere ai vari abitanti quanto amino o odino i loro luoghi di residenza, perché gli abitanti di qualsiasi luogo, da San Francisco ad Hoboken, avrebbero l'incentivo a mentire - a precipitarsi a comunicare alle autorità quanto essi disprezzino il luogo in cui vivono.

E il luogo è solo uno dei più evidenti esempi di beni e servizi non-omogenei che non possono essere uguagliati all'interno di un paese o del mondo.

Inoltre, anche se la ricchezza e i redditi reali vengono entrambi uguagliati, come possono essere uguagliate le *persone*, le loro abilità, cultura e caratteristiche? Anche se la condizione monetaria di

ogni famiglia è la stessa, i figli non saranno nati in famiglie con nature, abilità e qualità molto diverse? Ciò non è, per usare un noto termine egualitario, “ingiusto”? In che modo le famiglie possono essere rese uguali, cioè uniformi? Un figlio che vive in una famiglia colta, intelligente e previdente non gode di un “ingiusto” vantaggio rispetto a un figlio che vive in una famiglia divisa, balorda e “disfunzionale”? L’egualitario quindi deve affannarsi a difendere, come hanno fatto molti teorici comunisti, la nazionalizzazione di tutti i bambini sin dalla nascita e la loro educazione in asili statali identici e imposti dalla legge. Ma anche in questo caso l’obiettivo dell’uguaglianza e dell’uniformità non può essere conseguito. Persisterà il fastidioso problema del luogo geografico, e un asilo statale nell’area della Baia, anche se identico sotto ogni punto di vista a quello delle zone selvagge della Pennsylvania centrale, godrà ancora di enormi vantaggi – o, quantomeno, di ineliminabili differenze rispetto agli altri asili. Ma indipendentemente dal luogo, le persone – amministratori, bambinaie, maestre, all’interno o all’esterno delle varie unità – saranno tutte diverse fra loro, e daranno quindi a ciascun bambino un bagaglio di esperienze inevitabilmente diverso, compromettendo l’obiettivo dell’uguaglianza per tutti.

Naturalmente un adeguato lavaggio del cervello, la burocratizzazione e la robotizzazione e l’indebolimento dello spirito generali nelle unità statali possono aiutare a ridurre tutte le maestre e le bambinaie, così come i bambini, a un più comune e basso denominatore, ma rimarranno ancora differenze e vantaggi ineliminabili.

E anche se, per ipotesi, potessimo assumere una totale uguaglianza del reddito e della ricchezza, altre disuguaglianze non solo rimarranno, ma, in un mondo di redditi uguali, esse diventeranno ancora più evidenti e più importanti nella valutazione delle persone. Le differenze nella posizione sociale, le differenze nell’impiego e le disuguaglianze nella gerarchia lavorativa e quindi nello status e nel prestigio diventeranno ancora più importanti, dal momento che il reddito e la ricchezza non saranno più un criterio per giudicare o valutare le persone. Le differenze nel prestigio fra medici e carpentieri, o fra dirigenti e lavoratori manuali, diventeranno ancora più accentuate. Naturalmente il prestigio in ambito lavorativo può essere uguagliato eliminando del tutto le gerarchie, abolendo tutte le organizzazioni, le imprese, i gruppi di volontariato ecc. Ognuno quindi sarà uguale nel rango e nel potere decisionale. Le differenze nel prestigio potrebbero essere eliminate solo approdando al paradiso marxiano e abolendo tutte le specializzazioni e le divisioni del lavoro all’interno delle varie attività, così che ognuno farebbe tutto. Ma in un’economia di questo tipo la razza umana si estinguerebbe a una velocità straordinaria.⁹

La nuova élite coercitiva

Quando poniamo l’attenzione sul movimento egualitario ci imbattiamo subito nella prima contraddizione pratica, se non logica, all’interno del programma stesso: che i suoi eminenti difensori non si trovano affatto nella schiera dei poveri e degli oppressi, ma sono professori di Harvard, Yale e Oxford o altri leader dell’élite sociale privilegiata e al potere. Che tipo di “egualitarismo” è *questo*? Se esso rappresenta una massiccia assunzione di colpa da parte dei *liberal*, allora è curioso che pochissimi di questa élite di penitenti concretamente si spoglino dei propri beni terreni, del prestigio e dello status e vadano a vivere con umiltà e nell’anonimato fra i poveri e gli indigenti. Al contrario, non sembra che essi perdano mai un passo nella loro scalata alla ricchezza, alla fama e al potere. Eppure si crogiolano congratulando regolarmente se stessi e i loro simili per la nobile moralità di cui sono tutti ammantati.

La soluzione a questo enigma forse è riposta nel nostro vecchio amico Procuste. Dal momento che in natura, o negli esiti di una società volontaria, non esistono due persone uniformi o “uguali” in nessun senso, conseguire e mantenere tale uguaglianza implica necessariamente l’imposizione in permanenza di un’élite di potere dotata di un devastante potere coercitivo. Perché un programma

⁹ Sull’ideale marxiano di abolizione della divisione del lavoro vedi Murray N. Rothbard, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1971), pp. 10-15 (ristampato nel 1991 dal Ludwig von Mises Institute); e Paul Craig Roberts, *Alienation and the Soviet Economy*, 2nd ed (New York: Holmes and Meier, 1990).

egualitario chiaramente richiede una potente élite governante, affinché si utilizzino le formidabili armi della coercizione e si eserciti anche il terrore necessario per operare la tortura di Procuste: cercare di plasmare tutti all'interno di un unico modello. Di conseguenza per l'élite governante non c'è "uguaglianza" – solo vaste disuguaglianze di potere e decisionali, e ovviamente anche di reddito e ricchezza.

In relazione a ciò il filosofo inglese Antony Flew fa notare che "l'ideale di Procuste esercita inevitabilmente il fascino più potente su coloro che già svolgono, o sperano in futuro di svolgere, ruoli di spicco e gratificanti nell'apparato coercitivo." Flew nota che questo ideale di Procuste è "l'ideologia che unisce e legittima una classe in ascesa, composta da consulenti politici e professionisti dello stato sociale", aggiungendo significativamente che "queste sono tutte persone coinvolte professionalmente nell'attività di imposizione di tale ideale, e motivate dalla loro passata e futura carriera in tale attività".¹⁰

Che la necessaria conseguenza di un programma egualitario sia la creazione, decisamente non-egualitaria, di una spietata élite di potere fu riconosciuto e sostenuto dal sociologo inglese marxista-leninista Frank Parkin. Parkin concluse che "l'egualitarismo sembra richiedere un sistema politico in cui lo stato è in grado di tenere sotto controllo quei gruppi sociali e professionali che, in virtù delle loro abilità o istruzione o qualità personali, potrebbero rivendicare una quota eccessiva dei redditi della società. Il modo più efficace per mantenere sotto controllo tali gruppi è negare loro il diritto di organizzarsi politicamente, o, in altri termini, di compromettere l'uguaglianza sociale. Presumibilmente è questo il ragionamento che sta alla base del sostegno marxista-leninista a un ordine politico fondato sulla dittatura del proletariato".¹¹

Ma come mai Parkin e la sua tribù egualitaria non sembrano mai rendersi conto che questo attacco esplicito all'"uguaglianza sociale" conduce a enormi disuguaglianze nel potere, nell'autorità decisionale e, inevitabilmente, nel reddito e nella ricchezza? Perché questa questione apparentemente ovvia non viene mai nemmeno sollevata al loro interno? È ipocrisia o inganno?

La legge ferrea dell'oligarchia

Una ragione per cui un programma politico egualitario deve condurre all'insediamento di una nuova élite politica coercitiva è che le gerarchie e le disuguaglianze nell'attività decisionale sono inevitabili in qualsiasi organizzazione umana che ottenga un qualche grado di successo nel conseguimento dei propri obiettivi.

Robert Michels per primo osservò questa 'legge ferrea dell'oligarchia', esaminando i partiti socialdemocratici europei alla fine del diciannovesimo secolo, ufficialmente devoti all'uguaglianza e all'abolizione del lavoro, in pratica guidati da una piccola élite dominante. E, al di là delle fantasie egualitarie, non v'è niente di sbagliato in questo fatto umano universale, o legge di natura. In qualsiasi gruppo o organizzazione sorgerà una leadership dominante costituita dai più abili, dinamici e dediti all'organizzazione. So, ad esempio, di una piccola ma sempre più affermata società musicale di New York. Nonostante vi sia un organo amministrativo eletto annualmente dai suoi membri, il gruppo per anni è stato governato dalla guida benevola ma del tutto autocratica del suo presidente, una donna molto intelligente, innovativa e, sebbene impegnata con un lavoro a tempo pieno, disponibile e in grado di dedicare un'incredibile quantità di tempo ed energia a questa organizzazione. Parecchi anni fa alcuni insoddisfatti sfidarono questa leadership, ma la sfida fu rintuzzata agevolmente, perché qualsiasi socio razionale sapeva fin troppo bene che lei era assolutamente essenziale per il successo dell'organizzazione.

Non solo non v'è niente di male in una situazione simile, ma sia benedetto il gruppo in cui esiste una persona del genere e si fa avanti! In realtà, nelle organizzazioni volontarie o di mercato, c'è tutto da guadagnare dalla salita al potere del più capace ed efficiente, di una "aristocrazia naturale",

¹⁰ Flew, *Politics of Procrustes*, pp. 11-12, 62.

¹¹ Frank Parkin, *Class Inequality and Political Order* (London: Paladin, 1972), p. 183; citato in Flew, *Politics of Procrustes*, pp. 63-64.

in termini jeffersoniani. Il voto democratico, che funziona al meglio quando gli azionisti di un'azienda decidono la quota del loro patrimonio societario, è meno utile come metodo per destituire le aristocrazie naturali o i "monarchi" che hanno degenerato, o, in termini aristotelici, che sono regrediti da "monarchi" a "tiranni". Il voto democratico, quindi, anche nella migliore delle ipotesi è a malapena un bene primario, figurarsi se è un bene-in-sé da glorificare o addirittura divinizzare.

Per un certo periodo intorno alla metà degli anni Sessanta del Novecento la Nuova Sinistra, prima di isolarsi nello stalinismo e nella violenza assurda, cercò di realizzare una nuova teoria politica: la democrazia partecipativa. Democrazia partecipativa *suonava* libertario, perché l'idea era che la regola di maggioranza, anche in un'organizzazione privata e volontaria, è "coercitiva", e quindi tutte le decisioni prese da quella organizzazione devono essere private del dominio oligarchico. Ogni membro dovrebbe partecipare in maniera eguale, e, di più, ogni membro dovrebbe dare il proprio consenso a qualsiasi decisione. In un certo senso questa Regola dell'Unanimità anticipava - e corrispondeva a - quella di James Buchanan e dell'"economia del benessere" paretiana.

Un mio amico insegnava storia del Vietnam alla 'New Leftist Free University' di New York, originariamente un'organizzazione di studi fondata da una giovane coppia di sociologi. La Free University stabilì di governarsi in base ai principi della democrazia partecipativa. L'organo di governo, il consiglio della Free University, quindi consisteva dello "staff" - la coppia di sociologi - più qualsiasi studente (che pagava una piccola retta) o insegnante (non retribuito) che fosse interessato a partecipare agli incontri del consiglio. Tutti erano uguali, lo staff dei fondatori non aveva maggior potere di qualsiasi insegnante o studente che bighegionasse da quelle parti. Tutte le decisioni della scuola, dai corsi insegnati, alle aule d'esame, fino alle decisioni sulla necessità o meno di una tinteggiatura, e di quale colore, erano prese dal consiglio, e mai votando ma sempre con decisione unanime.

Fu un affascinante esperimento sociologico. Non solo, come ci si poteva aspettare, vennero prese pochissime decisioni in qualsiasi campo, ma le riunioni del consiglio si dilatavano all'infinito, fino a diventare *la vita stessa* del consiglio - una sorta di situazione tipo *A porte chiuse* di Sartre. Quando il mio amico cominciò ad abbandonare la riunione perpetua ogni giorno alle cinque del pomeriggio per andare a casa, fu accusato di abbandonare l'assemblea e quindi di "tradire il collettivo" e la scuola per vivere un qualche tipo di vita privata al di fuori dell'assemblea. Forse è questo che hanno in mente gli attuali teorici politici di sinistra che esaltano la "vita pubblica" e la "virtù civica": le vite private abbandonate in favore dell'assemblea collettiva permanente e "civicamente virtuosa" della "comunità"!

La notizia che la Free University di New York non durò a lungo non dovrebbe sorprendere. Di fatto, appena tutti gli studiosi fuggirono dall'uomo-massa*, cioè appena entrò in azione una Legge di Gresham sociologica, degenerò rapidamente da una struttura di tipo accademico all'"insegnamento" dell'astrologia da Nuova Sinistra, dei tarocchi, della comunicazione con gli spiriti, dell'euritmia e quant'altro. (Per quanto riguarda la coppia di sociologi, lei finì in prigione per aver tentato, senza successo, di far saltare in aria una banca; lui, dallo sguardo sempre più vitreo, con un gioco di prestigio sociologico si convinse della tesi per cui l'unica attività morale per un sociologo rivoluzionario fosse di riparare le radio.)

In quegli anni la teoria educativa della Nuova Sinistra si diffuse anche in università più ortodosse in ogni parte del paese. All'epoca la dottrina non era tanto che l'insegnamento doveva essere "politicamente corretto", ma che la normale relazione insegnante-alunno era nefasta in quanto intrinsecamente ineguale e gerarchica. Poiché si presuppone che l'insegnante sappia più dello studente, allora la forma di istruzione veramente egualitaria e "democratica", il modo per mettere insegnante e studente sullo stesso piano, è di eliminare del tutto i contenuti del corso e di trastullarsi

* Riferimento al concetto di José Ortega y Gasset [*n.d.t.*]

discutendo delle “emozioni” dello studente. Non solo tutte le emozioni sono in un certo senso uguali, almeno nel senso che le emozioni di una persona non possono essere considerate “superiori” a quelle di altre persone, ma, di più, le emozioni sono ritenute i soli argomenti “utili” per gli studenti. Un problema sollevato da questa dottrina ovviamente è: perché gli studenti, o, più correttamente, i loro pazienti genitori, dovrebbero pagare università, che sono qualificate nella conoscenza dell’economia, della sociologia o altro ma non nella psicoterapia, affinché si trastullino chiacchierando delle emozioni degli studenti?

L’istituzionalizzazione dell’invidia

Come ho argomentato altrove, l’impulso egualitario, una volta legittimato, non può placarsi. Se i redditi monetari o reali vengono uguagliati, o anche se il potere decisionale dovesse essere uguagliato, vengono enfatizzate *altre* differenze fra le persone, irritanti per l’egualitario: disuguaglianze nell’aspetto, nell’intelligenza e così via.¹² Vi è tuttavia un punto interessante: esistono alcune disuguaglianze che non sembrano offendere mai gli egualitari, sono le disuguaglianze di reddito fra coloro che offrono direttamente servizi al consumatore – in particolare atleti, uomini di spettacolo del cinema e della televisione, artisti, romanzieri, commediografi e musicisti rock. Forse è questo il motivo dell’efficacia persuasiva del famoso esempio su Wilt Chamberlain fatto da Robert Nozick per difendere i redditi determinati dal mercato. Vi sono due possibili spiegazioni: 1) che queste utilità per il consumatore sono godute dagli stessi egualitari e quindi sono considerate legittime, o 2) che, con l’eccezione dell’atletica, questi sono settori per i quali implicitamente si ammette che sono oggi dominati da forme di spettacolo e arte che non richiedono alcun talento. Le differenze di reddito, quindi, sono equivalenti alla vincita di una lotteria, e i vincitori della lotteria o del jackpot sono universalmente giudicati solo “fortunati”, e non vi è l’invidia per qualità superiori da essi possedute.¹³

Il sociologo tedesco Helmut Schoeck ha fatto notare che l’egualitarismo moderno è essenzialmente un’istituzionalizzazione dell’invidia. In contrapposizione alle società produttive o funzionali, in cui l’invidia è sempre considerata un sentimento disonorevole, l’egualitarismo dà vita ad un atteggiamento pervasivo secondo cui *suscitare* invidia attraverso la manifestazione di qualche forma di superiorità è il peggiore dei mali. O, con le parole di Schoeck, “il valore più grande è evitare l’invidia altrui.”¹⁴ Gli anarchici collettivisti puntano esplicitamente a bandire la proprietà privata perché ritengono che essa dia origine a disuguaglianza, e quindi a sentimenti di invidia, e dunque “causa” crimini violenti contro coloro che possiedono maggiori proprietà. Ma, come fa notare Schoeck, in tal caso l’uguaglianza economica non sarebbe sufficiente: e ne dovrebbe seguire l’uniformità forzata dell’aspetto, dell’intelligenza ecc.¹⁵

Ma anche se tutte le disuguaglianze e differenze fra gli individui potessero essere in qualche modo cancellate, aggiunge Helmut Schoeck, rimarrebbe ancora un elemento incompressibile: la mera esistenza della privacy individuale. Come dice Schoeck, “se una persona fa realmente uso del proprio diritto a rimanere da solo, il fastidio, l’invidia e la diffidenza dei suoi concittadini verranno alimentati. [...] Qualsiasi individuo si isola, tira le tende e si sottragga per un certo periodo di tempo

¹² Murray N. Rothbard, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor*, 2nd ed. (1971; Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institute, 1991); e Rothbard, “Egalitarianism as a Revolt Against Nature,” in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974), pp. 1-13.

¹³ Helmut Schoeck fa riferimento alla “uguaglianza assoluta delle possibilità in un gioco che in partenza, come ogni giocatore sa, permette che i vincitori siano pochissimi”. Schoeck fa notare che “il vincitore di un primo premio è molto poco invidiato. Qui subentrano l’effettiva uguaglianza delle possibilità e il processo di selezione assolutamente casuale. Nessun marito perde la stima della moglie per non aver comprato il biglietto vincente [...] nessuno si sente seriamente in uno stato di inferiorità perché non la imbocca mai”. Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior* (New York: Harcourt, Brace and World, 1970), p. 240.

¹⁴ *Ibid.*, p. 151.

¹⁵ Per esempi incisivi di tale distopia egualitaria nella narrativa v. L. P. Hartley, *Facial Justice* (London: Hamish Hamilton, 1960) e Kurt Vonnegut, Jr., “Hamson Bergeron” (1961), in *Welcome to the Monkey House* (New York: Dell, 1970), pp. 7-13.

agli sguardi altrui è sempre visto come un potenziale eretico, uno snob, un cospiratore”.¹⁶ Dopo qualche divertente commento sul sospetto verso il “peccato di privacy” nella cultura americana, particolarmente nella diffusa politica delle porte aperte in voga fra gli accademici, Schoeck rivolge la propria attenzione al kibbutz israeliano e al suo filosofo, Martin Buber, largamente ed eccessivamente riverito. Buber sosteneva che, per costituire una “vera comunità”, i componenti, assolutamente eguali, del kibbutz devono “avere l’accesso reciproco ed [essere] disponibili l’uno per l’altro”. Secondo l’interpretazione di Buber fatta da Schoeck: “una comunità di eguali, in cui nessuno possa invidiare nessun altro, non è garantita solo dall’assenza delle proprietà, ma richiede il possesso reciproco, in termini puramente umani.[...] Ognuno deve sempre avere tempo per ogni altro, e chiunque riservi per se stesso il proprio tempo, le proprie ore di svago e la propria privacy si esclude dalla comunità.”¹⁷

Il Nuovo Egualitarismo fra Gruppi

Finora abbiamo descritto quello che può essere definito l’egualitarismo “classico”, o antico, che mirava a rendere gli individui uguali in un qualche senso, generalmente nel reddito e nella ricchezza. Ma negli ultimi anni siamo stati tutti soggetti all’espansione e all’accelerazione di un Nuovo Egualitarismo, il quale sottolinea che non deve essere reso uguale ogni individuo, ma il reddito, il prestigio e lo status di “gruppi” che si moltiplicano apparentemente senza fine.

A prima vista potrebbe sembrare che il nuovo egualitarismo fra gruppi sia meno estremo o meno irrealistico di quello vecchio fra individui. Perché se ogni individuo è di fatto totalmente uguale a ogni altro nel reddito, nella ricchezza o nello status, allora ne seguirà logicamente che ogni sottoinsieme rappresentato dai gruppi costituiti da tali individui sarà parimenti uguale. Spostare l’enfasi dall’egualitarismo fra individui a quello fra gruppi deve per conseguenza implicare che ci si accontenti di un grado di uguaglianza meno drastico. Ma una conclusione simile fraintende l’intera questione dell’egualitarismo, antico o nuovo. In effetti nessun egualitario si aspetta che si realizzi una condizione di assoluta uguaglianza, e ancora meno inizia la sua analisi partendo da quella condizione.

Forse è possibile fare luce sulla vera natura della spinta egualitaria e sui rapporti fra il movimento antico e quello nuovo concentrando l’attenzione non, come si fa di solito, sui loro chiaramente assurdi e autocontraddittori obiettivi di uguaglianza, ma sui mezzi necessari per conseguire tali obiettivi: ossia l’arrivo al potere dell’apparato dello stato procustiano, la nuova élite coercitiva. Da chi è composta l’élite procustiana? Cioè, quali gruppi servono per costituire tale élite? Per una strana coincidenza, il profilo di tali gruppi sembra coincidere, quasi alla perfezione, con quelle categorie che negli anni sono state più entusiaste dell’egualitarismo: intellettuali, accademici, leader d’opinione, giornalisti, scrittori, esponenti dei mezzi di comunicazione, impiegati dello stato sociale, burocrati, psicoterapeuti, psicologi, consulenti e, in particolar modo per il nuovo incalzante egualitarismo fra gruppi, un autentico esercito di “terapisti” e istruttori alla sensibilità. Più, naturalmente, ideologi e studiosi impegnati a inventarsi e scoprire nuovi gruppi che hanno bisogno di un’attività livellatrice.

Se questi gruppi, costituenti ciò che in maniera molto generica potrebbe essere definita “intelligenza”, sono la forza trainante delle antiche e nuove incarnazioni dell’egualitarismo, questa minoranza come spera di convincere la maggioranza dell’opinione pubblica a trasferire nelle proprie mani un apparato di potere dispotico? In primo luogo, gli intellettuali partono con un grande vantaggio, che supera ampiamente la loro relativa ristrettezza numerica: sono dominanti all’interno della classe che orienta le opinioni e cerca di condizionare l’opinione pubblica, e spesso vi riesce. Come avviene sempre, i governanti dello Stato, per costruire il consenso, hanno bisogno del sostegno di una classe che orienta le opinioni. Nell’antico egualitarismo, gli aspiranti governanti cercavano di trascinare dalla loro parte innanzi tutto coloro che ritenevano beneficiari sul piano

¹⁶ Schoeck, *Envy*, p. 295.

¹⁷ Martin Buber, *Paths in Utopia* (Boston: Beacon Press, 1958), pp. 144 e segg; Schoeck, *Envy*, pp. 298-99.

economico del programma egualitario – i gruppi a più basso reddito probabili destinatari della maggior parte dei trasferimenti, o i taglieggiatori dei ricchi (ovviamente parte del trasferimento finirebbe nelle casse delle stesse élite procustiane, gli intermediari del trasferimento di ricchezza egualitario). Per quanto riguarda i ricchi saccheggianti, sarebbero indotti a sostenere il sistema venendo persuasi che devono espiare la loro “colpa” di essere più ricchi dei loro bisognosi concittadini. Indurre la colpa è il modo classico di persuadere la vittima benestante ad abbandonare la propria ricchezza senza combattere.

Ogni successo del programma dell’Antico Egualitarismo ovviamente determinava un’espansione del numero, della ricchezza e del potere della nuova élite procustiana, con la conseguenza di un sempre più basso limite di reddito per definire “il ricco” da saccheggiare e un limite sempre più alto per definire “il povero” da sussidiare. Questo processo ha avuto luogo sin troppo chiaramente negli Stati Uniti e nel mondo occidentale durante il ventesimo secolo. Ad esempio, i contribuenti dell’imposta sul reddito, prima limitati alle fasce di reddito più alte, sono scivolati nelle file della più numerosa classe media. Al tempo stesso, il “livello di povertà” da sussidiare e coccolare si è innalzato costantemente, così come la “linea della povertà” è continuamente ritoccata verso l’alto, e la persona sussidiata sale dal molto povero al disoccupato al più benestante “povero occupato”.

Dal punto di vista degli egualitari, comunque, il limite dell’Antico Egualitarismo è che ha una sola categoria di beneficiari – “il povero”, comunque definito, e una sola categoria di depredati, “il ricco”. (Il fatto che gli stessi egualitari siano grandi beneficiari è sempre occultato con discrezione dietro il velo dell’altruismo e della presunta competenza. Chiunque sollevasse la questione sarebbe considerato volgare, o, ancora peggio, sostenitore della derisa “teoria cospiratoria della storia”).¹⁸

Alla luce di questa analisi esaminiamo ora il Nuovo Egualitarismo fra Gruppi. Come è noto, i nuovi egualitari cercano gruppi “oppressi” che hanno reddito, status o prestigio inferiori a quelli di altri gruppi, che vengono designati come gli “oppressori”. Nel socialismo o nel marxismo classici esisteva un solo gruppo considerato “oppresso”, il proletariato. Successivamente la diga fu aperta e le schiere di coloro designati come oppressi, o “vittime accreditate”, si sono moltiplicate apparentemente senza fine. Si cominciò con i neri, e quindi in rapida successione vennero le donne, gli ispanici, gli indiani d’America, gli immigrati, “i disabili”, i giovani, gli anziani, i bassi, i troppo alti, i grassi, i sordi e così via all’infinito. Il punto è che l’estensione è di fatto senza fine. Ogni individuo “appartiene” ad una varietà quasi infinita di gruppi o classi. Prendiamo, ad esempio, un signor John Smith. Egli può appartenere ad un numero enorme di classi: per esempio alle persone che di cognome fanno “Smith”, alle persone che di nome fanno “John”, alle persone alte 1 metro e 78 centimetri, alle persone di altezza inferiore a 1 metro e 83 centimetri, alle persone che vivono a Battle Creek nel Michigan, alle persone che vivono a nord della linea Mason-Dixon, alle persone con un reddito di... ecc. E all’interno di tutte queste classi vi è un numero quasi infinito di permutazioni. Si è arrivati al punto che la sola “teoria” dell’“oppressione” ammessa è quella in cui ognuno di tali gruppi ha un reddito o una ricchezza o uno status inferiori a quelli degli altri gruppi. Il gruppo che si trova al di sotto della media, qualunque esso sia, è “discriminato” *per definizione* e quindi considerato oppresso. Mentre qualsiasi gruppo al di sopra della media è per definizione quello che discrimina, e quindi è definito oppressore. Ogni scoperta di un nuovo gruppo oppresso può procurare all’egualitario più sostenitori nella sua scalata al potere, e crea anche più “oppressori” da far sentire in colpa. Al fine di trovare sempre nuovi elenchi di oppressori e oppressi, tutto ciò che serve sono le statistiche e i computer, e, naturalmente, gli studiosi dei fenomeni economico-sociali – anch’essi membri soddisfatti dell’élite procustiana.¹⁹

Per la classe intellettuale-tecnocratico-terapeutico-burocratica, allora, l’attrattiva dell’egualitarismo di gruppo risiede nel fatto che offre una disponibilità quasi infinita e crescente di gruppi oppressi da coalizzare in funzione dell’azione politica degli egualitari. Vi sono dunque

¹⁸ A me sembra che per capire queste dinamiche non sia necessaria alcuna “teoria” sofisticata, ma solo la volontà di sollevare il sipario che ottenebra e vedere che cosa sta realmente accadendo, e di riconoscere che il re è nudo.

¹⁹ Sul nuovo egualitarismo fra gruppi v. Rothbard, *Freedom, Inequality, and Primitivism, and the Division of Labor*, pp. 8-15.

potenzialmente molti più sostenitori da mobilitare per la causa di quanti se ne potrebbero trovare se ad essere incitati a perseguire e promuovere i loro “diritti” fossero solamente “i poveri”. E, con il successo della causa, ovviamente si determina una moltiplicazione dei posti di lavoro per l’élite dominante procustiana e un’accelerazione del trasferimento di risorse dai contribuenti alle tasche di tale élite, un elemento non accidentale nella pulsione egualitaria. Joseph Sobran di recente ha scritto che, nel lessico contemporaneo, “bisogno” è il desiderio di rubare la ricchezza altrui; “avarizia” è il desiderio di questi altri di tenersi il denaro che hanno guadagnato; e “compassione” è la funzione di coloro che gestiscono il trasferimento. L’élite dominante può essere considerata la classe dei “compassionevoli di professione”. Ovviamente è facile essere ostentatamente “compassionevoli” se gli altri sono costretti a pagarne il costo.

Questa accelerazione impressa dal Nuovo Egualitarismo conduce abbastanza rapidamente ad alcuni problemi ad esso connaturati. In primo luogo, ciò che Mises definì “l’esaurimento del fondo di riserva”, cioè delle risorse disponibili da saccheggiare per poter finanziare il tutto. Come corollario, insieme all’esaurimento del fondo può verificarsi il “contraccolpo”, quando i veri oppressi – i depredati, coloro che William Graham Sumner una volta chiamò i Dimenticati – ne hanno le scatole piene, si ribellano e si sbarazzano dei ceppi che hanno bloccato questi Gulliver e li hanno indotti ad accollarsi il peso sempre crescente dei parassiti.

La Nuova Élite Egualitaria

Concludiamo con uno dei grandi paradossi del nostro tempo: la potente e indiscussa invocazione a favore dell’“uguaglianza” è motivata dall’obiettivo, tutt’altro che egualitario, di utilizzarla per il conseguimento di un potere politico sempre più assoluto, una conquista che ovviamente renderà gli stessi egualitari un’élite dominante nei redditi e nelle ricchezze come nel potere. Dietro le suadenti ma palesemente assurde invocazioni all’uguaglianza vi è la spietata motivazione di collocare se stessi al vertice di una nuova gerarchia di potere. La nuova élite intellettuale e terapeutica impone il proprio potere in nome dell’“uguaglianza”. Come ha affermato con efficacia Antony Flew: l’uguaglianza “svolge il ruolo di ideologia che unisce e giustifica certi gruppi sociali [...] l’ideale di Procuste ha, e non può non avere, il fascino più potente per coloro che già ora svolgono, o sperano in futuro di svolgere, ruoli di spicco e gratificanti nell’apparato che impone tale ideale”.²⁰

In una brillante e mordace critica dell’attuale influenza degli intellettuali di sinistra, il grande economista e sociologo Joseph Schumpeter già durante la Seconda Guerra Mondiale fece notare che il capitalismo “borghese” di libero mercato del diciannovesimo secolo, spazzando via le strutture politiche aristocratiche e feudali e contestando il ruolo “irrazionale” della religione e le virtù eroiche in nome dell’utilitarismo degli uffici contabili, incautamente operò per distruggere le difese necessarie al proprio ordine di mercato. Con l’immagine vivida di Schumpeter: “Il mercato azionario è un sostituto misero del Sacro Graal”. Schumpeter continua: “Il razionalismo capitalistico non elimina gli impulsi sotto o soprarazionali. Semplicemente permette loro di sfuggire al nostro controllo distruggendo i freni di una tradizione sacra o semi-sacra. In una civiltà che non ha né i mezzi né la volontà di guidarli, essi si ribelleranno. [...] Come la richiesta di credenziali utilitaristiche non è stata mai rivolta a re, signori e papi, nello stato d’animo del giudice pronto ad accettare la possibilità di una risposta soddisfacente, così il capitalismo è chiamato a difendersi di fronte a giudici che hanno già in tasca la sentenza di morte. La emetteranno qualunque difesa possano ascoltare; il solo risultato che una difesa efficace possa ottenere è una diversa imputazione.”

Il processo capitalistico, aggiunge Schumpeter, “tende a svestirsi degli strati protettivi, a smontare le proprie stesse difese, a disperdere le protezioni della propria trincea”. Di più, “il capitalismo crea una struttura mentale critica che, dopo aver distrutto l’autorità morale di così tante istituzioni, alla fine gli si rivolta contro; il borghese scopre con stupore che l’attitudine

²⁰ Flew, *Politics of Procrustes*, pp. 11-12.

razionalistica non si ferma alle credenziali dei re e dei papi ma procede ad attaccare la proprietà privata e l'intero schema dei valori borghesi". Come risultato, rileva Schumpeter, "la fortezza borghese rimane politicamente senza difese". Ma "le fortezze prive di difese invogliano all'aggressione, soprattutto se in esse vi è un ricco bottino. [...] Non v'è dubbio che, per un certo periodo di tempo, è possibile ottenerne l'appoggio. Ma questa risorsa cessa di essere efficace appena scoprono che possono avere tutto".

Schumpeter nota che questa spiegazione dell'ostilità crescente verso il capitalismo di libero mercato in un'epoca in cui ha recato al mondo una prosperità e una libertà senza precedenti è confermata dalla singolare circostanza che "[nei confronti del capitalismo di mercato] vi fu pochissima ostilità di principio fintanto che la posizione del borghese rimase salda, sebbene allora vi fossero molte più ragioni per manifestarla; l'ostilità si estese di pari passo con lo sgretolarsi dei muri di protezione".²¹

A capo, e centro nevralgico, del movimento volto a trarre vantaggio da tale debolezza borghese sono stati gli intellettuali di sinistra, un ceto enormemente dilatato dalla prosperità del capitalismo e soprattutto dai sussidi statali estesi e continuativi alle scuole pubbliche, all'istruzione ufficiale e ai moderni mezzi di comunicazione. Questi sussidi non hanno solo contribuito a creare un esteso ceto di intellettuali, ma hanno anche offerto loro – così come all'apparato dello stato – per la prima volta nella storia gli strumenti necessari per indottrinare l'intera massa dell'opinione pubblica.²² Inoltre, poiché l'ordine di libero mercato borghese è profondamente intrecciato ai diritti di proprietà privata, e quindi alla libertà di parola e di stampa, proprio per i principi che sono al cuore del loro sistema i borghesi trovano inaccettabile "disciplinare" gli intellettuali, nell'espressione di Schumpeter "richiamare all'ordine gli intellettuali". Così gli intellettuali, allevati nel grembo della società capitalista di mercato, colgono rapidamente l'opportunità di rivoltarsi selvaggiamente contro i loro benefattori, "rosicchiare le fondamenta della società capitalista" e alla fine organizzare un assalto al potere utilizzando il loro monopolio di fatto del processo di condizionamento delle opinioni attraverso lo stravolgimento del significato originario di termini come "libertà", "diritti" ed "uguaglianza".²³

In questo processo l'aspetto che lascia qualche speranza è che, come fa notare il sociologo, da poco scomparso, Christopher Lasch nel suo nuovo lavoro, i valori, gli atteggiamenti, i principi e i programmi della sempre più arrogante élite intellettuale *liberal* sono così fuori sintonia, in così forte conflitto con quelli della massa dell'opinione pubblica americana, che è possibile che si verifichi una potente reazione controrivoluzionaria, e in effetti proprio in questo periodo in tutto il paese il suo processo di diffusione sembra in atto con rapidità.²⁴

Nel suo brillante saggio, "L'uguaglianza come arma politica", Samuel Francis rimprovera amichevolmente gli oppositori dell'egualitarismo conservatori in quanto spendono una quantità enorme di energie in critiche filosofiche, storiche e antropologiche al concetto e alla dottrina dell'uguaglianza. Tutta questa "critica puntuale", afferma Francis, per quanto soddisfacente e illuminante, è davvero ultronea: "In un certo senso, ritengo che si sia frustato un cavallo morto – o, più precisamente, un unicorno morto, cioè un animale che esiste solo nelle leggende. Credo che il limite consista nel fatto che la dottrina ufficiale dell'uguaglianza proprio non esiste o quantomeno è di scarso rilievo".²⁵ Come mai? La dottrina dell'uguaglianza è di scarso rilievo, spiega Francis, "perché nessuno, tranne forse Pol Pot o Ben Wattenberg, vi crede realmente, e nessuno è davvero

²¹ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper & Bros., 1942), pp. 137, 143-44.

²² Per un'illuminante analisi sull'uso di tali sussidi e tecnologie da parte delle élite politiche e giornalistiche al fine di manipolare il consenso di massa v. Benjamin Ginsberg, *The Captive Public: How Mass Opinion Promotes State Power* (New York: Basic Books, 1986), pp. 86-98.

²³ Schumpeter, *Capitalism*, p. 150.

²⁴ V. Christopher Lasch, "The Revolt of the Elites," *Harper's* 289 (November 1994): 39-49.

²⁵ Samuel Francis, "Equality as a Political Weapon," *Essays in Political Economy* 10 (July 1991): 2. Originariamente il saggio rappresentò una lezione tenuta alla conferenza del Ludwig von Mises Institute su "Equality and the Free Society" svoltasi nell'aprile del 1991. Pubblicato anche in *Beautiful Losers: Essays on the Failure of American Conservatism* (Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 1993).

spinto da essa, meno di tutti proprio coloro che la professano con veemenza”. Qui Francis cita il grande Pareto: “il sentimento di uguaglianza [...] è in stretta relazione con gli interessi immediati degli individui che sono decisi a sfuggire determinate disuguaglianze che non sono a loro vantaggio e a dar vita a nuove disuguaglianze che saranno a loro vantaggio, e questo secondo aspetto è il loro principale interesse.”²⁶

Francis fa poi notare che “il vero significato” della “dottrina dell’uguaglianza”, così come il suo “reale potere in quanto forza sociale e ideologica”, non può essere controbattuto da critiche puramente teoriche. Perché “il vero significato della dottrina dell’uguaglianza è che essa serve come arma politica, da sguainare ogni volta che occorre per abbattere le barriere, umane o istituzionali, che si frappongono al conseguimento del potere da parte di quei gruppi che la ostentano.”²⁷

Per organizzare una risposta efficace al trionfante egualitarismo della nostra epoca è quindi necessario dimostrare l’assurdità, la natura antiscientifica e autocontraddittoria della dottrina egualitaria, così come le disastrose conseguenze del programma egualitario; ma non è sufficiente. Tutto questo va benissimo. Ma non coglie la vera natura del programma egualitario, nonché l’obiezione più efficace ad esso: esibirlo come una maschera per l’assalto al potere delle élite di sinistra intellettuali e giornalistiche oggi dominanti. Poiché queste élite rappresentano anche il ceto, finora incontrastato, che indirizza le opinioni nella società, il loro dominio non può essere intaccato finché ai cittadini oppressi, istintivamente ma non consapevolmente avversi a queste élite, non venga svelata la vera natura delle forze, da loro sempre più odiate, che li stanno dominando. Per usare la terminologia della Nuova Sinistra alla fine degli anni Sessanta del Novecento, l’élite dominante deve essere “demistificata”, “delegittimata” e “desacralizzata”. Niente può favorire la loro desacralizzazione meglio della comprensione generale della vera natura dei loro slogan egualitari.

Traduzione di Piero Vernaglione

²⁶ Samuel Francis, *Beautiful Losers: Essays on the Failure of American Conservatism*, pp. 208-9. La citazione di Pareto è tratta da Pareto, *The Mind and Society* (New York: Harcourt, Brace, 1935), vol. 2, pp. 735-36.

²⁷ Francis, *Beautiful Losers*, p. 209.